

МОСКВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ И СЕМИНАРИЯ

Методическое пособие к курсу лекций
«ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ»
для студентов I курса Московской Духовной Семинарии
(очной и заочных форм обучения)

Составитель:
проф. МДА Казарян Александр Торгомич

На правах рукописи.
(С) Казарян А.Т.
(С) ЦНЦ «Прав. Энциклопедия»

Сергиев Посад
2008

ОГЛАВЛЕНИЕ

I. Учебная нагрузка курса в часах.....	С. 2.
II. Программа курсов «Введение в философию» и «Историко-философское введение в античную философию».....	С. 3-5
III. Экзаменационные билеты.....	С. 6
IV. Название, последовательность тем лекций и практических занятий.....	С. 7
V. Лекции и практические занятия (семинары).....	С. 8-39
VI. Материалы по истории античной философии (по работам А.Т. Казаряна).....	С. 40
1. Вера и знание в античной философии.....	С. 40-42
2. Атеизм в античной философии.....	С. 42-47
3. Доказательства бытия Божия в философии.....	С.47-52
4. Метафизика (онтология) в учениях античной философии Проблема бытия и сущего.....	С.52-58
5. Единое и всеединое в античной философии.....	С. 58-60
6. Диалектика как учение о знании и теория познания в античной философии	С.60-71
7. Проблема человека в античной философии. Учение о душе	С.71-85
8. Воля и свобода воли в античной философии.....	С.85-89
VII. Библиографическое Приложение.....	С.90-92

УЧЕБНАЯ НАГРУЗКА КУРСА В ЧАСАХ

Общая учебная нагрузка дисциплины «Введение в философию (Введение в античную философию)» составляет 48 часов учебных занятий, из которых – 34 часа лекционных занятий (17 лекций) и 14 часов практических занятий (7 семинаров). В первом семестре учебного года, согласно Программе, предполагается 18 часов лекционных занятий (9 лекций) и 6 часов практических занятий (3 семинара); во втором семестре соответственно -16 часов лекционных занятий (8 лекций) и 8 часов практических занятий (4 семинара).

Настоящее методическое пособие включает как «Общее введение в философию», так и «Историко-философское введение в античную философию» и рассчитано на студентов 1 курса Московской духовной семинарии, вместе с тем с необходимыми сокращениями может быть рекомендовано студентам заочного отделения и экстерната.

ПРОГРАММА КУРСА «ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ»

Ч.1. ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

I. Предмет и задачи философии как теоретической науки. Происхождение философии как религиозно-философская проблема. Основные концепции происхождения философии. Значение религиозной веры для философии. Происхождение древнегреческой философии из древнегреческой религии. Особенности античной религии: древнегреческие представления о богах и значение мистерий для религиозной жизни греков. Культ Диониса и орфико-пифагорейские представления о душе человека. Древнегреческое понимание души человека в «Одиссее» и «Илиаде». **Гомера**. Отрицательное отношение античной философии к «поэтическому богословию». **Ап. Павел** о языческой философии. Античная философия в оценке **Климента Александрийского**

II. Христианство и философия. О невозможности сравнения философии как науки с христианством. О принципиальных различиях между христианством и философией в понимании истины, ее сущности, происхождения и обоснования. Аристотелевское понимание истины как соответствия между знанием и сущим. Проблема веры и знания в религии и философии. Отношение философии к культу. О роли разработанного в античной философии логико-понятийного языка для христианского богословия. О возможности философского учения о Боге. Значение доказательств бытия Бога в философии. Проблема атеизма в древней и современной философии. Отношение философии к наукам естественным и гуманитарным.

III. Основное деление философских наук. Метафизика и онтология. Проблема бытия в философии (исторический обзор основных подходов). **Проблема познания в философии**. Знание чувственное и рациональное, опытное и внеопытное; доказательное, вероятностное и интуитивное. **Методы философии**. Логика формальная и диалектическая. Феноменология и герменевтика. **Философские учения о человеке**. Проблема тела, души и духа. Тема личности в философии. Проблема сознания. Сознательное и бессознательное. Сознание и экзистенция. **Этика, или практическая философия**. Основные категории этики. Проблема обоснования нравственных норм в философии. Этика гетерономная и автономная. **Социальная философия**. Человек, общество и государство. **Философия истории**. Основные принципы построения философии истории. Тема прогресса в философии истории. **Эстетика**: основные понятия и категории. Критические замечания к вопросу о возможности построения и необходимости «**философии религии**». Поиски синтеза философии и богословия в западноевропейской и русской мысли.

Ч. II. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В АНТИЧНУЮ ФИЛОСОФИЮ

I. Введение в античную философию. Общая характеристика античной философии, ее деление на греческую и римскую, основные этапы истории древнегреческой философии. Общая характеристика Милетской школы философии. Учение о первоначале. Природа в древнегреческом понимании и толкование ее милетскими философами. Космогонические, космологические и этические и религиозные воззрения философов **Милетской школы**. Общая характеристика **пифагореизма** и основные этапы его исторического развития. Учение о числе и числовой гармонии. Пифагорейское учение о космосе. Политические и нравственно-религиозные идеалы пифагорейства. Учение **Гераклита** о Логосе. Тема бытия и небытия в учении Гераклита. Анализ фрагмента В49а (по Дильсу). Пространство и движение, время и вечность в учении Гераклита. Противоположности (их типы и переход друг в друга). Этические и политические воззрения Гераклита. Бог в философии Гераклита. Общая характеристика Элейской школы. Теология и философия Ксенофана. **Парменид** о бытии и небытии (ничто), едином и множественном. «Путь знания» и «путь мнения» в философии Парменида. Теологическая проблематика в философии Парменида. Апоории **Зенона**. Философско-космогоническое учение **Эмпедокла**: а) «Любовь» и «Ненависть» в их отношении к четырем стихиям; б) «Единое» и «множество» в связи с концепцией двойного рождения и гибели («смешения и разделения»); в) «Пустота» и «космос». Естественнонаучные воззрения Эмпедокла. Бог и человек в философии Эмпедокла. Общая характеристика философии **Анаксагора** в связи с учениями его времени. Учение **Анаксагора** об «Уме». Учение Анаксагора о природе. Атомистическая философия **Демокрита**. Учение об атомах. Теория познания Демокрита. Общая характеристика философии софистов.

II. Жизнь и судьба Сократа. Сократ и философия досократиков. Что такое философия по Сократу: Этика Сократа как наука о добродетели и правильной жизни. Логические и исторические основания этики. Логика Сократа в ее отношении к логике досократиков. Метод Сократа. Богословие Сократа: а) отношение Сократа к греческой религии и вере; б) был ли Сократ монотеистом? Эстетика Сократа: а) онтологический статус красоты; б) космос как прекрасное Божие творение; в) красота и полезность. Политика Сократа: а) государство и гражданское общество; б) гражданин и закон; в) законы гражданские и божественные. Значение Сократа в истории древнегреческой и европейской философии. Общая характеристика сократических школ. Философия **Платона**. Учение Платона об идеях («Государство» Кн. VII). Учение Платона о бытии, небытии и бывании. Учение Платона о душе. Доказательства бессмертия души в диалогах «Федон» и «Федр». Теория знания Платона. О возможности различных толкований теории «воспоминания» у Платона. Учение о знании по диалогам

«Теэтет» и «Менон». Диалектика как учение об истине. Учение о «Едином» и «ином» по диалогу «Парменид». Учение Платона о Благости. Учение Платона о Боге и Мировой Душе. Числа в философии Платона. Философско-богословская и космологическая проблематика диалога «Тимей». Этика Платона. Идеальное государство Платона («Государство», «Законы»). Теория воспитания Платона. Платон и христианское богословие. Философия **Аристотеля**. Критика платонизма у Аристотеля («Метафизика» Книга I). Метафизика Аристотеля: учение о «первых причинах и началах». Проблема сущности в философии Аристотеля («Метафизика». Книга VII). Учение Аристотеля о материи. Логика и теория знания Аристотеля; учение о категориях. Учение Аристотеля о душе и теле («О душе». Книга II). Проблема бессмертия души в философии Аристотеля. Этика Аристотеля. Бог в философии Аристотеля («Метафизика». Книга XII, главы 6-10). Человек и государство в философии Аристотеля. Сравнительный анализ классификации наук у Платона и Аристотеля. Проблема материи в философии Платона и Аристотеля. Диалектика в философии Платона и Аристотеля. Сравнительный анализ учений о Боге в философии Сократа, Платона и Аристотеля. Проблема универсалий в философии Сократа, Платона и Аристотеля. Место аристотелизма в истории древнегреческой философии. Аристотелизм в его отношении к христианству.

III. Основные источники по философии стоицизма. Предмет философии в стоицизме. Логика и риторика. Учение о критерии (теория познания). Диалектика стоиков. Физика стоиков. Этика стоиков как учение о «благой жизни»; «природные» основы этики. Учение стоиков о «страстях» (удовольствии, вожделении, печали и страхе). Учение стоиков о судьбе. «Мудрец» - в философии стоицизма. Проблема свободы воли в стоицизме. Общая характеристика позднего стоицизма (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий). Стоицизм и раннехристианская философия. Общая характеристика философии **Эпикура**. Тит Лукреций Кар и его соч. «О природе вещей». Философия скептицизма. Общая характеристика учений скептиков о «тропах» (аргументах). Характеристика литературной и философской деятельности **Цицерона**. Общая характеристика основных школ **неоплатонизма**. Три «ипостаси» и три «природы» у **Плотина**. Учение о Едином, Уме и Душе. Учение Плотина о человеке. Общая характеристика трактатов Плотина – «О трех началах, или субстанциях» (5,1), «О благе или Едином», «Об Уме, идеях и о сущем» (5,9). «О воле и свободе Первоединого» (6,8), «О материи» (2,4). Соч. **Прокла** «Первоосновы теологии». Комментарии Прокла на соч. Платона. Истолкование Порфирием «Категорий» Аристотеля.

**ЭКЗАМЕННАЦИОННЫЕ ВОПРОСЫ ПО КУРСУ
«ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В АНТИЧНУЮ
ФИЛОСОФИЮ»**

1. Предмет философии.
2. Древнегреческая религия и проблема происхождения философии.
3. Учение об истине в философии и религии.
4. Система философских наук.
5. Основные этапы истории европейской философии.
6. О сущности, значении и характере первоначал в греч. философии.
7. Учение Гераклита о Логосе.
8. Философия Пифагора.
9. Учение Парменида о бытии.
10. Апории Зенона
11. Метод и логика Сократа.
12. Этика Сократа. Учение о благе и добродетели.
13. Учение Платона об идеях.
14. Учение Платона о знании.
15. Учение Платона о душе.
16. Учение Платона о государстве.
17. Учение Аристотеля о четырех «причинах» сущего.
18. Этическое учение Аристотеля.
19. Учение Аристотеля о душе.
20. Учение Аристотеля о познании.
21. Учение Аристотеля о государстве.
22. Основные проблемы философии стоицизма.
23. Учение Плотина о Едином, Уме и Душе.
24. Неоплатонизм и христианство.

**НАЗВАНИЕ, ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ ТЕМ И ПРАКТИЧЕСКИХ
ЗАНЯТИЙ ПО КУРСУ «ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ» и
«ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В АНТИЧНУЮ
ФИЛОСОФИЮ»**

Первый семестр учебного года

Часть I. Общее введение в философию

Лекция №1. Предмет и задачи философии как теоретической науки.

Лекция №2. Христианство и философия

Лекция №3. Система философских наук

Семинар №1. Что такое философия?

Часть II. Историко-философское введение в античную философию

Лекция №4. Возникновение древнегреческой философии, и ее основные этапы. Учение о первых началах. Милетская школа и философия Пифагора.

Лекция № 5. Философия Гераклита Эфесского. Элейская школа философии.

Лекция №6 Философия Эмпедокла и Анаксагора. Античный древнегреческий атомизм (Философия Демокрита)

Лекция №7. Философия Сократа.

Семинар №2. Философия Гераклита Учение о Логосе. Проблема бытия и небытия в философии Гераклита и Парменида. Философия Сократа, учение о благе, познании и истине.

Лекция №8. Философия Платона. Учение Платона об идеях

Лекция № 9. Философия Платона. Учение о Едином. Космология Платона.

Семинар №3. Учение Платона об идеях. Космология Платона.

Контрольный зачет по философии Платона

Второй семестр учебного года

Лекция №10. Философия Платона: учение о душе и познании.

Лекция №11. Философия Платона: этика и политика.

Семинар №4. Учение Платона о душе. Этика и социология.

Лекция №12. Философия Аристотеля. Метафизика. Учение о «четырёх причинах» сущего.

Лекция №13. Философия Аристотеля: теория знания.

Семинар №5. Метафизика Аристотеля: учение о бытии и познании

Лекция №14. Философия Аристотеля: учение о природе (физика) и учение о душе (психология)

Лекция №15. Философия Аристотеля: учение о природе (физика) и учение о душе (психология) Философия Аристотеля: психология, этика и социология

Семинар №6. Философия Аристотеля: учение о душе, этика и социология

Лекция №16. Греческий и римский стоицизм. Философия Эпикура. Античный скептицизм

Лекция №17. Римско-эллинистическая философия. Философия Плотина

Семинар №7. Философия Плотина

Контрольный зачет по философии Аристотеля. Экзамен.

ЛЕКЦИИ И ПРАКТИЧЕСКИЕ ЗАНЯТИЯ (СЕМИНАРЫ)

Ч.1. ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

Лекция №1.

Предмет и задачи философии как теоретической науки

Предмет философии. Происхождение философии как религиозно-философская проблема. Основные концепции происхождения философии. Значение религиозной веры для философии. Происхождение древнегреческой философии из древнегреческой религии. Особенности античной религии: древнегреческие представления о богах и значение мистерий для религиозной жизни греков. Культ Диониса и орфико-пифагорейские представления о душе человека. Древнегреческое понимание души человека в «Одиссее» и «Иллиаде». Гомера. Отрицательное отношение античной философии к «поэтическому богословию». Ап. Павел о языческой философии. Античная философия в оценке Климента Александрийского.

Определения философии как философская проблема. История философии как путь к пониманию философии. Общее деление истории философии (основные ее этапы). Типология определений философии.

I). Древнегреческое понимание философии. Философия как **знание вообще и мудрость**; умение правильно (мудро) жить на основе знания божественного Блага и добродетели (Пифагор, Гераклит, Сократ, Платон, Аристотель, Плотин). Философия как учение о душе.

II). Средние века: философия – «**служанка богословия**». (Что это? Унизительная формула или неудачное сравнение?). Философия как поиски гармонии **вера и разума** на основе учений о Боге и душе человека.

III). Новоевропейское понимание философии как **первой науки** в системе наук. Философия как **метод исследования наук о мире**. (Бэкон, Декарт, Спиноза, Лейбниц). Философия как учение о сознании.

IV). Философия как **наука об абсолютном и Абсолюте** (Кант, Гегель и Шеллинг о предмете философии). Философия как учение о сознании и самосознании.

V). Философия как учение о **жизни и ценностях культуры** (Шопенгауэр, Ницше).

VI). Философия как синтез **веры и умознания** (В.С.Соловьев).

VII). Основные определения философии в XX в. (Э.Гуссерль, М.Хайдеггер, свящ. Павел Флоренский, Л. Витгенштейн).

Материалы к лекции

Первоисточники

Определения философии

Платон

Та душа, которая «в течении всей жизни умышленно избегала любой связи с телом, остерегалась его и сосредотачивалась в самой себе, постоянно в этом упражняясь, иными словами посвящала себя истинной философии и, по сути дела готовилась умереть легко и спокойно.... Такая душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное.... И как говорят о посвященных в таинства – впредь навеки поселяется среди богов» (Федон).

«...но душа никогда не выдавшая истины, не примет такого образа, ведь человек должен постигать [ее] в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино.. А это есть припоминание, того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала Богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем подлинным бытием. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божественен Бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным» (Федр. 249b-e).

Философия и мистерии. Познание мудрости как посвящение в таинства. (Пир: 210a – 212a; 215c – философией увлекаются те, «кто испытывает потребность в богах и таинствах»).

Аристотель

Определения философии

«... если есть некоторая неподвижная сущность, то она первее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее – что оно такое и каково все присущее ему как сущему» (Met. E1026a 28-34.)

«Ибо наиболее божественная наука, также и наиболее ценима. А таковой может быть только одна эта – в двояком смысле. А именно: божественна та из наук, которой скорее всего мог бы обладать Бог, и точно также божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой науке подходит и то и другое. Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть только или больше всего у Бога. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной» (Met. A983a5).

«...как самую главную и главенствующую науку, которой все другие науки, словно рабыни, не смеют прекословить, следовало бы называть мудростью, науку о цели и благе (ибо ради них существует другое). А поскольку мудрость была определена как наука о первых причинах и о том, что наиболее достойно познания, мудростью надо бы признать науку о сущности» (Met. B996b12) (см. Met. K1059a18-1061b19).

«Верно также и то, что философия называется знанием об истине»
(Met. (a), 993b20) С. 94.

«А если есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно, то его, очевидно, должна познать наука умозрительная, однако оно должно быть предметом не учения о природе (ибо последнее имеет дело с чем-то подвижным) и не математика, а наука, которая первее обоих. В самом деле, учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное. А все причины должны быть вечными, особенно же эти, ибо они причины тех божественных предметов, которые нам являются. Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном (совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа), и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род (сущего). Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук».

(Met. E1026a10-23) С.181-182 (Отд. изд. Метафизика. М.-Л., 1934. С.108. Пер. Кубицкого; разночтения связаны с редактированием перевода в издательстве «Мысль»).

Лекция №2.

Христианство и философия

Особенности религиозного и философского универсализма. Философия как знание и теоретическая наука. Об ошибочности отождествления философии с религией. О принципиальных различиях между христианством и философией в понимании истины, ее сущности, происхождения и обоснования. Аристотелевское толкование истины как соответствия между знанием и сущим. Проблема веры и знания в религии и философии. Отношение философии к культуре. О роли разработанного в античной философии логико-понятийного языка для христианского богословия. О возможности философского учения о Боге. Значение доказательств бытия Божиего в философии. Проблема атеизма в древней и современной философии. Отношение философии к наукам естественным и гуманитарным.

Лекция №3.

Система философских наук

Основное деление философских наук. **Метафизика и онтология.** Проблема бытия в философии (исторический обзор основных подходов). **Проблема**

познания в философии. Знание чувственное и рациональное, опытное и внеопытное; доказательное, вероятностное и интуитивное. **Методы философии.** Логика формальная и диалектическая. Феноменология и герменевтика. **Философские учения о человеке.** Проблема тела, души и духа. Тема личности в философии. Проблема сознания. Сознательное и бессознательное. Сознание и экзистенция. **Этика, или практическая философия.** Основные категории этики. Проблема обоснования нравственных норм в философии. Этика гетерономная и автономная. **Социальная философия.** Человек и общество и государство. **Философия истории.** Основные принципы построения философии истории. Тема прогресса в философии истории. **Эстетика:** основные понятия и категории. Критические замечания к вопросу о «философии религии». Поиски синтеза философии и богословия в западноевропейской и русской мысли.

Семинар №1.

Что такое философия?

Вопросы

1. Предмет философии. Возникновение философии как религиозно-философская проблема. Вопрос об отношении религии и культуры.
2. Специфика древнегреческой религии и религиозных воззрений античности. Учение о богах, о душе человека о предсуществовании души и переселении ее в другое тело по смерти человека. Элевсинские мистерии.
3. Система философских наук. Философия как естественное богопознание.
4. Философия и христианство. Сравнительный анализ учений об истине в философии и религии. Сверхестественное и естественное богопознание. Философские доказательства бытия Божиего.
5. Вера и знание. Философия и философский атеизм.

ЛИТЕРАТУРА К Ч. I. ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

I. (Обязательная)

Фрагменты ранних греческих философов. Ч.I. В пер. А.В.Лебедева. С.33-39, 46-65. М., «Наука», 1989; *Зелинский Ф.Ф.* Религия эллинизма. С.13-28. Пг., «Академия», 1922 (есть совр. изд.); *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. С.283-292. СПб.,1994; *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли // (Соч.) Т.2. С.281-333. М., «Правда», 1990; *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Миф. Число. Сущность. С.8-36, 71-73, 96-106, 151-198. М., «Мысль», 1994; *Чанышев А.Н.* Эгейская пред-философия. МГУ., 1970. С.33-138;

II. (Дополнительная лит.)

[Греческая религия]

Новосадский Н.И. Элевсинские мистерии. СПб., 1887. *Чистович И.* Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. СПб., 1871. *Милославский П.А.* Древнее языческое учение о странствованиях и переселениях душ и следы его в первые века христианства. Казань, 1873. *Корсунский И.Н.* Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского мирозерцания Древней Греции. Харьков, 1890. *Трубецкой С.Н.* Метафизика в древней Греции. С.48-150. М., 1890; *Латышев В.В.* Очерк греческих древностей. Ч.1-2. СПб., 1897 (переизд. - СПб., 1997). *Введенский Ал-ей И.* Религиозное сознание язычества. Т.1. Основные вопросы философской истории естественных религий. Религии Индии. М., 1902. *Глаголев С.* Греческая религия. Ч.1. Сергиев Посад, 1909; *Буассье Г.* Римская религия от времен Августа до Антонинов. В 3-х частях. М., 1914. *Зелинский Ф.Ф.* Из жизни идей. Т.III. Соперники христианства. 2-е изд. СПб., 1910; Его же. Древне-греческая религия. Пг., 1918 (Киев, 1993); *Кагаров Евг.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913; *Богаевский Б.Л.* Земледельческая религия Афин. Т.1. // Записки историко-филологического факультета Имп. Петроградского Университета. Ч. СXXX. Пг., 1916; *Трубецкой С.Н.* Этюды по истории греческой религии // *Трубецкой С.Н.* Собр. соч. Т.3. М., 1918. С. 418-492. *Лауэнштайн Д.* Элевсинские мистерии. М., 1996; *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000.

[Греческая мифология]

Гигин. Мифы. СПб., 1997; *Шеллинг Ф.В.Й.* Введение в философию мифологии // Собр. соч. в двух томах. Т.2. С. 160-237, 259-280, 307-352; М., «Мысль», 1989; *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Соч. в двух томах. Т.1. М., 1990; *Свящ. П. Флоренский.* Первые шаги философии // Соч. в четырех томах. Т.2. С.61-130. М., 1996; *Лосев А.Ф.* Мифология греков и римлян. С.165-186, 682-684, 690-694. М., 1996; *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. С.9-80. М., «Наука», 1978; *Мифы народов мира.* Энциклопедия. Т.1. С.11-20. Т. II. С.58-65. М., 1987-1988; *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976; *Мифология древнего мира.* Пер. с англ. С.35-54. М., 1977; *Словарь античности.* Пер. с нем. М., 1989.

[К истолкованию «первобытного мышления» и мифологии вообще]

Мюллер М. Сравнительная мифология. М., 1883; *Он же.* Религия как предмет сравнительного изучения. Харьков, 1887; *Тэйлор Э.Б.* Антропология. СПб., 1908; *Он же.* Первобытная культура. М., 1939. *Вундт В.* Миф и религия. СПб., 1913; *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1999; *Топоров В.С.* Миф, ритуал, символ, образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.

[См. подробную библиографию по «**философии религии**» (на начало 20 в.), составленную под ред. кн. С.Н.Трубецкого в кн. «**Иллюстрированная история религии**». В 2-х т. М., 1899 [Репринт - М., 1992²]. Т.2. С. 469-522.

ЭНЦИКЛОПЕДИИ И ФИЛОСОФСКИЕ СЛОВАРИ

Философский словарь. Под ред. Э.Л.Радлова. СПб., Изд. 2-е доп. 1913.

Философская Энциклопедия. Т.1-5. М., 1960-1970.

Новая философская энциклопедия. В 4-х т. М., 2001.

Философский Энциклопедический словарь. М., 1983.

Философский словарь [Статьи] В.С. Соловьева. Ростов, 1997.

Философский словарь. Под ред. И.Фролова. Изд. 7-ое. М., 2001.

Философский словарь. Основан Г. Шмидтом. Под ред Г.Шишкоффа. М., 2003.

Лосев А.Ф. Словарь античной философии. М., 1995.

Русская философия. Малый энц. словарь. М., 1995.

Православная Энциклопедия. Т. I-XX. М., 2000-2009. (изд. продолж)*.

(* В вышедших томах «Православной Энциклопедии» опубликовано большое количество статей по философской проблематике, которые могут быть полезны студентам).

Приложение I.

На русском языке существует более тридцати *Введений в философию* (переводных и русских), изданных до 1922 г. Мы сочли возможным рекомендовать следующий учебник - **Соколов В.В.** Историческое введение в философию. МГУ [М.], 2004. (Учебник известного историка философии В.В. Соколова представляет собой редко встречающееся в современной русской литературе квалифицированное изложение историко-философских проблем от начала античности до нового времени (включая философию Канта); несмотря на то, что данный учебник рассчитан на аспирантов и предполагает хорошее знание элементарного курса истории философии, он может быть с пользой использован студентами, желающими получить историко-философскую подготовку, соответствующую научным требованиям).

Ч.П. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В АНТИЧНУЮ ФИЛОСОФИЮ

Лекция №4.

Возникновение древнегреческой философии, и ее основные этапы. Учение о первых началах. Милетская школа и философия Пифагора.

Общая характеристика основных направлений и философских школ ранней древнегреческой философии. Происхождение названия «философия досократиков» «Природа» (фюзис) как предмет исследования в философии досократиков. Специфика понимания «природы». Учение о первоначалах (архэ) природы как складывающаяся структура философии как знания вообще. Краткая характеристика основных учений Милетской школы философии. Философия **Пифагора**. Общая характеристика пифагореизма и

основные этапы его исторического развития. Учение о числе и числовой гармонии. Пифагорейское учение о космосе. Политические и нравственно-религиозные идеалы пифагорейства.

Материалы к лекции

Первоисточники:

Пифагор и пифагорейцы

«Пифагорейцы утверждают, что вещи существуют по подражанию числам».

«Пифагор, сын Мнесарха, первый назвавший философию этим именем, [признает] началами числа и заключающиеся в них соразмерности, которые он называет также гармониями, элементы же, называемые геометрическими, [он считает] состоящими из тех и других [начал]».

«Другие из этих же мыслителей принимают десять начал, идущих [каждый раз] в одном ряду – предел и беспредельное, нечет и чет, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьму, хорошее и дурное, четырехугольное и разностороннее...»

Пифагорейцы утверждают, «что душа есть некая гармония, что гармония есть смешение и сочетание противоположностей, и что тело также составлено из противоположностей».

Филолай

«И действительно, все познаваемое имеет число. Ибо без последнего невозможно ничего ни понять, ни познать».

Лекция № 5.

Философия Гераклита. Эфесского. Элейская школа философии.

Учение **Гераклита** о Логосе: а) основные значения термина «Логос»; б) метафизика вечно сущего Логоса (Огонь – Судьба – Логос); в) учение о «Логосе души». Тема бытия и небытия в учении Гераклита; анализ фрагмента В49а (по Дильсу). Пространство и движение, время и вечность в учении Гераклита. 4) Противоположности (их типы и переход друг в друга). Элейская школа. Философия **Парменида**. Общая характеристика Элейской школы. Парменид о бытии и небытии (ничто), едином и множественном. Бытие и время. Бытие и мышление. Смысл вопроса, почему бытие есть, а небытие не есть (не существует). «Путь знания» и «путь мнения» в философии Парменида. Апории **Зенона**.

Материалы к лекции

Первоисточники

Гераклит (В пер. В.В.Соколова)

«Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим».

«Гераклит [учит], что вечный круговращающийся огонь [есть бог], судьба же – логос [разум], созидающий сущее из противоположных стремлений».

«Душе присущ самообогащающийся логос».

«Признак мудрости согласиться, не мне, но логосу внемля, что все едино».

«Но хотя логос присущ всем, большинство живет так, словно [каждый] имеет свое особое разумение».

«Ведь все человеческие законы питаются единым божественным».

«В ту же реку вступаем и не вступаем. Существоем и не существуем».

Парменид

«Быть или вовсе не быть – вот здесь разрешение вопроса.

Есть бытие, а небытия вовсе нету;

Здесь достоверности путь, и к истине он приближает.

Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль существует.

Ибо ведь без бытия, в котором ее выражение,

Мысли тебе не найти».

«Не возникает оно [бытие], и не подчиняется смерти.

Цельное все, без конца, не движется и однородно,

Не было в прошлом оно, не будет, но все в настоящем.

Без перерыва, одно. Ему ли разыщешь начало?»

«Не доказать никогда, что небытие существует.

Не допускай свою мысль к такому пути изысканья.

Небытия ни познать ... не сможешь,

Ни в слове выразить».

«Вздорный народ! Бытие и небытие тем же самым

И не тем же самым зовут. И путь во всем видят обратный.

Не доказать никогда, что небытие существует.

Не допускай свою мысль к такому пути изысканья» (Пер. М.Дынника)

Зенон Элейский

«Движущийся [предмет] не движется ни в том месте, где он находится, ни в том, где его нет».

«... существо более медленное в беге никогда не будет настигнуто самым быстрым, ибо преследующему необходимо прийти в место, откуда уже двинулось убегающее, так что более медленное всегда имеет некоторое преимущество».

Лекция №6

Философия Эмпедокла и Анаксагора.

Античный древнегреческий атомизм (Философия Демокрита)

Жизнь и личность Эмпедокла. Философско-космогоническое учение Эмпедокла: а) «Любовь и Ненависть» в их отношениях к четырем стихиям; б) Единое и множество в связи с концепцией двойного рождения и гибели («смешения и разделения»); «Пустота» и космос. Бог в философии Эмпедокла. Естественнонаучные воззрения Эмпедокла. Общая характеристика философии Анаксагора. Учение Анаксагора об «Уме»: а) Платон и Аристотель о функциях «Ума»; б) «Ум» как стихийно-механическая и космологическая сила; в) «Ум» и проблема разумности живых существ; г) «Ум» и «гомеомерии». Итоговая оценка «Ума» как философско-космологического принципа. Учение Анаксагора оприроде.

Общая характеристика философии атомизма, её происхождение, история и развитие. «Левкиппов вопрос». Проблема бытия и небытия (пустоты) в атомистической философии. Учение Левкиппа и Демокрита об атомах: а) метафизическая концепция атома; б) атом в космогонии Демокрита; в) проблемы необходимости и случайности, свободы и цели. Основные положения теории познания Демокрита: а) умозрительное и чувственное; б) концепция «притекающих образов»; в) проблемы «истины» и «мнения»; г) теория зрения и теория знания; д) знание и «гармоническое» состояние души. Антропология, психология и этика Демокрита. Теологическая проблематика в философии Демокрита.

Эмпедокл

«Сей непрерывный обмен никак прекратиться не в силах:
То Любовью влекомое, сходятся все воедино,
То ненавистным Раздором вновь гонится врозь друг от друга....
Властвуют поочередно они во вращении круга,
Слабнут и вновь возрастают, черед роковой соблюдая...»

[Анаксагор признал] гомеомерии материей, действующей же причиной – ум, который все привел в порядок.

Демокрит

«Атомы всевозможные маленькие тела, не имеющие качеств, пустота же – некоторое место, в котором все эти тела, в течение всей вечности носясь вверх и вниз, или сплетаются каким-нибудь образом между собой, или наталкиваются друг на друга и отскакивают, расходятся и сходятся снова между собой в такие соединения, и, таким образом, они производят и все прочие сложные [тела], и наши тела, и их состояния и ощущения».

«[Лишь] в общем мнении существует цвет, в мнении – сладкое, в мнении-горькое, в действительности же [существуют только] атомы и пустота»

Лекция №7. **Философия Сократа.**

Жизнь и судьба **Сократа** по работе Платона «Апология Сократа». Сократ и философия досократиков Сократ и софисты (Протагор). Что такое философия по Сократу: а) предмет философии; б) философия и знание (критерии знания); в) знание как премудрость; г) философия и любовь. Этика как наука о добродетельной («правильной») жизни. Логика и этика. Проблема обоснования нравственных норм в этике. 3). Логика Сократа. Метод Сократа: а) индукция и определение; б) майевтика и значение общих понятий; в) «ирония» и диалог; г) диалектика Сократа; д) «демонион» Сократа, возможности его истолкования. Богословие Сократа: а) отношение Сократа к греческой религии и вере; б) был ли Сократ монотеистом? Эстетика Сократа: а) онтологический статус красоты; б) космос как прекрасное Божие творение; в) красота и полезность. 6). Политика Сократа: а) государство и гражданское общество; б) гражданин и закон; в) законы гражданские и божественные. Значение Сократа в истории древнегреческой и европейской философии. Учение Сократа в оценке Гегеля и Ницше.

Материалы к лекции

Первоисточники

Протагор

«Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют».

«О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать (это): и неясность (вопроса) и краткость человеческой жизни».

Сократ:

«Сократ преступает закон, тщетно испытывая, то, что под землей, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду».

«...говорят есть какой-то Сократ, негоднейший человек, который развращает молодых людей. А когда спросят их, что он делает и чему учит, то они не

знают, что сказать, но чтобы скрыть затруднение, говорят то, что вообще принято говорить обо всех любителях мудрости: он, де, занимается тем, что в небесах и под землю, богов не признает, ложь выдает за истину».

«[Херэфонт] приехав однажды в Дельфы, дерзнул обратиться к оракулу с таким вопросом ... есть ли кто-нибудь на свете мудрее меня, и Пифия ему ответила, что никого нет мудрее».

«Итак, чтобы понять, изречение бога, мне казалось необходимым пойти ко всем, которые слывут знающими что-либо».

«... не мудростью могут они творить то, что они творят, а какой-то прирожденною способностью и в исступлении, подобно гадалеям и прорицателям».

«А на самом деле, о, мужи, мудрым-то оказывается бог, и этим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого».

«через эту службу богу пребываю я в крайней бедности».

«какой же человек, признавая божьих детей, не будет признавать богов?»

«Ведь никто же не знает ни того, что такое смерть, ни того, не есть ли она для человека величайшее из благ, а все боятся ее, как будто знают, наверное, что она есть величайшее из зол».

«Могу вас уверить, что так велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу. Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах ваших и деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше...».

«Началось у меня это с детства: вдруг - какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет».

«...кто, в самом деле, ратует за справедливость, тот, если ему и суждено уцелеть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен».

«...от смерти уйти нетрудно, о, мужи, а вот что гораздо труднее - уйти от нравственной порчи, потому, что она идет скорее, чем смерть».

«...с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти, и что боги не перестают заботиться о его делах...».

Семинар №2.**Философия Гераклита Учение о Логосе. Проблема бытия и небытия в философии Гераклита и Парменида. Философия Сократа, учение о благе, познании и истине.****(Часть. 1)****Вопросы**

1. Религиозно-философское учение Пифагора о числе. Число и мир.
2. Учение Гераклита о Логосе и огне.
3. Учение Гераклита о тождестве и различии противоположностей.
4. Проблема бытия и небытия в философии Парменида.
5. Апории Зенона.

Литература обязательная.

Тексты: Антология мировой философии. Т.1. Ч.1. М., 1969. С. 275-299; Или - *Электронная библиотека по философии*. Т.9. Антология мировой философии.

Учебная литература: *Асмус В.Ф.* Античная философия (любое издание, начиная – М., 1976). Главы I-II.

Дополнительная литература:

Для подготовки к семинарским занятиям могут быть использованы:

1) в качестве учебного пособия следующие книги: *Виндельбанд В.* История древней философии. Киев, 1995; *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1996. *Трубецкой С.Н.* История древней философии. М., 1997; *Трубецкой С.Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 2003; *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991; *Соколов В.В.* Историческое введение в философию. МГУ [М.], 2004.

2) статьи из Энциклопедий и Словарей: *Лосев А.Ф.* Гераклит. Парменид. Зенон Элейский. Пифагореизм // Философская Энциклопедия. (В 5 Т.) М., 1960-1970. Т.1.С.352-354. Т.2. С. 169-174. Т. 4. С.215-216, С.260-262; *Лосев А.Ф.* Словарь античной философии. М., 1995. [Элейская философия] С.5-10, [Пифагореизм] С.11-20; *Лебедев А.В.* Пифагор. Пифагореизм // Философский Энциклопедический Словарь. М., 1983. С.494-496.

3) дополнительные тексты Пифагора, Гераклита, Парменида, Зенона Элейского / Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. М., 1989; Античная философия (Фрагменты и свидетельства) М., 1940. С.21-23. 27-37. 46-50; *Маковельский А.О.* Досократики. Ч.1-III. Казань, 1914-1919.

4) специальные исследования: *Кессиди Ф.Х.* Гераклит. М., 1982. С.61-183; *Жмудь Л.Я.* Пифагор и его школа. М. 1990. С.30-55; *Доброхотов А.Л.* Учение досократиков о бытии. М., 1980.

(Часть 2.)**Философия Сократа, учение о благе, познании и истине.****Вопросы**

1. Общая характеристика философии софистов (Протагор)
2. Учение Сократа о значении познания для нравственной жизни.
3. Основные принципы теории познания Сократа. Этика и диалектика.
4. Учение Сократа о душе человека.
5. Жизнь и смерть по учению Сократа.
6. Учение Сократа о Боге и его отношении к традиционной религии греков.

Литература обязательная.

Тексты: Платон. Апология Сократа // Платон. Собр. соч. Т.1. М., 1994. С.70-96; Или – *Электронная библиотека по философии*. Т.9. Антология мировой философии.

Учебная литература: Асмус В.Ф. Античная литература (любое издание, начиная - М., 1976). Глава III. Сократ и сократовские школы.

Дополнительная литература:

Для подготовки к семинарским занятиям могут быть использованы:

1) в качестве учебного пособия следующие книги: Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995; Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1996; Трубецкой С.Н. История древней философии. М., 1997; Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2003; Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. Соколов В.В. Историческое введение в философию. МГУ [М.], 2004.

2) статьи из Энциклопедий и Словарей: Лосев А.Ф. Словарь античной философии. М., 1995. [Сократ] С.193-203.

3) дополнительные тексты по философии Сократа: Ксенофонт. Сократические соч. СПб., 1993. С.39-59, 60-64, 129-134, 162-188; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С.98-107.

4) специальные исследования: Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2003. С. 412-477; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. (Т.2) М., 1969.С.432-502; Кессиди Ф.Х. Сократ. Изд. 2-ое, доп. М., 1988.

Лекция №8.**Философия Платона. Учение Платона об идеях**

Основные вехи жизни Платона. Сочинения Платона. Диалог как философская и литературно-художественная форма сочинений Платона.

Была ли «система философии» у Платона? Что такое философия по Платону. К вопросу о характере философской терминологии у Платона. Красота и любовь в диалоге «Пир»; о значении темы любви для философии Платона. Учение Платона о Благе», «причина» и «цель». Учение Платона об идеях как основное учение платонизма. Отношение идеи к вещам. Учение Платона о бытии, небытии и «бывании». Проблема «материи», «пространства» (небытия) в философии Платона. Числа в философии Платона. Понимание идеи как «бытия», «силы», «блага», «единого», «предела». Истолкование «символа пещеры. («Государство» Кн. VII [514a -517c]). Религиозные воззрения Платона. Учение о Боге и мистериях.

Материалы к лекции. Первоисточники

идея - вещь - материя; бытие-бывание-небытие

«... для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» (Тим. 28a).

«... приходится признать, во-первых, что есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак не ощущаемая, но отданная на попечение мысли. Во-вторых, есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя - осязаемое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением. В-третьих, есть еще один род, а именно пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно» (Тим. 52a-b).

«... обозначив его как незримый, бесформенный (amorfon) и всевоспринимающий вид (eidos), чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый, мы не очень ошибемся» (Тим. 51b).

«Сущее, пространство и рождение являются, как три тройские начала, еще до происхождения неба» (Тим. 52d).

О Боге и творении мира

«Не видав и мысленно не постигнув в достаточной мере Бога, мы рисуем себе некоторое бессмертное существо, имеющее душу, имеющее и тело, причем они нераздельны на вечные времена. Впрочем, тут как угодно Богу, так пусть и будет и так считается». (Федр. 246d).

Лекция № 9.**Философия Платона. Учение о Едином. Космология Платона**

Поздняя трактовка учения об идеях в философии Платона. Учение о «Едином» и «ином» по диалогу «Парменид». Религиозно-философский статус Блага. Философско-богословская и космологическая проблематика диалога «Тимей». Учение Платона о Боге в диалоге «Тимей».и Учение о Боге-Отце и образце по диалогу «Тимей». Учение Платона об Уме. Учение Платона о Мировой душе и значение этого учения для истории философии. Бог и боги в философии Платона. Сотворение Вселенной по диалогу «Тимей». Время и вечность в философии Платона.

Материалы к лекции. Первоисточники

Благо как верховный принцип

«Это доставляющее истинность познаваемому и дающее силу познающему, называй идею блага, причину знания и истины, поскольку она познается умом. Ведь сколько ни прекрасны оба эти предмета – знание и истина, ты, предполагая другое еще прекраснее их, будешь предполагать справедливо..., оба эти предмета – знание и истину – признавать благовидными справедливо, а благом которое-нибудь из них несправедливо... Солнце... доставляет видимым предметам не только, думаю, способность быть видимыми, но и рождение, и возрастание, и пищу, а само не рождается... Так и благо, надобно сказать, доставляет познаваемым предметам не только способность быть познаваемыми, но и существовать и получать от него сущность, тогда как благо не есть сущность, но по достоинству и по силе стоит выше пределов сущности» (Гос. 508e -509 b).

« ... на пределах ведения идея блага едва созерцается; но, будучи предметом созерцания, дает право умозаключать, что она во всем причина всего правого и прекрасного, в видимом родившая свет и его господина, а в мыслимом сама госпожа, дающая истину и ум, и что желающий быть мудрым в делах частных и общественных должен видеть её» (Гос. 514a- 517b).

«Итак, если мы не в состоянии уловить благо одною идеею, то поймаем его тремя – красотой, соразмерностью и истиной...» (Фил. 65a).

«Считай, что познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие и существование, хотя само благо не есть существование, оно за пределами существования, превыше его достоинством и силой» (Гос. 509b5).

О Боге (Демиург, Ум, Душа) и творении мира

«Я Демиург и Отец вещей, и возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля» (Тим. 41a).

Об Уме

«Во Вселенной есть и огромное беспредельное, и достаточный предел, а наряду с ними – некая немаловажная причина, устанавливающая и устрояющая в порядке годы, времена года и месяцы. Эту причину было бы всего правильнее назвать мудростью и умом.... Следовательно, благодаря силе причины в природе Зевса содержится царственная душа и царственный ум... Ум относится к тому роду, который был назван причиной всех вещей» (Филеб 30 с-е)

Мировая душа

«И вот душа, простертая от центра до пределов неба и окутывающая небо по кругу извне, сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена. Притом тело неба родилось видимым, а душа невидимой, и как причастная рассуждению и гармонии, рожденная совершеннейшим из всего мыслимого и вечно пребывающего, она сама совершеннее всего рожденного» (Тим. 36е).

«Когда в полной движения и жизни Вселенной родивший ее Отец признал образ бессмертных богов, он возрадовался и в добром своем расположении придумал сделать ее еще более похожую на образец. Так как самый образец есть существо вечное, то и эту Вселенную вознамерился он сделать по возможности такую же. Но природа-то этого существа действительно вечная; а это свойство сообщить вполне существу рожденному было невозможно; так он придумал сотворить некоторый подвижный образ вечности, и вот, устрояя заодно небо, создает пребывающей в одном вечности вечный, восходящий в числе образ - то, что назвали мы временем. Ведь и дни и ночи, и месяцы и годы, которых до появления неба не было, - тогда вместе с установлением неба подготовил он и их рождение» (Тим. 37d) (Перевод Карпова. Соч. Платона. М., 1879. Ч.VI).

Семинар №3.

Учение Платона об идеях. Космология Платона.

Вопросы

1. Учение Платона об идеях и их отношении к вещам. Учение о «врожденных идеях».
2. Идея как «тождественное бытие», «причина», «цель», «сила», «благо», «предел».
3. Учение Платона о «материи», «пространстве» (или небытии).
4. Учение о Боге («Едином», «Благе») в философии Платона.

5. Космология Платона по диалогу «Тимей»: Демиург, творение мира и человека. Учение об Уме и Демиурге, пределе и беспредельном в «Филебе».
6. Учение Платона о Мировой душе.

Литература обязательная

Тексты

Платон. Тимей // Платон. Собр. соч. Т.3. М., 1994. С.432 [начиная с 28a] до – С.456 [включая 53b], далее – С.475 [начиная с 69b] до – С.478 [включая 53b], и С.494 [начиная с 87e] - 498 [включая 90e]; *Платон. Государство. Кн. VII* // Платон. Собр. соч. Т.3. М., 1994. С.295-298 [514a -517c]. Или – *Электронная библиотека по философии*. Т.9. Антология мировой философии.

Учебная литература. *Асмус В.Ф.* Античная философия (любое издание, начиная - М., 1976). Глава IV. Платон, 1-4.

Дополнительная литература:

Для подготовки к семинарским занятиям могут быть использованы:

- 1) в качестве учебного пособия следующие книги: *Виндельбанд В.* История древней философии. Киев, 1995; *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1996; *Трубецкой С.Н.* История древней философии. М., 1997; *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.
- 2) статьи из Энциклопедий и Словарей: *Лосев А.Ф.* Словарь античной философии. М., 1995. [Платон. Платонизм] С.21-79.
- 3) дополнительные тексты по философии Платона: *Платон. Парменид* // Платон. Собр. соч. Т.2. М., 1993. С.349 [начиная с 129a] до – С.357 [включая 135b], С.358 [начиная с 129a] до – С.412; Платон. *Пир* // Платон. Собр. соч. Т.2. М., 1993. С.81-134; Антология мировой философии. Т.1. Ч.1. М., 1969. С.370-383, 390-396.
- 4) специальные исследования: *Асмус В.Ф.* Платон. М., 1969; *Лосев А.Ф.* Критика платонизма у Аристотеля // *Лосев А.Ф.* Миф. Число. Сущность. М., 1994. С.527-712; *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т.2. Софисты-Сократ-Платон. М., 1969 и Т.3. Высокая классика. М., 1974; *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. *Асмус В.Ф.* Платон. М., 1969. *Васильева Т.В.* Поэтика античной философии. М., 2008. *Бородай Т.Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М., 2008.

Лекция № 10.

Философия Платона: учение о душе и познании.

Учение Платона о душе: состав души, ее происхождение и отношение к телу. Тема предсуществования души в философии Платона. Доказательства

бессмертия души в диалогах «Федон» и «Федр». Концепция воздаяния в философии Платона. Учение Платона об истине и ее значении для жизни человека. Теория знания Платона. О возможности различных толкований теории «вспоминания» у Платона. Априорный характер знания в философии Платона. Учение о знании по диалогам «Теэтет» и «Менон». Логика Платона. Диалектика как учение об истине.

Материалы к лекции.

Первоисточники

(о душе и познании истины)

«Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно» (Федр. 245с).

«Ведь каждое тело, движимое извне, - неодушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, - одушевлено, потому что такова природа души. Если это так и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна». (Федр. 245е).

«... всякая человеческая душа по своей природе бывала созерцательницей бытия, иначе она не вселилась бы в это живое существо» (Федр. 249е-250а).

«Раз душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно» (Мен. 81с).

А ведь найти знания в самом себе – это и значит припомнить, не так ли? (Мен. 85d).

О душе и познании умом истины

«Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда не воспет по достоинству. Она же вот какова (ведь надо наконец осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине): эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души - уму; на нее-то и направлен истинный род знания» (Федр. 247е).

О воплощении души в теле и таинствах

«...но душа никогда не выдавшая истины, не примет такого образа, ведь человек должен постигать [ее] в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино.. А это есть припоминание, того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала Богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем подлинным бытием. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божественен Бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда

посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным» (Федр. 249b-e).

Диалектика

«...возводить к единой идее, то что повсюду разрозненно, давая определение каждому, чтобы сделать ясным предмет поучения»; «способность разделять всё на виды, на естественные составные части» (Федр. 266d-e).

«Припоминать то, что там, на основании того, что есть здесь, нелегко любой душе: одни лишь короткое время созерцали тогда то, что там; другие, упав сюда, обратились под чужим воздействием к неправде и на свое несчастье забыли все священное, виденное ими раньше» (Федр. 245e).

«Для каждого из существующих предметов есть три ступени, с помощью которых образуется его познание, четвертая ступень – это само знание, пятой же должно считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие: итак, первое – это имя, второе – определение, третье – изображение, четвертое – знание» (Письмо VII . 342a-344d).

Лекция № 11.

Философия Платона: этика и политика.

Основные принципы понимания этики в философии Платона. Учение о добре и зле, свободе воли. Учение о добродетели, наказании и посмертной участи человека. Сравнительный анализ этики Платона и христианства. Теория государства у Платона: происхождение и сущность государства. Сословия и формы правления в государстве. Утопический проект «идеального государства» у Платона («Государство», «Законы»). Теория воспитания Платона. Академия после Платона. О влиянии философии Платона на развитие европейской философии.

Материалы к лекции

Первоисточники

(этика)

«Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом Бог, гораздо более, чем какой-либо человек, вопреки утверждению некоторых. Поэтому, кто хочет стать любезным Богу, непременно должен, насколько возможно, ему уподобиться» (Законы. 716c).

«Тогда как в природе вещей, друг мой, есть образцы (один божественный – образец счастья, другой – безбожный – образец страдания), люди, не видящие, что это так, по глупости не замечают, что одному они несправедливыми действиями уподобляются, а от другого отступают, а через

это, проводя жизнь, соответствующую тому, которому уподобляются, несут наказание».

«... мы должны употребить все усилия, чтобы приобщиться, пока мы живы, к добродетели и разуму, ибо прекрасна награда и надежда велика!» (Федон. 114e).

(о посмертном воздаянии)

«Когда умершие являются в то место, куда уводит каждого его гений, первым делом надо всеми чинится суд – над теми, кто прожил жизнь прекрасно и благочестиво, и над теми, кто жил иначе» (Федон. 113d).

«... [чистая] душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и как говорят о посвященных в таинства - впредь навеки поселяется среди богов» (Федон, 81a).

Семинар №4.

Учение Платона о душе. Этика и социология

Вопросы

1. Учение Платона о «занебесной области» (истине) и душе по диалогу «Федр».
2. Состав души, ее происхождение, отношение к телу и ее посмертная участь.
3. Доказательства бессмертия души в философии Платона.
4. Диалектика как теория познания.
5. Этика Платона. Благо, благочестие и смысл жизни.
6. Учение Платона о государстве. «Идеальное государство» Платона.

Литература обязательная

Тексты: Платон. Федр // Платон. Собр. соч. 4 т. М., 1993. Т.2. С. 152 (вторая речь Сократа) – 160; Или – *Электронная библиотека по философии*. Т.9. Антология мировой философии.

Учебная литература: Асмус В.Ф. Античная философия (любое издание, начиная - М., 1976). Глава IV. Платон, 6-7.

Дополнительная литература:

Для подготовки к семинарским занятиям могут быть использованы:

1) в качестве учебного пособия следующие книги: Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995; Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1996; Трубецкой С.Н. История древней философии. М., 1997;

Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.

2) статьи из Энциклопедий и Словарей: *Соловьев В.С.* Платон // Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 Т. СПб., [1911-1914]. Т. 10. С.453-479; *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 Т. СПб., [1911-1914]. Т. 9.С. 194-241; *Лосев А.Ф.* Словарь античной философии. М., 1995. [Платон. Платонизм] С.21-79.

3) дополнительные тексты по философии Платона: Антология мировой философии. Т.1. Ч.1. М., 1969. С. 383-391, 396-407.

4) специальные исследования: Асмус В.Ф. Платон. М., 1969; *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т.2. Софисты-Сократ-Платон. М., 1969 и Т.3. Высокая классика. М., 1974.

Лекция №12.

Философия Аристотеля. Метафизика. Учение о четырех причинах сущего.

Биография Аристотеля. Общая характеристика сочинений Аристотеля. Критика платонизма у Аристотеля («Метафизика» Кн. I, глава 9). Предмет философии и теологии по Аристотелю. Метафизика Аристотеля как учение о «первых причинах и началах» сущего. Учение об Уме. Учение Аристотеля о форме: понимание формы как причины, цели и действующей силы. Учение о возможности и действительности в связи с пониманием «энтелехии» в учении Платона. Проблема сущности (усии) в философии Аристотеля («Метафизика». Кн. VII). Многообразие значений сущности и учение о родах сущего. Первая и вторая сущность. Учение Аристотеля о материи (материя первая и вторая). Что такое «вещь» по Аристотелю?

Материалы к лекции. Первоисточники теология или первая философия

«... имеются три умозрительные учения: математика, учение о природе, учение о божественном [теология] (совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа), и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род [сущего]. Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук» (1064b).

«... если есть некоторая неподвижная сущность, то она первее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее – что оно такое и каково все присущее ему как сущему».

(Met. E1026a 28-34)

«Ибо наиболее божественная наука, также и наиболее ценима. А таковой может быть только одна эта – в двойном смысле. А именно: божественна та из наук, которой скорее всего мог бы обладать Бог, и точно также божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой науке подходит и то и другое. Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть только или больше всего у Бога. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной» (Met. A983a5).

«...как самую главную и главенствующую науку, которой все другие науки, рабыни, не смеют прекословить, следовало бы называть мудростью, науку о цели (ибо ради них существует другое). А поскольку мудрость была определена как наука о первых причинах и о том, что наиболее достойно познания, мудростью надо бы признать науку о сущности» (Met. B996b12) (см. Met. K1059a18-1061b19).

«Верно также и то, что философия называется знанием об истине» (Met. (a), 993b20) С. 94.

четыре причины сущего (бытия); форма и материя

«...формой я называю суть бытия каждой вещи и первую сущность».

«Причина в одном смысле обозначает входящий в состав вещи (материал), из которого вещь возникает... В другом смысле так называемая форма и образец, иначе говоря - понятие сути бытия, и (более общие) роды этого понятия, ... а также части, входящие в состав (такого) понятия. Далее, причина, это источник, откуда берет первое свое начало изменения или успокоение.. и вообще то, что делает, есть причина того, что делается, и то, что изменяет - причина того, что изменяется. Кроме того, о причине говорится в смысле цели; а цель, это - то, ради чего» (Пер. А.В.Кубицкого. Метафизика. 1013 a25-35).

«Материя же сама по себе не познается».

«... материя выявляется через отрицание [формы]» (1058a20).

«И справедливо утверждают, что душа есть место (topos) форм; только не вся душа, а мыслящая и не в действительности (entelecheia), а в возможности состоит из форм» (429a25).

«... существующее в возможности и существующее в действительности в известном смысле – одно, так что здесь нет ни никакой другой причины единства, кроме разве того, что оказывается вызвавшим движение из состояния возможности в состояние действительности» (Met. VIII 6, 1045b20)

о сущем или бытии

«О сущем и не-сущем говорится, во-первых, в соответствии с видами категорий, во-вторых, как о сущем и не-сущем в возможности и действительности применительно к этим категориям и к тому, что им противоположное, в-третьих в самом основном смысле сущее – это истинное или ложное, что имеет место у вещей через связывание и разъединение, так что истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное связанным...» (Метафизика IX 10, 1051a34 – 1051b5).

«Бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие» (Мет. 1017a 20-25).

««быть» ничего не значит помимо сути вещи» 1054a 19

(основоположение Аристотеля)

«одно и то же может вместе быть и сущим и не-сущим, но только не в одном и том же отношении» 1009a 34

«..говорить, что сущее есть, а не-сущее не есть, - значит говорить истинно» 1011b 26 (не-сущее «оно есть – не в прямом смысле» С.193)

С.119 «Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе» 1003a 22 (С.119)

«...невозможно, чтобы одно и то же в одно и тоже время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» 1005 b 20 +С.141

Ложное и истинное не находится в вещах..С.187

Лекция №13.**Философия Аристотеля: теория знания**

Учение о Боге в философии Аристотеля («Метафизика». Кн. XII, главы 6-10). Классификация наук. Теория знания Аристотеля; учение о категориях. Ощущения и ум как основные формы познания. Общая характеристика логики Аристотеля: законы логики, дедуктивные и индуктивные умозаключения, учение о силлогизме, доказательство и опровержение. Логика и диалектика Аристотеля.

Материалы к лекции

Первоисточники

высшее основоположение логики

«Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле ...». (1005 b 20)

«Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе» 1003a 22 (С.119)

«... ум – форма форм, ощущение же – форма ощущаемого» (432a1).

«Если помимо единичных вещей ничего не существует, то надо полагать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все воспринимается чувствами, и нет знания ни о чем, если только не подразумевать под знанием чувственное восприятие» (999b).

Ложное и истинное не находится в вещах..С.187

О Боге

« И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума – жизнь, а Бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что Бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть Бог».

«Поскольку ... постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью».

«... а так как помимо пространственного движения мирового целого, движения, которое как мы полагаем, вызвано первой и неподвижной сущностью, мы видим другие пространственные движения – вечные движения планет... - то необходимо, чтобы и каждое из этих движений вызывалось самой по себе неподвижной и вечной сущностью».

(Текст «Метафизики» приводится по изданию – Аристотель. Собрание сочинений в четырех томах (М., 1975. Т.1. С.63-367), в котором пер. А.В.Кубицкого («Метафизика». М.-Л., 1934) был подвергнут *значительной и не всегда оправданной переработке*).

Семинар №5.

Метафизика Аристотеля: учение о бытии и познании

Вопросы

1. Учение Аристотеля о «первых причинах и началах» сущего.

2. Учение о «форме», материи «первой» и «последней», «возможности и действительности».
3. Основные принципы теории познания Аристотеля. Учение о «категориях».
4. Общая характеристика логики Аристотеля.
5. Философское и религиозно-нравственное учение Аристотеля о Боге
6. Классификация наук по Аристотелю.

Литература обязательная

Тексты: *Аристотель* Метафизика. Кн. V, главы 1-2, 4, 7-8, 12; Кн. XII, главы 7 // *Аристотель*. Собр. соч. М., 1975. Т.1; Или – *Электронная библиотека по философии*. Т.9. Антология мировой философии.

Учебная литература: *Асмус В.Ф.* Античная философия (любое издание, начиная - М., 1976). Глава V. Аристотель. 1-5.

Дополнительная литература:

Для подготовки к семинарским занятиям могут быть использованы:

1) в качестве учебного пособия следующие книги: *Виндельбанд В.* История древней философии. Киев, 1995; *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1996; *Трубецкой С.Н.* История древней философии. М., 1997; *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.

2) статьи из Энциклопедий и Словарей: *Лебедев А.В.* Аристотелизм. Аристотель // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С.33-38.

3) дополнительные тексты по философии Аристотеля: *Аристотель* Метафизика. Кн. VII, главы 3-5, 8-13, 16-17 // *Аристотель*. Собр. соч. М., 1975. Т.1.

4) специальные исследования: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975; *Чанышев А.Н.* Аристотель. М., 1981.

Лекция №14

Философия Аристотеля: учение о природе (физика); учение о душе (психология);

Физика Аристотеля. Учение о пространстве и времени и движении. Аристотелевская концепция вечности «неба». Учение **Аристотеля** о душе и теле («О душе». Книга II). Душа как «энтелехия». Состав души (разумная душа [ум и рассудок] и неразумная душа [аффекты и питание]) О душе растений, животных и человека. Структура человеческого ума. О пассивном и активном интеллекте (уме) и их соотношении в концепции Аристотеля. О божественном мышлении как тождестве мыслимого и мыслящего. Время и душа в учении Аристотеля. Проблема бессмертия души в философии

Аристотеля. Сравнительный анализ учений о бессмертии души Платона и Аристотеля

Материалы к лекции

Первоисточники:

Космология и физика

Небо в своей целокупности не возникло и не может уничтожиться (вопреки тому, что утверждают о нем некоторые ,... оно... одно и вечно... его полный жизненный век не имеет ни начала, ни конца. но содержит и объемлет в себебесконечное время» (О небе, 283b).

Душа, ум и тело

« ... душа есть некоторая энтелехия и смысл того, что обладает возможностью быть таким [одушевленным существом]» (414a25).

«... душа есть начало и причина живого тела» (415b7).

«...способность ощущения невозможна без тела, ум же существует отдельно от него» (429b5).

ум – «будучи некоторой сущностью, появляется внутри [души] и не разрушается»

«Ум же, есть, пожалуй, нечто более божественное и ничему не подверженное» Но размышление, память любовь, и прочее «это состояния не ума, а того существа, который им обладает»

«никакие свойства [души] не телесны» 334a14 (О возникновении и уничтожении).

«у бестелесного мыслящее и мыслимое одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительное познаваемое – одно и то же. (мышление ποειν и рассудок как διανοια или dia-noia)

«Ум есть форма форм (432a2, 432b26. 433a2.433a9.433a13-14. 433a20)

«...способность ощущения невозможна без тела, ум же существует отдельно от него» (429b5).

«если по природе ничто не способно считать, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве только то, что в каком-нибудь смысле является временем» (223a25-27)

Лекция №15

Философия Аристотеля: этика и социология

Этика Аристотеля: учение о благе и добродетели. «Середина» как признак добродетели. Добродетели «этические» (нравственные) и «дианоэтические» (интеллектуальные). Учение Аристотеля о «политической» природе человека. Сущность и происхождение государства по Аристотелю. Формы правления и проблема «идеального государства» в философии Аристотеля (Политика. Кн. VII-VIII). Эстетика Аристотеля. Общая характеристика экономической теории Аристотеля. Сравнительный анализ классификации наук у Платона и Аристотеля. Место аристотелизма в истории древнегреческой философии. Сравнительный анализ учений о Боге в философии Сократа, Платона и Аристотеля. Проблема универсалий в философии Сократа, Платона и Аристотеля. Аристотелизм в его отношении к христианству.

Материалы к лекции

Первоисточники

этика

«...человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели...» (109a17).

«Итак, добродетель – преднамеренное (сознательное) приобретенное качество души, состоящее в субъективной середине и определенное разумом, и притом определенное так, как бы ее определил благоразумный человек, середина двух зол – избытка и недостатка. Сверх того, она и потому середина, что порок переступает границу должного в аффектах и действиях – то по отношению к избытку, то по отношению к недостатку; добродетель же находит и избирает середину».

человек и государство

«...человек по природе своей – существо политическое: кто живет в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств, вне государства, тот или сверхчеловек, или существо, недоразвитое в нравственном отношении».

«Из всего сказанного следует, что государство продукт естественного развития и что человек по природе своей – существо политическое».

«... государство возникает ради потребностей жизни, но существует ради благой жизни».

«Природа государства стоит впереди природы семьи и индивида: необходимо, чтобы целое предшествовало своей части».

«Отклонения от указанных правильных форм государственного устройства следующие: отклонение от царской власти – тирания, от аристократии – олигархия, от политики – демократия».

Семинар №6

Философия Аристотеля учение о душе, этика и социология

Вопросы

1. Учение Аристотеля о душе и теле по работе «О душе» (Кн. II).
2. Учение Аристотеля об уме по работе «О душе».
3. Этика Аристотеля. Свобода воли и нравственность. Учение о благе и добродетелях.
4. Учение Аристотеля о человеке как «существе политическом».
5. Происхождение государства и учение о формах правления по Аристотелю.

Литература обязательная

Тексты: *Аристотель. О душе* // *Аристотель. Собр. соч. в 4 т. М., 1975. Т.1. С.394-408 (Кн. II, главы 1-6), С. 433-444 (Кн. III, главы 4-10); Аристотель. Никомахова этика* // *Аристотель. Собр. соч. в 4 т. М., 1983. Т.4. С.78-94; Аристотель. Политика.* // *Аристотель. Собр. соч. в 4 т. М., 1983. Т.4. С.376-402 (Кн. I); Или – Электронная библиотека по философии. Т.9. Антология мировой философии.*

Учебная литература: *Асмус В.Ф. Античная философия (любое издание, начиная – М., 1976). Глава V. Аристотель. 6, 9-12.*

Дополнительная литература:

Для подготовки к семинарским занятиям могут быть использованы:

1) в качестве учебного пособия следующие книги: *Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995; Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1996; Трубецкой С.Н. История древней философии. М., 1997; Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.*

2) статьи из Энциклопедий и Словарей: *Асмус В., Ахманов А. Аристотель // Философская Энциклопедия. В 5 т. М., 1960. Т.1. С.90-95; Шичалин Ю.А. Аристотель // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т.III. С.242-254.*

3) дополнительные тексты по философии Аристотеля: *Аристотель. Политика.* // *Аристотель. Собр. соч. в 4 т. М., 1983. Т.4. С.486-525 (Кн. IV), С. 588-641 (Кн. 7-8).*

4) специальные исследования: *Ахманов А. С. Логическое учение Аристотеля. М., 1960; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975; Чанышев А.Н. Аристотель. М., 1981.*

Лекция №16
Греческий и римский стоицизм. Философия Эпикура.
Античный скептицизм

Основные источники по философии стоицизма. Предмет философии в стоицизме. Логика и риторика. Учение о критерии (теория познания). Диалектика стоиков. Физика стоиков. Этика стоиков как учение о «благой жизни»; «природные» основы этики. Учение стоиков о «страстях» (удовольствии, вожделении, печали и страхе). Учение стоиков о судьбе. «Мудрец» - в философии стоицизма. Проблема свободы воли в стоицизме. Общая характеристика позднего стоицизма (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий). Стоицизм и раннехристианская философия. Общая характеристика философии Эпикура. Тит Лукреций Кар и его соч. «О природе вещей». Философия скептицизма. Общая характеристика учений скептиков о «тропах» (аргументах). Характеристика литературной и философской деятельности Цицерона. Общая характеристика основных школ неоплатонизма

Лекция №17
Римско-эллинистическая философия.
Философия Плотина

Общая характеристика римского стоицизма. Источники и исследования по неоплатонизму. Основные школы неоплатонизма. Три «ипостаси» и три «природы» в философии **Плотина** («О трех началах, или субстанциях» [5,1.]). Учение Плотина о благе («О благе или Едином» [VI, 9.]). Теория идей Плотина и учение о материи («Об Уме, идеях и о сущем» [V,9]); «О материи» (II,4). Учение Плотина о «эманации». Антропология, учение о свободе воли и «экстазе». («О воле и свободе Первоединого» (6,8). Общая характеристика соч. Прокла «Первоосновы теологии». Толкования учений Платона о Едином, Уме и Душе в работе Прокла «Платоновская теология». Истолкование Порфирием «Категорий» Аристотеля и их значение для судеб средневековой философии.

Материалы к лекции

Первоисточники

Единое или Первоединое

«Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все – его...» (V 2, 1).

«Что же такое [Единое]? Потенция всех вещей. Если бы ее не было бы, то и все не существовало бы, и не существовал бы и Ум, первая и всеобъемлющая жизнь» (III. 8, 10).

«(Единое) не вне нас находится, а всегда при нас, только нами не замечается; люди сами становятся вне его и отлучаются от него в той же мере, как и от самих себя, и, понятно не могут достигнуть того, от чего убегают, как не могут обрести истинно-сущее, потеряв себя» (VI, 9).

«Природа Единого по отношению ко всему существующему - порождающая (genetike) поэтому оно не что-либо из существующего. К нему неприменимы категории субстанции, качества, количества; оно не ум, не душа, не движущееся, не покоящееся, не в месте и не во времени; оно пребывает лишь в себе – в своем единственном виде (monoeides), а вернее - без вида (aneideos), ибо оно прежде всякого вида...» (VI, 9).

«Отчего и как это происходит, что души забывают Бога – своего Отца? ... Причина постигнутого их зла лежит в них самих - в их дерзостно осуществившемся желании рождения, в их изначальном стремлении к инобытию и обособлению, в их замысле ни от кого не зависеть, а быть и жить по своей воле, от себя и для себя» (V, 1).

Мировая душа

«... Душа, низойдя в эту громадную инертную массу, придала ему движение и жизнь бессмертную, неиссякаемую, и превратила ее в мир, который, будучи вечно движим ее разумной силой, стал живым вседвлюющим существом. Как бы поселившись в мире, проникнув его своими животворными силами, душа сообщила ему смысл, ценность и красоту, тогда как без души все это было и есть только труп, земля да вода, или даже нечто худшее - темная бездна вещества и какое-то небытие - нечто такое, чего даже боги ужасаются, по выражению поэта [Гомер. Илиада XX 64-65]» (V, 1).

«В самом деле, как ни высоко признанное нами выше достоинство души, она есть лишь образ Ума; как выговариваемое вслух слово есть образ внутреннего слова души, так и душа есть выговоренное слово Ума или его осуществленная вовне энергия» (V, 1).

«Душа есть субстанция исходящая из Ума» (V, 1).

Ум

«Ум сообщает душе высшую степень божественности, как тем, что производит ее, так и тем, что всегда присущ ей, потому что между ними нет вовсе никакого разделения; есть только различие сущностей» (V, 1).

«...Ум есть вместе и сущее, или мыслимое, и мыслящее. Он есть Ум, насколько мыслит, и сущее, насколько он также и мыслимое» (V, 1).

«.. и Ум желает быть единым, но все же он не само Единое, а только образ Единого... Прежде ума, следовательно, стоит само Единое – дивное,

непостижимое, о котором нельзя даже говорить, что оно есть, дабы не возникла мысль, что Единое предикат чего-то другого...»(VI, 9).

О мире

«Мир всегда есть, и всегда был раньше и всегда будет» (О мире. I, 1)

познание Единого /«экстаз»/

«Чтобы узреть Первоединого, нужно войти в самую глубь собственной души, как бы во внутреннее святилище храма, и, отрешившись от всего, вознесшись превыше всего, в полнейшем покое молчаливо ожидать, пока не предстанут созерцанию сперва образы как бы внешние или отраженные (то есть душа и Ум), а за ними и образ внутреннейший, первичный, первосветящий (то есть единый, абсолютно первый)» (V, 1).

«Чтобы созерцать начало и Единое, следует в самом себе найти начало, самому из многого стать единым; другими словами, став всецело умом, вверив душу Уму... надо созерцать Единое только умственными очами...» (VI, 9).

Диалектика, это «способность давать в логосе [мысленное и словесное] определение каждой вещи.... отказавшись от блуждания в области чувственного, она утверждается в области умопостигаемого. Она пользуется Платоновым делением для различения идей, равно как и для определения смысловой единичности, пользуется им, далее, для [установления] первых родов [сущего], мысленно сочетая их, пока не пройдет всю область умопостигаемого, и снова расчлняя их, пока не дойдет до первоначала» (Пер. А.Ф.Лосева; I 3, 4-5).

Семинар №7 **Философия Плотина**

Вопросы

1. Общая характеристика философии неоплатонизма. Неоплатонизм и христианство.
2. Учение Плотина о Едином, Уме и Мировой душе как «ипостасях».
3. Учение Плотина об идеях.
4. Учение Плотина о душе человека и смысле жизни.
5. Этика Плотина.
6. Общая характеристика римского стоицизма (Сенека и Марк Аврелий).

Литература обязательная

Тексты: *Плотин. О трех первых началах или субстанциях (V 1). Каким образом происходит от Первого начала то, что после него, и о Первоедином (V 4). О Благе или Едином (VI 9.) // Плотин. Сочинения.*

СПб., 1995. С.52-69, 93-96, 275-293; Или – *Электронная библиотека по философии*. Т.9. Антология мировой философии.

Учебная литература: *Асмус В.Ф.* Античная философия (любое издание, начиная – М., 1976). Глава XII.

Дополнительная литература:

Для подготовки к семинарским занятиям могут быть использованы:

1) в качестве учебного пособия следующие книги: *Виндельбанд В.* История древней философии. Киев, 1995; *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1996; *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.

2) статьи из Энциклопедий и Словарей: *Лосев А.Ф.* Плотин // Философская Энциклопедия. В 5 т. М., 1967. Т.4. С. 275-278; *Лосев А.Ф.* Словарь античной философии. М., 1995. [Неоплатонизм] С.118-143.

3) дополнительные тексты по философии неоплатонизма: *Плотин О воле и свободе Первоединого.* // *Плотин.* Избранные трактаты. (Пер. Г.В. Малеванского). М., 1994. Т.1. С.9-26, С.60-62. Т.2. 97-126. С.127-142.

4) специальные исследования: *Блонский П.П.* Философия Плотина. М., 1918 (есть совр. переиздание); *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980; *Берестов И.В.* Свобода в философии Плотина.СПб., 2008

МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФИИ

(из работ А.Т.Казаряна)

ВЕРА И ЗНАНИЕ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Вера в философии. Вера как необходимый элемент познания и практического действия эпизодически обсуждается уже в античной философии. С утверждением в древнем мире христианства она становится неизменным предметом философских исследований в качестве одного из основных феноменов жизни. С этих пор вопросы о природе веры, об отношении веры к разуму и знанию, о значении веры для нравственности, месте веры в философии и науке принадлежат к числу тех, решение которых составляет задачу каждой исторической эпохи. В философском рассмотрении веры принято исходить из двойственной природы веры, разделения ее на веру религиозную и нерелигиозную. Дальнейшее деление нерелигиозной веры связано с отношением веры к родам сущего. В зависимости от контекста говорят о вере в существование внешнего мира, души, нравственных ценностей, истины; вере в будущее, в историческое предназначение народа; о философской вере, вере в науку и искусстве; о вере как социально-психологическом феномене и т.д.

Положение философии по отношению к религиозной вере обусловлено внутренней связью философии с религией и верой. Со свойственным ей универсализмом философия пытается решить двуединую задачу: 1) понять веру из отношения человека к миру и Богу и 2) найти определение веры вообще и ее частных форм. Эта общая постановка вопроса о вере не предопределяет положительного или отрицательного ответа о Боге, религиозный или атеистический характер философии. Определяющим в философии, как и в самой жизни, остается отношение человека к Богу, характер его веры, который и находит свое выражение в конкретном философском учении о Боге и вере. Вместе с тем, существенным для постановки проблемы религиозной веры в философии является то обстоятельство, что эта проблема исторически и теоретически связана с христианской философией и первоначально относится только к христианской вере. Эта связь между возникновением истинной веры в христианстве и попытками осмыслить ее из сложившихся уже в античной философии традиций философствования определяет специфический горизонт обсуждения проблемы веры в европейской философии.

Вера в античной философии. Термин вера в древнегреческой философии практически не имеет религиозного значения. Под верой древние философы имели в виду знание вероятное, - мнение. Поэтому такое знание ценилось не высоко.

Незыблемую основу древнегреческого и древнеримского понимания религии составляли связанные между собой и предполагающие друг друга - благочестие и богопочитание. С одной стороны, в античной религии благочестие выражалось в исполнении культа и религиозных предписаний, в

основе которых было богопочитание, с другой, богопочитание было выражением благочестия, а благочестивый человек противопоставлялся нечестивому, атеисту (или безбожнику), тому, кто не признавал богов вообще, или же как в Древней Греции верил в «чужих» и не почитал «своих» богов.

Полное отсутствие какой-либо догматики, теоретического учения о Боге, отклонение от которого, могло бы стать причиной споров о вере, ее правильного или неправильного понимания и толкования, переводит проблему веры, рассматриваемую применительно к античности, в плоскость сугубо практического исполнения или неисполнения религиозных предписаний, касающихся культа и жизни. И поскольку только этим участием в культе и исполнением божественного закона определяется в античности принадлежность или непринадлежность человека к религии, то вполне объяснимо, что в античной философии, несмотря на постоянный интерес к религиозным таинствам и многочисленные попытки создать учение о Боге, проблематика религиозной веры, в отличие от веры-мнения в учении о познании, не имела самостоятельного значения. В античности складывается модель философского понимания Бога, получившая позднее нарицательное имя «Бога философов», основу которой составляет умозрительное знание о Боге. Хотя такого рода знание могло предполагать веру, но только как убежденность в истинности самого знания.

В философии *Платона* вопрос о вере обсуждается в нескольких диалогах и в связи с разными проблемами. В диалоге «Горгий» тема отношения веры и знания возникает в связи с проблемой красноречия и убеждения. Как на существенное отличие веры от знания, указывается, что вера бывает истинной и ложной, а знание – нет (454d), и соответственно, возможна «вера без знания» и вера – «дающее знание» (454e). В диалоге «Федр» Платон, рассматривая тему «уподобления» богу, затрагивает проблематику, которая, казалось бы, имеет непосредственное отношение к вере, однако термин «вера» здесь не используется. Платон пишет, что «уподобиться богу – значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым» (176b); но чтобы «стать разумно справедливым», необходимо знание, мудрость, в то время как быть «разумно благочестивым» означает принимать участие в таинствах, в религиозном культе. При этом, согласно Платону, который признает предсуществование души и учит о познании как воспоминании, мудрость человеческая невозможна без «совершенных таинств», свидетелями которых душа уже была на небе. Человек, считает Платон, становится подлинно совершенным только в познании божественной мудрости и «посвящаемый в совершенные таинства» (249e).

В диалоге «Тимей», противопоставляя истинно сущее, бытие, - «рождению», миру временному и изменчивому, Платон формулирует знаменательную пропорцию, объясняющую его отношение к вере, он пишет: «Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере» (29c4). В «Государстве» соответственно разделению мира на высший

умопостигаемый и низший чувственно-воспринимаемый, Платон различает четыре «состояния» в душе, которые представляют собой лестницу познания от высшей ступени - к низшей. Платон пишет: «на высшей ступени – разум, на второй - рассудок, третье место уделит – вере, а последнее – уподоблению... (511e). В этой лестнице познания или состояний души, ориентированной на истину, вера-мнение занимает подчиненное место и соответствует знанию, основанному на одних чувственных восприятиях вещей.

Традицию толкования веры как мнения продолжал *Аристотель*; в «*Метафизике*», обсуждая тему воображения, он связывал с ним мнение, а с мнением веру, считал, что всякому «мнению сопутствует вера, а вере – убеждение, - убеждению же – разумное основание» (428a20-25), из чего следует, что вере он уделял весьма скромное место в учении о познании, основу которого составляло мышление. Во «*Второй Аналитике*» Аристотель решает важный вопрос относительно природы предположений и аксиом (или первых начал сущего), которые могли бы пониматься как принятые на веру без доказательства. Однако понимая, что первые начала не могут быть доказаны (по причине уходящего в бесконечность ряда доказательств), т.е. они являются, строго говоря, беспредпосылочными, Аристотель обоснование начал сводил к «неопосредственному силлогистическому» знанию (72a18-20) или, иначе говоря, - к интеллектуальной интуиции, имея в виду то обстоятельство, что истинность избранных им начал будет обоснована из того целостного философского учения, которое будет опираться на эти начала.

АТЕИЗМ – отрицание Бога, безбожие (от греч. ἀθεος – отвергающий богов, лишенный Божества, безбожник); с правосл.-богословской точки зрения - неверие в Бога Иисуса Христа и отрицание Его существования; связанная с этим отрицанием абсолютизация тварных сил мира (стихий, природы, человека) и присвоение им божественных свойств; отрицание Божественного Промысла и жизни вечной в Царстве Божиим. Многообразие исторических форм безбожия и сопутствующих ему явлений затрудняет классификацию атеизма, которая остается неразработанной и в современном религиоведении, проникнутом духом позитивизма в своих исходных установках и методологии. К числу объективных причин, препятствующих построению научной классификации атеизма, следует отнести: 1) отсутствие у а. (взятого в чистом виде) какого-либо положительного учения; основу атеизма, в полном соответствии с этимологией этого слова, составляет отрицание Бога; но и само отрицание атеизм не может логически обосновать, оказываясь перед парадоксальной и логически неразрешимой задачей - доказать несуществование Бога; 2) соединение этого отрицания с самыми разнообразными, а иногда противоположными философскими теориями - с материализмом и идеализмом, пессимизмом и оптимизмом, гуманизмом и

антигуманизмом, верой в науку и критикой ее, социальным утопизмом и неверием в социальную справедливость; как следствие – перемещение центра тяжести с отрицания Бога на то или иное конкретное учение; 3) понимание «атеизма» (или безбожия) из определенной религиозной традиции (будь то язычество, иудаизм, и т.д.), требующее признания атеистами всех, кто придерживается иных религиозных воззрений и исповедует другого Бога или богов.

Противопоставление атеизма теизму имеет смысл только в том случае, если под теизмом имеется в виду вера в Бога, а не разновидность религиозно-философского направления. Самая общая классификация атеизма предполагает разделение его на следующие типы по феноменологическому и социологическому основанию: на 1) *а. индивидуально-личностный* и 2) *а. групповой* или коллективный; по принадлежности к теоретической или практической деятельности: на 1) *а. теоретический* (по преимуществу, – философский); и 2) *а. практический* (выражающийся в отрицании Бога и Церкви в действиях одного человека или группы и т.н. «государственный а.», с его законодательной системой и правовой практикой): в свою очередь, практический а. может быть разделен на *пассивный а.* (неприятие веры, отрицание Бога, Церкви и св. тайн) и *активный а.* (борьба с верой и Церковью).

Парадокс теоретического атеизма заключается в том, что, ставя религиозный вопрос, существует ли Бог, он пытается найти ответ в философии. Но способна ли философия сама по себе, вне отношения к религии разрешить эту проблему? Религиозная философия отвечает на этот вопрос утвердительно, потому что она опирается на веру в Бога и опыт религиозной жизни, безрелигиозная философия, в лучшем случае, выносит этот вопрос за рамки философии, полагая его предметом веры и частным делом совести, в худшем, - занимает позицию безбожия, отрицания истины бытия Бога и религии.

І В Св. Писании безбожие рассматривается в нескольких аспектах, понимание которых проясняет истоки и суть атеизма, и связанных с ним теоретических и исторических проблем. В **Ветхом Завете** сам термин «безбожник» употребляется крайне редко (2 Мак. 4, 13; 3 Мак. 2, 2), функции его несет слово «нечестивый» (*gasa*), противоположное по смыслу понятию «благочестивый». Непосредственное отношение к теме безбожия и богоотрицания имеет стих: «Сказал безумец в сердце своем: «нет Бога»» (Пс. 13.1), в котором «безумец» означает человека нечестивого и грешного, а потому, по словам ап. Павла, «человека беззакония», нарушающего божественный и земной закон, не имеющего страха Божия (Пс. 35), хулящего имя Божие («... люди безумные хулят имя Твое». Пс. 73.18), отрицающего Бога в помыслах своих: «В надмении своем нечестивый пренебрегает Господа: «не взыщет»; во всех помыслах его: «нет Бога» (Пс. 9.25). В тесной связи с отрицанием Бога, в **Ветхом Завете** безбожием считается отступничество и измена своему Богу («...не хотим мы знать

путей Твоих». Иов 21. 14), сотворение себе новых богов и поклонение им («Может ли человек сделать себе богов, которые, впрочем, не боги?» Иер. 16.20) и вообще представления «язычников» о богах (Пс. 113. 10-16). Этот мотив отступничества от истинного Бога или незнания Его в границах земного исторического времени подчеркивается в **Новом Завете** ап. Павлом в качестве основной черты безбожия; апостол языков упрекает в безбожии - исповедующих многобожие, - язычников: «вы были в то время без Христа... безбожники (ἄθεοι) в мире» (Еф 2.12.). Столь же значимы и существенны пророческие слова ап. Павла об «отступлении» в конце времен (2 Фес. 2, 3), объясняющие безбожие как приуготовление путей для антихриста; в них безбожие рассматривается в виде зримых знаков пришествия антихриста: «...ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели...». Следствием этого «отступления» станет осуждение безбожников «... да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду» (2 Фес. 2, 12). Называя антихриста «беззаконником», «человеком греха», ап. Павел раскрывает религиозно-онтологическую и нравственную суть безбожия, различающегося лишь мерой – от средоточия всего греха, зла и лукавства «по действию сатаны» у антихриста, - до неверия в истину «для своего спасения» у обыкновенного безбожника.

С распространением благой вести о Христе вопрос о «безбожии» становится одним из самых острых в спорах христиан с иудеями и язычниками. Неоплатонику Порфирию приписывают весьма характерное для язычника высказывание о христианах: «Они – нечестивые безбожники, отвергнувшие отечественных богов, благодаря которым держится всякий народ и всякое государство...» (U. von Wilamowitz-Möllendorf. Ein Bruchstück... S.101). Обсуждение этого вопроса занимает важное место в сочинениях христианских апологетов. *Иустин* (I Apol. 13, 1) и *Афинагор* (Πρὸς ἑβραῖα περὶ τῶν χριστιανῶν Apol. 10.1) опровергают существующие среди язычников и иудеев представления о христианах как безбожниках и обвиняют в безбожии язычников, в том числе, многих эллинских поэтов и философов; *Феофил* (Ad. Avtol. III. 7-8), считает безбожным и демоническим само религиозное миропонимание греков, в котором или вообще отрицается личное бытие Бога, или же признание богов сопровождается постыдными рассказами о их распутстве и коварстве, *Татиан* (Orat. 23), возмущается безнравственностью язычников, их любовью к зрелищам «безбожных и преступных действий». *Тертуллиан* в своем апологетическом сочинении пишет о «суеверии» и «безбожии» язычников (Ad nationes. I. 10) и высмеивает их религиозные представления. Иустину, который писал, что «... все безбожны одни в глазах других; потому что не одно то же почитают» (Apol. I. 24. С. 294), принадлежит важное теоретическое положение, высказанное им, по-видимому, впервые в раннехристианской литературе, и позволяющее объяснить, почему безбожием в мире именуют не только отрицание Бога вообще, но и веру в других, неистинных богов. Свт. *Афанасий Великий* в «Слове о воплощении Бога Слова...» пишет, что

Спаситель пришел на землю ради обновления человека, когда «... идолобесие и безбожие овладели вселенною, и сокрыто стало ведение о Боге...» (Т.1. 2, 15. С.208), а в «Слове против язычников» изобличает «языческое и идольское безбожие» (С.187), усматривая его в созданных язычниками нелепых, противоречивых представлениях о богах и формах их почитания. *Бл. Августин* в соч. «Об истинной религии» подвергает критике заблуждения манихеев и язычников, противопоставляет их воззрениям – христианство, истинную религию; в соч. «О граде Божием» он осуждает демоническое мировоззрение язычников, их многобожие и антропоморфные представления о жизни богов.

II. Древнегреческий атеизм, возникший в связи с отрицанием греческих богов, культа и мистерий, не представляет собой единой традиции, - даже принадлежащие к одному направлению *Демокрит*, *Эпикур* и их римский последователь *Лукреций*, дающие немало оснований для того, чтобы их считать атеистами, связаны между собой не столько особым пониманием богов и отрицательным отношением к религиозному культу, сколько общностью атомистических представлений о природе. В эпоху классики и эллинизма учения атеизма возникают и исчезают на фоне постепенно разрушающейся античной мифологии, соперничества религии и культуры, знакомства с иными религиями и чужеземными культами.

Значительная роль в обмирщении религии и мифологии принадлежит поэзии, которая перевела античную мифологию на язык художественной литературы и театра, смешала ее с вымыслом и стала изображать жизнь богов по аналогии с жизнью людей. На зависимость греческой поэзии от элевсинских мистерий обращает внимание ряд исследователей: термин *ἀθεος*, по-видимому, изначально означал «лишенный божества», впервые появляется у поэтов – *Пиндара* в «Пифийских песнях» (Pith. 4.162;), *Эсхила* в «Эвменидах» (Eum. 151) и *Софокла* (El. 124); (см. в пер. М.Л.Гаспарова – «безбожных стрел» С.83, С.Апта – «просителя безбожного» С.300, Ф. Зелинского – «безбожных убийств» С.272). Однако особенностью греческого, а затем и римского атеизма становится их связь с философией; именно на этой почве «безбожие» превращается в «мировоззрение» с притязаниями на теоретическое обоснование и истину; здесь в общих чертах складывается тип философского неверия со всеми возможными подходами, точками зрения и обоснованиями, которые, несмотря на принципиальные различия между язычеством и христианством, будут характерными и для последующей истории атеизма в Европе. При этом в Греции философов, вообще отвергавших существование богов (т.е. атеистов в современном смысле этого слова), было мало; об этом говорит составленный автором «Об учениях философов» Клитомахом «список атеистов».

Цицерон, опирающийся на многочисленные доксографические материалы, в кн. «О природе богов» (I. 2; I. 63), к атеистам причисляет поэта *Диогора Милосского*, философа *Феодора* из Кирены и известного философа-софиста *Протагора* (ок. 490 – ок. 420 до н. э.), который, предвосхищая

мысль *Канта* о невозможности как доказательства бытия Бога, так и его небытия, утверждал: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать это: и неясность вопроса и краткость человеческой жизни» (Diels, В 4; см. также А 23). Соч. Протагора о богах было сожжено, а автору пришлось бежать, спасаясь от преследования.

Секст Эмпирик в кн. «Против ученых», кроме названных атеистов, упоминает софистов *Продика* и *Крития* (IX. I. 50-57); а к занимающим среднюю позицию в вопросе о существовании богов он относит Эпикура (341-270 до н. э.), который «по мнению некоторых, сохраняет бога для толпы, но не признает его с точки зрения сущности вещей» (IX. I. 58; см. Эпикур. Письмо к Менекею. Epist. ad Men., 123) а также – предшественников европейского позитивизма - скептиков, которые, полагая, что боги существуют и их надо почитать, избегают «опроектированности в философском исследовании» (IX. I. 49), и не смеют сказать о богах ничего определенного.

Особое внимание *Секст Эмпирик* уделяет *Евгемеру* из Мессины (кон. 4 - нач. 3 в. д.н.э.), который, по-видимому, впервые выдвинул социологический аргумент, сводил происхождение греческой религии к общественной жизни, и объяснял в кн. «Священная запись» веру в богов существованием в древности великих людей – основателей религии и культа, обожествленных и почитаемых за свои деяния. О том, что эта теория могла казаться в древности убедительной говорят факты обожествления греческих царей (а потом римских императоров) после смерти, а иногда и до нее, - так *Птолемей II Филадельф* (род. 309 г. до н.э.) еще при жизни получил титул «бога Филадельфа», что, впрочем, не означало, что «обожествленных» почитали наравне с традиционными богами. За развенчание греческого многобожия и мифологии *Евгемер* удостоился похвалы от *бл. Августина*, отмечавшего, что он описал греческих богов не в «баснословных бреднях», а установил «с исторической тщательностью», что «...все подобного рода боги были люди и смертные» (Civ. Dei. 6, 7) (см. Твор. Бл. Августина. Ч.3. С.319).

Древнегреческое толкование «нечестивого» (ἀσεβής) как атеиста, отрицающего Бога, оскверняющего святыни, пренебрегающего культом, или не почитающего истинных, с греч. точки зрения, – общепризнанных государственных богов, во многом близко библейскому объяснению безбожия, а может быть воспроизводит его. *Платон* в десятой книге «Законов» (907d–910d) перечисляет религиозные преступления, за которые следует сурово наказывать нечестивых: это «отрицание богов», «отрицание промысла богов», «богослужения не предусмотренные законом». Сходства и совпадения, обнаруживаемые в понимании христианством, иудаизмом и язычеством внутренней связи между «благочестивым» и верой в Бога, «нечестивым» и безбожием - имеют глубокий религиозный смысл, и могут быть объяснены единством человечества, - «от одной крови Он произвел весь род человеческий...» (Деян. 17.26). Это сходство проявляется и в том, что двойное толкование термина «безбожие» является характерным и для греков. *Диоген Лаэртский* в кн. VII, излагая учение стоиков, писал: «...

дурной человек безбожен («безбожный» говорится в двух смыслах: «противоположный божественному» и «отрицающий божественное»...)» (Vit(ae) phil(osophorum) VII, 119). Историческими примерами древнегреческого понимания атеизма стали: решение афинского суда, приговорившего *Сократа* к смертной казни за «введение других богов», изгнание *Анаксагора*, обвиненного в «безбожии», бегство из Афин *Аристотеля*, опасавшегося быть привлеченным к суду и другие многочисленные случаи преследования за действительные или мнимые расхождения с узаконенным почитанием богов.

Хотя невозможно утверждать, что античная философия, со сложившимися в ней умозрительными способами обсуждения проблем, в том числе касающихся богов или бога, вела с необходимостью к теоретическому «атеизму», тем не менее, очевидно, что античные философские учения, несмотря на их существенные различия, - от понимания богов как явления «космической жизни» у Демокрита, Эпикура и Лукреция (А.Ф.Лосев) до близких к монотеизму Сократа, Платона, Аристотеля, Плотина, скорее расшатывали традиционную религию и мифологию, чем укрепляли ее. В.С.Соловьев в статье «Жизненная драма Платона» писал: «Для темной веры греческая философия, как и впоследствии и христианская религия, казалась атеизмом» (Соч. Т.9. С.200). При этом сами античные философы не выглядели в глазах современников противниками народной религии, в своем большинстве они не отвергали культ – основу греческой и римской религии, и потому уже не считались «нечестивыми» и «атеистами»; по словам бл. Августина: «... мудрецы их, так называемые философы, школы имели различные, а храмы чтили общие» (De vera religione I.I.) (Об истинной рел. Ч.7. С. 2.).

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОЖИЯ

Доказательства бытия Божия представляют собою разработанные в философии и богословии теоретические аргументы, обосновывающие средствами человеческого разума необходимость признания существования Бога. В Свящ. Писании Ветхого и Нового Завета, которое свидетельствует о Боге и является основанием христианской веры в Бога «живого и истинного», Творца всего (Иер. 10, 16) и Спасителя всех человеков (1 Тим 4, 10) нет никаких специальных доказательств бытия Божия. Очевидно, что сверхестественное божественное откровение само по себе не требует доказательств бытия Божия, построенных по законам человеческого разума. Не нуждались в таких доказательствах Ангелы и те люди - Авраам, Иаков, Исаак и др.,- которые удостоились великой милости слышать Слово Божие. Для христиан жизнь в Церкви, Таинство Св. Евхаристии и есть живое и непрерывное свидетельство вечного бытия Бога-Троицы.

В Свящ. Писании о бытии Бога свидетельствует само имя Бога. В книге *Исход* Бог открывает Моисею свое сокровенное и всесильное имя, говоря

ему: *Я есмь Сущий* (евр.- Яхве) ... (3, 14); в книге *Исайя* сказано: *Я Господь, это - Мое имя...* (42, 8), и тоже называется имя Яхве (синод. пер. - Господь). По мнению древних и современных толкователей, в самом имени Яхве (Сущий), связанном с евр. «гайа» - «быть», заключается указание на вечное и непостижимое по своей сущности бытие Бога, близкое по своему содержанию к тому, что утверждается о Боге в Откровении Иоанна Богослова: *Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть, и был, и грядет, Вседержитель* (Откр. 1, 8).

В собственном смысле слово «доказательство» в канонических книгах. Ветхого Завета практически не встречается, в Новом Завете оно употребляется несколько раз: по отношению к Господу Иисусу Христу, Который *...явил Себя живым, по страдании Своем, со многими верными доказательствами, в продолжении сорока дней являясь им (Апостолам) и говоря о Царствии Божием* (Деян 1, 3); в другом случае речь идет о некоем Аполлосе, который *опровергал Иудеев всенародно, доказывая Писаниями, что Иисус есть Христос* (Деян. 18, 28).

Хотя превышающие меру человеческого понимания свойства Бога-Троицы, свидетельствующие о вечном бытии Творца всего сущего, не могут быть отнесены к естественному богопознанию и рассматриваться в качестве доказательств существования Бога, Свящ. Писание содержит тексты, которые по своему смыслу предвосхищают космологические и телеологические аргументы, разрабатываемые много позднее в философии и христианском богословии. Это тексты: в Псалтире - *Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь* (18, 2); в (неканонической) Книге Премудрости Соломона - *Подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего, и взирая на дела, не познали Виновника* (13, 1); *...Ибо от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их* (13, 5); *Если они столько могли разуметь, что в состоянии были исследовать временный мир, то почему они тотчас не обрели Господа его* (13, 1); в Послании Ап. Павла к Римлянам - *Что́ можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...* (1, 19-20).

В истории европейской философии вопрос о бытии Бога в качестве теоретической проблемы впервые был поставлен и обсуждался в древнегреч. философии; и уже Платоном были разработаны основные подходы к пониманию этой проблемы и продуманы философско-богословские аргументы, оказавшие влияние на всю последующую историю построения доказательств существования Бога. Его ученик, Аристотель, не только развил метафизические аргументы, но подробно исследовал и сформулировал логическую теорию доказательства, вместе с которой доказательства бытия Бога получили возможность логического обоснования и стали претендовать на всеобщий и обязательный характер. Это не помешало, тем, кто сомневался в уместности и достоверности рациональных доказательств или в их недостаточности, искать и другой путь в обосновании существования

Бога, путь, опирающийся на парадоксы, отрицание закона противоречия и формальной логики. К этой традиции, несмотря на все их различия, порою принципиальные, можно отнести не только Тертуллиана, которому приписывают знаменитое - *credo quia absurdum* (верую, потому что нелепо; ср. «...Сын Божий умер - вполне верим этому, потому что это нелепо; и погребенный, воскрес - это верно, потому что это невозможно». *De carne Christi*, 5), Ареопагитики, но и философские парадоксы-доказательства С. Киркегора, или Н.А.Бердяева, который писал: «Не добро, а зло доказывает бытие Бога. Если бы мир был бы в добре, то мир был бы Богом (Из записных тетрадей), диалектическую теологию П. Барта, в которой «Бог - это неведомый Бог» (Послание к Римлянам. С.13), «невозможная возможность».

Типология доказательств существования Бога в сложившемся виде уже к началу средних веков включала три основных и наиболее распространенных доказательства - космологическое, телеологическое (или физико-теологическое), и онтологическое, в рамках которых существовали отличающиеся друг от друга многочисленные версии. К трем классическим доказательствам нужно добавить психологическое, восходящее к Платону, и опирающееся на учение о душе (сторонниками этого пути в христианском богословии были Минуций Феликс, Тертуллиан и блж. Августин, в философии - Декарт и Кант). В 13 веке Фома Аквинский, отрицая достоверность онтологического доказательства, сформулировал в «Сумме теологии» «пять путей» доказательства существования Бога, которые в явной или неявной форме содержались в традиционных космологических и телеологических доказательствах и повторяли их принцип построения. В 18 веке в философии Канта, который подверг критике все предшествующие доказательства, формулируются моральные аргументы, с необходимостью требующие признания Бога, и тем самым положившие основание нравственного доказательства. На рубеже 19-20 вв. появляются новые доказательства, в частности, - этнологическое или историческое (использующее известный еще с древности аргумент, что в истории не существовало народов или племен, у которых не было бы или нет представлений о Боге или богах; Платон, Цицерон, Сенека), аксиологическое или ценностное (рассматривающее мир с точки зрения ценностей; М.Шелер и др.), а также ряд специальных научных доказательств (связанных с отдельными науками, с физикой, биологией и др.). Однако, несмотря на появление новых доказательств, интерес к этой теме, за редким исключением (неотомизм и др.), в философии угасает.

Исследование философских доказательств показывает, что в их основании всегда лежали определенные метафизические принципы, предшествующий доказательствам философский способ толкования бытия, только опираясь на который, возможны были сами доказательства существования Бога. Так в основании космологического доказательства лежит принцип причинности, распространяемый на весь мир (космос), представление о вторичных причинах бытия, выступающих в своей совокупности в качестве следствия по отношению к первичной Причине

(«Уму» по Анаксагору), которая в свою очередь, ни в какой другой причине, объясняющей ее происхождение и существование, не нуждается, - такой причиной может быть только Бог. В основании телеологического (или физико-теологического) доказательства полагался принцип целесообразности: целесообразное устройство мира требует признания высшего Начала, Творца и Устроителя бытия, устанавливающего и поддерживающего иерархию и порядок мире, - т.е. Бога; в основании онтологического доказательства - тождество бытия и мышления (впервые сформулированное в философии Парменидом), онтологическая связь между сущностью и существованием (*essentia* и *existentia*), позволяющие из сущности (идеи или понятия) Бога с необходимостью выводить Его существование; исторического - принцип «общего согласия» относительно того, что невозможно помыслить существование племен и народов без веры в высшие силы, богов или Бога; психологического - учение об априорном характере идеи Бога в душе или сознании человека; нравственного - принципиальная противоположность между природным миром, в котором господствует необходимость, и нравственным миром свободы, внутри которого только и возможны отношения между человеком и Богом.

Тема доказательств бытия Бога, кажущаяся вполне ясной и объяснимой по своей формализованности, делению на типы и используемые в доказательствах логико-метафизические основания, таит в себе сложнейшие богословские и философские проблемы, требует исследования теоретических и исторических условий, определяющих характер этих доказательств и того, что собственно в них доказывается. Пониманию этих проблем не содействуют сложившиеся в современной европейской науке принципы рассмотрения философских и богословских доказательств бытия Божия порознь. Если не останавливаться на немаловажном вопросе, что употребляемый в данном словосочетании термин «доказательство» редко, когда соответствует его логическому содержанию, то главным вопросом будет другой, - о каком Боге идет речь в этих доказательствах, об отвлеченном Боге монотеизма (или как это порой не точно называют - «Боге философов») или же о Боге Троице, Слове Божиим воплотившемся и вочеловечившемся? Другой не менее существенный вопрос, кому необходимы эти доказательства, и какую цель они преследуют, если значение таких доказательств и их польза для христианской веры неоднократно ставились под сомнение и в богословии, и в философии. Вопросы эти крайне усложняются в связи с проблемой взаимоотношения (теоретического) богословия и философии, делением богословия на восточное и западное, и в особенности, историей схоластики и мистики в средние века, которые в такой мере пользовались философской аргументацией, что часто (и не без оснований) рассматриваются в курсах по истории философии средних веков.

В античной философии необходимость философских доказательств бытия бога была обусловлена как самой природой философии, требующей по роду своей деятельности обсуждения вопросов, затрагивающих область

религии, так и кризисом религиозного мирозерцания античности, отсутствием точно сформулированных положений о боге в античной религии и мифологии, господством т.н. «поэтического богословия», изображавшего богов в недостойном виде. В своем высшем выражении в философии Платона и Аристотеля учения о Боге и доказательствах существования Бога, тесно связанные с философской проблематикой, составляли предмет «первой философии» или «теологии», которая должна была по мысли философов, освободить древнегреч. религию от ложных антропоморфных представлений и придти на смену внутренне противоречивой и гибнущей античной мифологии (другой вопрос, могла ли такая теология иметь какое-либо значение, будучи оторванной от народной религии). В эллинистический период развития античной философии неоплатоники были противниками христианства, а их доказательства существования Бога представляли собой попытку философской реставрации языческих богов и языческой теологии (Плотин, Прокл и др.).

В христианскую эпоху отношения между философией, религией и религиозной верой получают другой характер: параллельное сосуществование раннехристианской философии и богословия Отцов и Учителей Церкви, затем средневековой философии и теологии и их взаимосвязь, наконец, недвусмысленное разделение предмета философии и теоретического богословия в Новое время означают, что философия, за редкими исключениями (в западноевропейской и русской религиозной философии), не притязает на свое исключительное понимание Бога и не стремится занять место богословия, а выступает по отношению к нему, по словам философа 20 века М Хайдеггера, в качестве «онтологического корректива». Не умаляя веры философов в Бога и самостоятельного значения доказательств Бога в философии, следует констатировать, что эти доказательства нужны, прежде всего, самой философии, и обусловлены ее внутренними задачами; конечная цель философских доказательств существования Бога заключается в том, чтобы, доказывая бытие Бога, показать необходимость и обоснованность того онтологического, космологического, телеологического или нравственного принципа бытия, который был выбран для самого этого доказательства. Этот круг - есть незыблемая основа философии, науки по своей автономности и стремлению к беспредпосылочным началам отличной от богословия, которое непосредственно связано с верой и религиозным опытом жизни в Церкви.

Для богословских доказательств, которые различаются от философских, тем, что они опираются не на одно естественное богопознание, а на непогрешимость сверхъестественного откровения, богодухновенный авторитет Свящ. Писания и Предание, использование тех или иных разработанных уже в античной философии доказательств было обусловлено их совместимостью с христианством и предполагало их переосмысление в духе христианства, что и придавало этим доказательствам, несмотря на внешнюю похожесть с философскими, другой смысл. Апологетическое и миссионерское значений таких доказательств, если не переоценивать их

роли, неоспоримо. Однако, и в случае богословских доказательств остается неизменным, что они всегда соответствовали сложившемуся уровню понимания теоретических проблем и соотносились с историческими условиями. Для апологетов, начиная Афинагора, первого создателя христианских богословских доказательств, задача состояла не столько в свидетельстве о Боге вообще в среде безбожников, сколько в доказательстве для исповедующих других богов, что истинный Бог это Бог христиан - Иисус Христос.

Разделение на восточное и западное христианство, а затем Реформация, несмотря на общее христианское наследие, привели к существенным различиям между православием, римо-католицизмом, англиканским вероисповеданием и протестантизмом в понимании Св. Писания и Предания, Церкви, св. таинств и христианской догматики, роли Вселенских Соборов и др, и не могли не сказаться на отношении к доказательствам существования Бога и их характере, подтверждением чему, являются не только богословские, но и философские доказательства.

МЕТАФИЗИКА (ОНТОЛОГИЯ) В УЧЕНИЯХ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ. ПРОБЛЕМА БЫТИЯ И СУЩЕГО.

Бытие – философский и богословский термин; в философии – предмет исследования; центральная тема, определившая универсальный характер философии как науки изучающей мир в целом; учение о сверхчувственных началах и причинах бытия – метафизика, и учение о бытии вообще – онтология, по сложившейся традиции принадлежат к основным философским дисциплинам.

В Священном Писании слово «бытие» в качестве термина употребляется в редких случаях – Ин. 17, 5 (И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира; *kosmon einaí*), в неканонической Книге Премудрости Соломона и некоторых др. В христианском богословии и святоотеческой литературе «бытие» не является предметом специального исследования; понимаемое в самом общем смысле как существование, оно рассматривается в следующих основных аспектах: 1) как нетварное бытие Бога, Пресв. Троицы, Иисуса Христа-Богочеловека; 2) как сотворенное бытие ангелов, мира и человека; 3) как творение и дар Божий – благобытие; 4) как поврежденное грехом бытие тварных и свободных существ, по ведению или неведению нарушающих замысел Бога о твари (бытие падших ангелов, людей после грехопадения); 5) как жизнь вечная, «жизнь будущего века» и цель домостроительства спасения.

1. Проблема бытия в античной философии.

Происхождение античной философии из древнегреческой религии и мифологии определило характер философии, обусловило ее предметную

область, веру в существование истины и притязания на учительство в жизни. Всеобъемлющая и универсальная природа религии находит в философской проблематике бытия свое логико-рационалистическое и умозрительное выражение. Высшие основоположения античной философии о бытии и ничто прямо или косвенно имели отношение к религии и религиозному культу, были связаны с представлениями о Боге и вели к разработке философского учения о Боге.

Призванная восполнить «догматическую» неразработанность древнегреческой религии и отсутствие в ней теоретического учения о Боге, философия занимает по отношению к мифологии и религии двойственную позицию. В античной философии, начиная от *Пифагора* и *Гераклита* до *Прокла* включительно, попытки реставрации мифа и древнегреческой религии идут параллельно с процессами разработки умопостигаемого учения о Боге и реформирования многобожия в единобожие. *Климент Александрийский*, отмечая роль философии в преодолении многобожия, писал, что «...философия для эллинов это то же, что закон для иудеев, а именно наставник, ведущий их к Христу» (Строматы. Кн.1.V.28). На историческом пути от многобожия к единобожию разработка проблемы бытия в античной философии имела исключительно важное значение.

Родоначальник европейской метафизики, *Парменид* (род. ок. 515 до н. э.), первый, кто рассматривает проблему бытия в качестве основной проблемы философии и делает ее предметом систематического исследования в своей поэме «О природе». Разделив свое учение на учение «по истине» (об умопостигаемом и невидимом бытии) и «по мнению» (о чувственно-наблюдаемом мире), Парменид противопоставляет их, и выступает против философов, предположительно, Гераклита и его последователей, которые учили о существовании бытия и ничто и переходе их друг в друга. Парменид обвиняет своих оппонентов в нарушении логики, считает, что положение «ничто – есть», не может быть доказано, противоречит логике и лишено смысла в языковом выражении. Утверждая, что «есть – бытие, а ничто не есть...» (в пер. А.В.Лебедева; $\epsilon\sigma\tau\iota \gamma\alpha\rho \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota \mu\eta\delta\epsilon\nu \delta \omicron\upsilon\kappa \epsilon\sigma\tau\iota\nu\dots$ фрагм. В6 по Н.Diels-у), что бытие познаваемо, а то, чего нет, не может быть и познано, Парменид с редкой последовательностью и решимостью, не останавливаясь перед крайними выводами, вытекающими из этого тезиса, учит, что бытие: 1) едино и нераздельно, цельно, исключает «прерывы» и множественность вещей; 2) не возникает и не погибает, не имеет начала и конца, неподвижно и неизменно; 3) невещественно; 4) существует вне пространства и вне времени; 5) познаваемо только мышлением и тождественно ему («одно и то же – мышление и то, о чем мысль ...», пер.А.В.Лебедева; В8, « $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu \delta \epsilon\sigma\tau\iota \nu\omicron\epsilon\iota\nu \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu \epsilon\sigma\tau\iota \nu\omicron\eta\mu\alpha$ »). Эти «свойства» бытия по Пармениду, в собственном смысле этого слова не являются свойствами, а всего лишь – описанием бытия, поскольку существование различий между природой бытия и свойствами, согласно логике Парменида, с неизбежностью требует признания существования ничто. По воззрениям Парменида умопостигаемое бытие, познаваемое в «истине» как бесконечно длящееся «есть»,

тождественно вечности, есть само совершенство и полнота, исключает иное как возможность небытия, ничто и становления.

Учение Парменида о бытии в его отношении к единому, вечности, мышлению и истине, проложило путь для будущих исследований проблемы бытия во всей европейской философии вплоть до философии *Хайдеггера*. В элейской школе обоснованию учения Парменида о бытии были посвящены знаменитые «аргументы» (апории) *Зенона Элейского*, а *Мелисс* вносит в это учение коррективы, считает бытие бесконечным (не имеющим пространственных границ). *Демокрит* (ок. 460 – ок. 370 до н. э.) в своей концепции бытия разделяет учение Парменида о познаваемости бытия и непознаваемости небытия, но возвращается к традиционным воззрениям, требующим признания существования как бытия, так и ничто как необходимых предпосылок изменения и движения. Таким бытием (το ον) у Демокрита являются атомы (αἱ ἀτομοί; С.229 по Маковельскому) движущиеся в пустоте (небытии; το μὴ ον) С. 61 Лурье).

Весьма своеобразное толкование получает проблема бытия у софистов. *Протагор* понимание бытия и небытия обуславливает восприятием человека -«Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют» (Sext. Adv. math. VII 60). Горгий Леонтинский в своем сочинении с многозначительным названием «О несущем, или о природе» парадоксальным образом утверждал, что «ничто не существует» (Sext. Adv. math. VII 65), имея в виду «ничто из существующего» (Isocr. 10, 3).

Важнейшей вехой в истории европейской философии становится учение *Платона* о бытии, получившее широкую известность как учение об «идеях». В «Софисте» Платон указывает на развернувшуюся в греческой философии борьбу «гигантов из за спора ... о бытии» (Plato. Soph. 246a). Разрабатывая собственную концепцию бытия, исключительную по своему охвату и глубине метафизических и мифологических обоснований, Платон в споре различных течений античной мысли о бытии обнаруживает относительную истинность каждого воззрения о бытии и небытии - от Пифагора, Гераклита и Парменида до *софистов* и *Сократа*, - и находит им место в своей философии.

Исходный пункт философского учения Платона, отвечающий его основной интуиции, состоит в необходимости разграничения неизменного и «вечно тождественного по природе» бытия (Phileb. 58a), или «истинно сущего» (το οντως ον) как мира идей, от становящегося и изменчивого космоса (мира), и соединения их посредством небытия (με ον), отождествляемого с материей (ύλη).

Это трехчленное деление в метафизике Платона предполагает: 1) учение о подлинном бытии или бестелесных умопостигаемых сущностях (Phaedr, 247c), неизменных, вневременных и внепространственных идеях, причине вещей и мира в целом; 2) учение о «бывании», или пространственно-временном космосе (мире), который, как некое «подобие»

бытия, своим существованием обязан «причастности» к бытию и небытию, и потому находится «посредине между бытием и небытием» (Resp.V.479c); 3) учение о небытии или материи, «восприемницы» идей (бытия); необходимым условием конечного пространственно-временного мира.

В метафизике Платона идеи, связанные между собой внутренними отношениями, и образующие трансцендентный мир идей, рассматриваются в качестве «первообразов», причин и целей вещей посюстороннего мира; идеи вещей «присутствуют» (παρουσία) в вещах, но не находятся в них; местопребывание идей в мифологической трактовке Платона – «гипперурапия», наднебесное. Понимание умопостигаемого мира идей (τόπος νοητός) как истинного бытия и определение бытия как некоей «способности» (Soph. 247e) или силы, по Платону, объясняет особенности воздействия идеи на вещь и характер «присутствия» идеи в вещах и мире.

В теории знания Платона тройственному делению реальности соответствуют три типа знания: 1) диалектика как постижение истинно сущего, созерцание истины через восхождение от «мнения» к «горнему миру», к идее вещи и нисхождение в мир вещей для соотнесения идеи вещи с вещью, или рода с видом (Soph. 253d); 2) «мнение» как форма знания о становящемся мире вещей и предпосылка «воспоминания» (ἀνάμνησις) идеи вещи и восхождения к ней; 3) невозможность знания о небытии или материи; и вместе с тем необходимость для объяснения неустранимых различий между вечной и неизменной идеей вещи и ее несовершенным «подобием» - временной и конечной вещью допустить существование материи (небытия); к пониманию материи (или небытия) «ведет некий незаконный род рассуждения».

В философской конструкции позднего Платона, в иерархии, описываемых им реальностей, над миром идей или бытия возвышается в качестве его божественного основания – Единое, которое не есть ни бытие, ни небытие. В «Государстве» Платон его именует Благом, которое «выше» бытия (Resp. 509b); является беспредпосылочным началом всего и определяет своим божественным характером мир идей и истинно сущее к благой цели. Благо через Ум, заключающий в себе мир идей (бытие), и Мировую душу, осуществляет в вещественно-телесном и одушевленном космосе добро, истину и красоту.

Проблема бытия является одной из главных в философии *Аристотеля* (384-322 до н. э.); в своих сочинениях «Метафизика» (IV 1, 1003a 22) и «Аналитика вторая» (Anal. postera, II, 19, 100a,9) он определяет философию как науку о сущем (бытии), а в связи с вопросом о познании сущего выделяет первые «начала и причины сущего» ((Met. I 1, 981b 28) (Т.1.С.67), которые и составляют предмет «первой философии» или теологии. В «Физике» Аристотель критикует учение Парменида о бытии (сущем – в терминологии Аристотеля), считает что сущее у Парменида, вопреки его намерениям, тождественно не-сущему, что сущее не может быть единым в

смысле элейцев, но может быть единичным и множественным, необходимым и случайным, чувственным и сверхчувственным, может быть подвижным, а может быть неподвижным: в частности, о неподвижном существе учат математика и «первая философия» (теология), но разным образом; математика в связи материей, а теология о существе самом по себе, сверхчувственном и неподвижном.

Полагая утверждение, что «сущее есть, а не-сущее не есть» правильным с формально-логической стороны (Met. IV 7, 1011b 26) (Т.1.С.140), Аристотель (подобно Платону) считает, что в каком-то «определенном», т.е. не в абсолютном, а в относительном смысле необходимо допустить существование не-сущего (Phys. III 3, 187a 6) (Т.3.С.67); без такого допущения невозможно объяснить вещь как единство сущего и не-сущего. Важными для понимания сущего являются замечания Аристотеля: 1) что ««быть» ничего не значит помимо сути вещи» (Met. 1054a 19) (Т.1.С.257); или иначе говоря, сущее или бытие должно пониматься в качестве предиката, конкретное значение которого определяется сущностью той или иной вещи; 2) и что сущее не однозначно, как полагал Парменид, «а имеет несколько значений» (Phys. I 3, 186a 22 – 186b) (Т.3.С.65). Хотя подробной и исчерпывающей типологии родов и видов сущего Аристотель не дает, он формулирует основные принципы исследования сущего и возможной его классификации.

О многозначности и множественности сущего Аристотель в «Метафизике» пишет: «О сущем и не-сущем говорится, во-первых, в соответствии с видами категорий, во-вторых, как о сущем и не-сущем в возможности и действительности применительно к этим категориям и к тому, что им противоположное, в-третьих в самом основном смысле сущее – это истинное или ложное, что имеет место у вещей через связывание и разъединение, так что истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное связанным... (IX 10, 1051a34 – 1051b5) (Т.1.С.250).

Согласно требованиям Аристотеля сущее необходимо понимать и различать в связи с его учением о 10 категориях (сущность, качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие и претерпевание). Логико-грамматический и онтологический характер категорий выражается в том, что по Аристотелю: «Бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие» (Met. 1017a 20-25) (Т.1.С.156). Среди категорий особое место принадлежит сущности, которая в отличие других категорий, выступающих в роли предикатов («сказуемого»), хотя и может выступать предикатом (когда речь идет о высшей сущности), не есть предикат, а сущее, и соответственно, «подлежащее» высказывания. Сущность, подчеркивает Аристотель, есть «безусловно сущее», «первое во

всех смыслах», из родов сущего только она может существовать отдельно (VII I 1028a 30-350) (Т.1.С.187-188).

Отношения сущности и сущего проясняется в учении Аристотеля о первых причинах вещей и движения. Аристотель выделяет: 1) сущность (οὐσία) и «чтойность» (το τί ην εἶναι) или «суть бытия»; 2) материю или субстрат; 3) движущую причину; 4) целевую причину. Различая в «Метафизике» два значения сущности: 1) первую сущность, в смысле «чтойности» или эйдоса (εἶδος, μορφή), присущего отдельной вещи (Met. VII 7, 1032 b 14) (С. 199), и определяющего ее, и 2) вторую - в смысле родо-видовой сущности, присущей как отдельной «этой» вещи так и другим вещам, и определяющим их, Аристотель тем самым делит типы сущего по отношению к первой и второй сущности.

Анализ онтологических оснований - сущности и «чтойности» («сути бытия»), формы и материи, силы или возможности (δύναμις) и энергии или действительности (ἐνέργεια) как состояний вещи - позволяет Аристотелю считать, что бытие присуще конкретной вещи как единству формы и материи, эйдосу отдельной вещи и вещей вообще, эйдосу-энергии, материи как силе. Однако сущим в его прямом и непосредственном смысле по Аристотеля является только «Ум». Не разделяя учения Платона о существовании трансцендентного мира идей, существующих вне вещей, Аристотель трансцендентный характер усваивает Уму, который есть вечная и неподвижная сущность (Met. 1071b5), бог как живое существо, обладающее вечным существованием (Met. 1072b29-30), начало всего сущего и источник форм. В теории познания Аристотеля проблематика бытия находит отражение в учении об истине как тождестве бытия и мышления, в логике, в том числе, в понимании «есть» как логической связки и др.

После Платона и Аристотеля в трех наиболее известных философских направлениях – стоицизме, эпикуреизме и скептицизме тема бытия уходит на второй план, уступая свое место религиозно-нравственной, логической и космологической проблематике. Последней школой античной философии, питающей глубокий интерес к проблеме бытия, был **неоплатонизм**. **Плотин** (204/5-270) в своем учении о трех началах – непостижимом Едином, или Благе, превышающем все сущее, Уме как ином Единого, его второй ипостаси, и Мировой Душе (третье ипостаси), месте пребывания душ и прообразе космоса, проблему бытия рассматривает преимущественно в связи с концепцией Ума. Понимая Ум в качестве самодостаточного единства мышления и бытия (V 9), носителя сверхчувственных сущностей, идей, оформляющих через Мировую душу космос и все сущее, Плотин выступает против учения Аристотеля о категориях как родах сущего (VI 1 1-24), полагает, что Аристотель не проводит различий между категориями чувственными и умственными. Свою систему категорий Плотин строит в качестве категорий Ума, которые и становятся прообразами чувственных категорий. Другой известный представитель неоплатонизма, **Прокл** (412-485) в своем учении о бытии, исходит из сложившихся еще у Платона

представлений о сверхсущем едином, благе, которое превышает бытия, и рассматривает в «Первоосновах теологии» бытие как результат эманации Блага.

ЕДИНОЕ И ВСЕЕДИНСТВО В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Всеединство – религиозно-философский, мифологический и художественно-поэтический символ; философский термин, обозначающий постигаемое мышлением или данное в интуиции единство всех вещей; один из принципов построения философии как универсальной науки о мире и человеке и Боге; «философия всеединства» – направление русской религиозной мысли 19-20 вв. Вопрос о значении термина «всеединство» в философии остается дискуссионным. Отсутствие четких границ между терминами «Единое», «единство» и «всеединство» позволяет исследователям по своему усмотрению толковать «всеединство», и тем самым определять принадлежность той или иной философии к этому направлению. Понимаемое в широком смысле «всеединство» включает философские учения в основе, которых лежит учение о «Едином» или Абсолюте, а также те, в которых принцип единства становится определяющим и находит свое выражение в самой форме философствования, в построении системы философии. В узком смысле, под «всеединством» понимается определенный тип единства, который предполагает связь всех вещей в Едином в качестве их причины или конечной цели.

В европейской истории и культуре многообразие учений о всеединстве своими глубинными истоками имеют: 1) ветхозаветную традицию, в которой понимание единства тварного мира связано с «единым», одним, Богом – «Ты един и мы единое творение рук твоих» (3 Езд 8, 7); 2) новозаветное понимание «единства» как единства: в *Св. Троице* (Триединство Ипостасей); в *Духе Св.* («Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Св. Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?» 1 Кор. 6, 19); во *Христе* («... да будет все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино...» Ин 17, 21); в *Церкви* («И вы – тело Христово, а порознь члены» (1 Кор. 12, 27); в *истине* («Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» Ин 4, 24), *вере* («...один Господь, одна вера» Еф 4, 5); *любви* («...любите друг друга, как Я вас возлюбил...» Ин 13, 34); 3) античную философскую традицию, связанную с мифологией и развившую на этой основе подробно разработанную концепцию «единого»; 4) гностицизм, религиозно-философское течение, эклектично соединявшее религиозные представления христианства, иудаизма и некоторых восточных религий с философскими умозрениями античности.

I. В истории европейской философии учения о всеединстве разрабатывались с различных исходных позиций и «всеединство» в качестве общего формального принципа принималось философскими направлениями,

отличными друг от друга по своему характеру, а порой и противоположными - теизмом, панентеизмом, пантеизмом и атеистическим материализмом. Уже в **античной философии** складывается представление о философии как знании о всех вещах и необходимости установления «первых начал» как вечных неизменных оснований сущего, посредством которых оно может быть понято, или из которых оно может быть дедуцировано. Одна из самых ранних философских проблем, из числа поставленных *досократиками*, проблема *hen kai polla*, «единого и многого», предполагала не только их взаимосвязь, но и возможность объяснения «многого» из «единого», и сведения всего к «единому». Таким «единым», которое объясняет «многое» стало у пифагорейцев число, у *Гераклита* учение о Логосе («Выслушав не меня, но Логос, мудро согласиться, что все едино»; DK A50), у *Парменида* «бытие», которое понималось как исключаящее возможность небытия, и тем самым тождественное единому. Эта особенность выводить «все» из единства «первых начал», в большей или меньшей мере была свойственна и другим философским концепциям: таковы у Эмпедокла «любовь» и «вражда», у Анаксагора – «гомеомерии» с принципом «все во всем» (DK. B6), у Демокрита – «атомы».

По мере становления древнегреческой философской терминологии принцип всеединства получает более отчетливый смысл. В диалектике *Платона онто-тео-логическая* связь между «единым» и «иным», разработанная с редкой глубиной и обстоятельностью, находит свое выражение в учении о «Едином», трансцендентном благом Боге, понимаемом в качестве творца и устроителя всего мира. Усматривая в этом абсолютном «Едином» основу **все-единства**, Платон вместе с тем проводил принципиальные различия между вещами (причастными к бытию и небытию), бытием («идеями») и «Единым», которое превышает бытия и небытия. Другая важная особенность философии Платона, оказавшая сильное влияние на последующие концепции всеединства, его учение о Мировой душе как посредствующем звене, обуславливающим связь и единство между Богом и миром.

Аристотель в «Метафизике» задавал вопрос: «... как возможно познание, если не будет единого <одинаково> относящегося ко всему?» (Met. III, 999b25. Пер. Кубицкого) и рассматривал апории, возникающие в связи с учением о едином. Не признавая существование единого вне сущего (вне вещей), Аристотель ставил под сомнение принцип всеединства в его характерном для Платона понимании, это, впрочем, не мешало ему утверждать познаваемость вещей и их связь с «формой форм», Богом.

Хотя по мнению некоторых исследователей созданные после Платона учения о Едином и всеединстве представляют собой один большой комментарий на философию Платона, с этим утверждением вряд ли можно согласиться. Особое развитие тема Единого и всеединства получила в неоплатонизме. *Плотин* в своей иерархически построенной триаде – Единое, Ум («образ» Единого) и Душа - различал «чистое единство», присущее Единому, от «единства во множестве» или всеединства «идей» Ума (En. VI 8,

18) и единства конкретных вещей; связывал возможность познания человеком Единого с необходимостью «самому из много стать единым» (VI 9, 3), с восхождением по лестнице «единств», понимая под познанием «присутствие» (παρουσία) и созерцание Единого. *Прокл*, продолжая традиции неоплатонизма, в своих работах, в том числе обширных комментариях на диалоги Платона, рассматривал Единое в качестве сверхсущностного начала всего. Учение неоплатоников о Едином и всеединстве оказало влияние на воззрения *Мария Викторина* о Св. Троице и *Бозция* об абсолютном благе.

ДИАЛЕКТИКА КАК УЧЕНИЕ О ЗНАНИИ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ – В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

ДИАЛЕКТИКА [от греч. διαλεκτική (τέχνη) искусство беседы, от - διαλέγομαι - спор]; философский и богословский термин, связанный своими истоками с древнегреческой философией; обозначающий на различных этапах его существования: 1) искусство спора в диалоге; 2) установление противоположностей и связи между ними; 3) способ поиска истинных умозаключений посредством рассуждений, опирающихся на закон противоречия и исключенного третьего; 4) учение о правильном разделении и соединении понятий; 5) метод познания и созерцания умопостигаемого бытия; 6) учение о вероятностных (диалектических) умозаключениях; 7) логику как общее учение о родо-видовых отношениях и категориях; 8) тип логики, основанием которой является принцип тождества и различия противоположностей; 9) учение о наиболее общих законах развития бытия; 10) ситуацию экзистенциальной связи человека с Богом.

Диалектика определила одну из существенных традиций в истории европейской философской и богословской мысли. Обязанная своим происхождением древнегреч. диалогу, и возникающая из споров философов о бытии, способах его познания и выражения в речи, диалектика в своих многообразных проявлениях связывает между собой как родственные, так и противоположные по своему содержанию философские и богословские течения и школы, и охватывает широкий круг разнообразных учений, от элейской школы в античности – до диалектической теологии и герменевтики XX в.

Многообразие форм диалектического мышления, использование термина диалектика в качестве обозначения различных способов логической аргументации, метода познания бытия, характеристики самого бытия и опирающихся на принципы диалектики, отдельных направлений философской и богословской мысли – делают весьма трудной проблему определения диалектика и классификации ее основных типов. Очевидно, что складывающиеся на разных этапах истории философии способы понимания и конструирования диалектика, несмотря на их внутреннюю обоснованность,

не могут быть распространены на всю историю диалектики. Так ставшее почти что традиционным деление диалектики на субъективную и объективную, проведенное с редкой тщательностью и полнотой Гегелем, неразрывно связано с новоевропейской концепцией сознания, и не может быть перенесено на античную или современную диалектику, без соответствующих коррективов и дополнений, принятие которых делает использование терминов «субъект» и «объект» лишенными их истинного смысла. Деление диалектики на отрицательную и положительную в качестве познания предмета мысли посредством отрицаний или утверждений, выражает скорее техническую и формальную сторону диалектического процесса мышления, нежели содержательную.

Представляет определенную проблему и вопрос о природе диалектики в ее отношении к диалогу и монологу. Не подвергая сомнению, историческое происхождение диалектики при общем согласии исследователей относительно диалога как наиболее вероятного источника античной Д., нельзя не иметь в виду то обстоятельство, что последующая история философии указывает на существование как диалогической, так и монологической формы диалектики; это дало повод утверждать М.М. Бахтину - что «диалектика абстрактный продукт диалога» (1961 г. Заметки. С. 351.) и противопоставлять ей свою диалогическую как подлинный диалог. Проблематичным оказывается и широко распространенное, и, по своей сути, правильное представление о диалектике как учение о тождестве и различии противоположностей, которое, однако в случае, когда оно положено в качестве единственного основания классификации диалектики превращает всю историю философии в историю Д.

Необходимо принять во внимание, что термин «диалектика» претерпел изменения уже в античной философии; учение о диалектике, было наиболее глубоко разработано в философии Платона, который рассматривал диалектику как знание истины, науку об истинно-сущем бытии, умопостигаемом мире; в философии Аристотеля диалектика получает значение вероятностного знания, занимает место между знанием достоверным и ложным, и связана с грамматикой и риторикой; начиная с Ксенократа, ученика Платона, возглавившего Академию 339 г. до н.э., автора недошедшего соч. «Изучение диалектики» (Diog. L. IV. 13), философия подразделяется на физику, этику и диалектику, и это разделение становится характерным для стоицизма и некоторых др. учений, отождествляющих Д. с логикой и принципами познания; в среднем платонизме у Алкиноя диалектика связана с усмотрением сущности вещи и ее свойств - «Диалектика рассматривает то, чем является всякая вещь, сверху вниз - путем разделения и снизу вверх - путем анализа; принадлежащие сущности свойства она рассматривает, идя от менее общего - путем индукции и от более общего - путем силлогизма. Поэтому части диалектики суть разделение, определение, анализ, а также индукция и силлогизм» (Учебник платоновской философии // Платон. Соч. Т.4. С.625-663); судьба термина «диалектика», используемого, то в своем истинном платоновском значении,

то в расширительно аристотелевском значении как теория знания и формальная логика, встречается в огромном большинстве учений и свидетельствует о разнообразии смыслов, усваиваемых этим термином в связи с теми или иными философскими и богословскими предпочтениями и особенностями культурной эпохи.

Сложности, возникающие в связи с типологизацией диалектики, заставляют историков философии прибегать к описанию исторических форм Д., для того чтобы избежать ошибочного отождествления внешне похожих, но внутренне различных типов диалектического мышления.

Краткий обзор исторических форм диалектики. I. Античная диалектика. Не требующий специального обоснования вопрос, что европейские традиции диалектики восходят к античной философии, оказывается спорным, когда речь заходит об обстоятельствах и времени происхождения диалектики. Аристотель, и Секст Эмпирик считали первым диалектиком Зенона Элейского; Диоген Лаэртский определял диалектику как «искусство доводов, служащее утверждению или опровержению в вопросах и ответах собеседников» (Diog. L. III.48) и полагал, что «изобретателем диалектики» был Зенон Элейский, и он же «впервые стал писать» диалоги; М.Т. Цицерон употреблял термин Д. в значении логического метода, связывал происхождение диалектики с философией софистов, Сократа и сократиков, называл мегарика Диодора Крона «сильным диалектиком»; И. Кант считал «тонким диалектиком» Зенона Элейского и относил возникновение диалектики к эпохе Сократа и софистов; Гегель основателем «подлинно объективной диалектики» считал – Зенона Элейского; свящ. П.Флоренский истоки античной философской терминологии усматривал в древнегреческих мистериях и называл величайшим диалектиком Гераклита; А.Ф. Лосев связывал возникновение диалектики с античной мифом, считал диалектику «душою античной философии», а первым философским выражением диалектики элейскую школу.

Несмотря на огромную историко-филологическую работу, проделанную современными исследователями античной философии, нынешнее состояние источников по «досократовской» философии и сложившиеся принципы их толкования делают чрезвычайно трудными какие-либо категорические суждения относительно раннего этапа античной диалектики. Если связывать возникновение диалектики с термином «диалектика», то следовало бы сказать, что до философии Платона никакой диалектики не было. Другой путь, который может отталкиваться от содержательного или технического определения диалектики, рассматривая диалектику в качестве специфического типа философского конструирования, так или иначе всегда будет иметь в виду диалоги Платона, запечатленную в них традицию античного философского спора, и его общее понимание диалектики, как учения о противоположностях и логико-метафизических отношениях между ними. С этой точки зрения, к истории доплатоновской диалектики могут быть отнесены: 1) Фрагменты Гераклита: о Логосе, едином и многом, - «...из всего - одно, из одного - все» (...καὶ ἕκ πάντων ἐν καὶ ἐξ

εως πάντα . DK. B10; ФРГФ. В25), «выслушав ... Речь (Логос) должно признать, что мудрость в том, чтобы знать все как одно» (DK. В50; ФРГФ. В26); о противоположностях их связях, сопряжении и переходе друг в друга - «Одно и то же в нас – живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти [противоположности], переменившись суть те, а те вновь переменившись, суть эти» (DK. В88; ФРГФ. В41; см. также – DK: В8, В49а, В51, В57, В59, В60, В62, В80, В88, В126 и др.); 2) метафизические аргументы Парменида в соч. «О природе», доказывающие существование бытия через противоположность – невозможность существования небытия (DK. В2), и отождествляющие это вневременное и внепространственное бытие (единое) с мышлением («одно и то же – мышление и то, о чем мысль ...», - пер. А.В.Лебедева; «ταυτων δ εστι νοειν τε και ουνεκεν εστι νοημα» DK. В8); 3) «аргументы» (апории) Зенона Элейского, имеющие характер антиномий, с одной стороны, единого и многого, конечного и бесконечного, делимости и неделимости пространства и времени, с другой, противоположности между движением как чувственно воспринимаемым фактом и невозможностью его логического (непротиворечивого) описания, между существованием множества воспринимаемых вещей и невозможностью доказать их существование логическим путем и др.; 4) логические исследования «сущего» и «не-сущего» в соч. «О не-сущем, или о природе» софиста Горгия Леонтинского (Adv. math., VII. I. 65-76), непознаваемости «сущего» (Там же. 77-82) и его «неизъяснимости» (Там же. 83-87).

Важнейшей для развития античной диалектики и формирования навыков диалектического мышления стала эпоха «греческого Просвещения», связанная с именами Сократа и софистов, когда вместе с рождением в Афинах риторики как искусства построения художественно совершенной речи (Протагор, Горгий) и возникновением гимнасий, школ среднего уровня с преподаванием грамматики и риторики, обнаруживается, что различия, поначалу кажущиеся несущественными в понимании места, роли и цели диалектических построений в философии и риторике, оказываются принципиальными и ведут к их обособлению, а тем самым углубляют существующие противоречия между пониманием диалектики как а) метода познания истины в философии, б) средства убеждения в своей правоте в ораторском искусстве и с) метода преподавания философии. Критика ограниченного, софистического толкования назначения риторики представлена в диалоге Платона «Горгий», в котором диалектика Сократа, понимаемая как «искусство вести беседу» опирается на общезначимую истину (471d-472b). Хотя в настоящее время трудно однозначно утверждать, стали ли философы-софисты основателями риторики, потому что придерживались воззрений, что истина у каждого своя, и что «человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют (Протагор; DK. В1; пер. А.О.Маковельского), или же они стали софистами, потому что преподавали риторику и эристику, и превратили философию в профессию, в общественное дело, тем не менее, по отношению к диалектике можно констатировать, что отныне она существует

в двух формах - в виде монологичной ораторской речи (написанной или устной) и в качестве диалога, и это общая заслуга Сократа и софистов.

Прослышавший «искусным диалектиком», спорщиком и мудрецом Сократ не написал ни одного сочинения; о его диалектическом искусстве ставить своим собеседникам вопросы, обнаруживать в ответах противоречия и, продвигаясь от одного определения к другому, вести исследование понятий, по преимуществу этического характера, известно, в первую очередь, по диалогам Платона и сократическим соч. Ксенофонта. Диалектический метод Сократа, заключающийся в правильном делении и соединении понятий, разделении на роды и виды, в использовании индуктивных умозаключений и определении общих понятий как цели всего логического исследования (см. Arist. Met. XIII, 1078b28-29), если и был близок с формальной стороны к методу, которым пользовались софисты (Протагор и Горгий), то принципиально отличался от него по своему содержанию. Эти различия были обусловлены: верой Сократа в существование незыблемой божественной истины; пониманием религиозно-нравственных задач, стоящих перед философией; внутренним единством между познанием и бытием, логикой и этикой; возможностью и необходимостью самосовершенствования как цели человеческой жизни. Понимая задачу пробуждения в людях нравственности посредством диалектического испытания, как свое служение богу, Сократ призывал людей заботиться о душе (Plat. Apol. 30 a-b; 31a-b), считал, что «от смерти уйти не трудно..., а вот что гораздо труднее – уйти от нравственной порчи, потому что она идет скорее, чем смерть» (Там же. 39 a-b).

Исключительное место диалектика занимает в философии **Платона**, в высокохудожественных диалогах которого она находит свое полное выражение и предстает как учение об идеях и вещах, Едином, Уме, Душе космоса и космосе (мире), философско-богословском познании и созерцании истины. Используя предшествующий опыт античного философствования, - учения пифагорейцев, Гераклита, Парменида, Сократа и софистов, - Платону удалось разработать такой тип диалектики, который в качестве одной из двух традиций, стал определяющим в европейской философии и встречается в многочисленных учениях, начиная от неоплатоников – до Гегеля и А.Ф.Лосева включительно. К главным чертам этого типа диалектики, который сознательно или бессознательно воспроизводился в истории философии в качестве некоего архетипа, **необходимо отнести**: 1) неразрывную связь диалектики с учением об «идеях»; не случайно, именно у Платона впервые появляются термины «диалектика» и «идея», и получают толкование, которое и в настоящее время сохраняет свое значение; 2) понимание диалектики как познания истинно сущего бытия («идей», самой истины); учение об онтологической природе диалектики, единстве познания и бытия, тождестве мышления и бытия; предвосхищение учения о т.н. «субъективной» и «объективной» диалектике; 3) понимание диалектики в смысле восхождения души от земного мира к небесному (к миру идей), от условного к безусловному, от чувственно воспринимаемого к

умопостигаемому миру (τόρος νοητός); 4) понимание диалектики как богопознания и созерцания душой божественного (горнего) мира, полагающего предел мысленному восхождению человека; учение о непостижимости бога; понимание бога как блага, а нравственной цели человеческой жизни как уподобления богу; 5) истолкование диалектики в качестве принципа самой божественной реальности, Единого, которое в отношении к себе и другому («иному») порождает всю иерархию (нисходящих) реальностей; 6) учение об идеях - «образцах» вещей и числах – «пределе» вещей в их отношении к вещам; 7) учение о пути вниз, от «идей» (бытия) к чувственно воспринимаемому миру, от созерцаемого и умопостигаемого мира к самим вещам; 8) учение о «воспоминании» идей - априорном принципе диалектического познания; 9) учение о доказательствах истины и опровержении лжи; 10) учение о логических и метафизических противоречиях; 11) метод дихотомического деления понятий (анализ) и их соединения посредством идеи (синтез), логического деления на роды и виды; 12) диалектический анализ учений о категориях единого и многого, бытия, небытия и становления, движения и покоя, тождественного и иного.

Платоновская концепция диалектики, имеющая непосредственное отношение к «идеям», менялась и усложнялась вместе с учением об идеях; изначально связанная с логикой, с законами тождества и противоречия, доказательством и опровержением, она вобрала в себя опыт мистического созерцания умопостигаемого как необходимую предпосылку для объяснения чувственно воспринимаемого мира. Этим обстоятельством обусловлено то многообразие определений диалектики, которые можно обнаружить в диалогах Платона: в «Кратиле» диалектик, тот, кто умеет ставить вопросы и давать ответы (390c), в «Меноне» исследование истины посредством правильно поставленных вопросов наталкивается на антиномию («...Человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды искать; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать» 80d-e); эта антиномия, которая разрешается ссылкой на авторитет жрецов и жриц, Пиндара и «божественных поэтов», учивших о бессмертии души (хотя в «Федоне» приводятся доказательства ее бессмертия), ведет к определению диалектики как «припоминания»; если «душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно... ведь искать и познавать – это как раз и значит припоминать» (Там же. 81c-d).

Разрабатываемая Платоном концепция знания как «припоминания» или «воспоминания», которая в историко-философских исследованиях двух последних веков включала широкий спектр толкований от психологического до трансцендентального и феноменологического, в «Федре» раскрыта с важными пояснениями: во-первых, учение о предсуществовании души и созерцании умопостигаемого мира идей рассматривается как обязательное условие рождения человека, вселения души в тело и принятия человеческого

образа, во-вторых, подчеркивается религиозно-нравственная сторона диалектического познания, связанного в своих истоках с таинствами. Платон писал: «...душа никогда не выдавшая истины, не примет такого образа, ведь человек должен постигать [ее] в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино. А это есть припоминание, того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем подлинным бытием. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божественен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным» (249b-c).

В «Федре» диалектика определяется как способность «возводить к единой идее, то что повсюду разрозненно, давая определение каждому, чтобы сделать ясным предмет поучения» (266d), а вместе с тем, как «способность разделять всё на виды, на естественные составные части» (266e); в «Софисте» диалектика присуща только «искренне и справедливо философствующему», а «диалектическое знание» это способность «различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый» (253d); это способность, которая должна быть раскрыта путем двух видов очищений («из которых один касается души и отличен от того, который касается тела»; 227e); способность, которая как это с величайшим искусством демонстрирует Платон, опровергая ряд ошибочных тезисов о бытии, позволяет различать бытие и небытие, и последовательно выводить пять родов – бытие, покой, движение, тождественное и иное. В «Пармениде» Платона представлена поразительная по своей виртуозности диалектика единого и иного. Рассматривая тщательным образом положения, следующие из диалектического исследования тезиса - «если есть единое, то может это единое быть многим?» (137 c), а затем – из противоположного ему антитезиса - «каким будет иное, если единое не существует?» (164 b), Платон приходит к выводам, которые имеют отношение как к проблеме соотношения (одной) идеи и множества вещей, так и к не упоминаемому в этом диалоге метафизическому учению о Едином и ином.

В «Филебе» Платон определяет диалектику как способность «познания бытия подлинного и вечно тождественного по своей природе» (58 a) и подробно рассматривает диалектику бытия и становления (53 d - 65 e). В соч. «Государство», которое создавалось на протяжении многих лет, философия отождествляется с диалектикой, а философ с диалектиком – ему «доступно доказательство сущности каждой вещи» (VII 534b); задача стоящая перед диалектиком – это созерцание бытия и всего умопостигаемого (VI 511c); постижение посредством мышления сущности блага как «вершины умопостигаемого» (VII 532 a-b).

Познание умопостигаемого, по Платону, связано с учением о ступенях диалектического пути (или разделах диалектического метода), которые включают: «первый раздел – познание, второй – размышление, третий – вера,

четвертый – уподобление. Оба последних вместе взятые составляют мнение, оба первых - мышление» (VII 533e-534 a). Это представление о диалектическом пути как предполагающем с одной стороны, деление на мышление и противоположное ему мнение, каждое из которых в свою очередь делится на ум и рассудок (VI 511d), веру и уподобление (мнение, представление, воображение), соответствует, с другой (метафизической) стороны, делению на небесный, умопостигаемый мир и земной, чувственно воспринимаемый, и далее – разделению каждого из них еще на две области. Две области умопостигаемого отличаются друг от друга как по своему статусу, так и по характеру их познания, если низшая постигается из «предположений» (гипотез - идей), имеющих в своей основе чувственный опыт, то высшая, по Платону, представляет собою постигаемое умом беспредпосылочное начало всего, познание которого позволяет понять мир идей, а через него и сам эмпирический мир (космос). Науками, содействующими диалектическому познанию «по предположениям» являются - арифметика, геометрия, астрономия, музыка, которые вместе с мусическим искусством и гимнастикой необходимы для воспитания и образования философа.

Философия как любовь к мудрости и диалектическое познание истинно сущего невозможна вне любви, поэтому одним из оснований Д. Платона, которое им же диалектически обосновывается, является учение о любви; в диалоге «Пир» любовь рассматривается как обязательное условие познания, восхождения от телесных вещей к бестелесным, от имеющих аналогии в чувственном мире к объясняемым только из самих себя.

У **Аристотеля** диалектика приобретает новое истолкование в связи разрабатываемой им наукой, получившей позднее название «логики», а также вследствие иной трактовки отношений между эйдосами («идеями») и вещами, и отличного, в сравнении с философией Платона, учения о умопостигаемом. Создаваемая Аристотелем логика была неразрывно связана его с метафизикой как учением о бытии и познании, и решала важнейшие теоретико-познавательные задачи. Аристотелю, который был хорошо знаком со всеми направлениями античной диалектики, удалось выделить основные логические формы мышления, дать описание законов логики, систематически разработать учения о дедукции и индукции, категорическом силлогизме, доказательствах и опровержении, и впервые применить для решения логических проблем средства формализации. В своем главном учении о доказательстве Аристотель отмечал, что «доказательство есть некоторого рода силлогизм, но не всякий силлогизм - доказательство» (Anal. prior. I. 25b29-30), имея в виду, что логическая правильность вывода из посылок не тождественна достоверности (истинности) вывода; проводил принципиальные различия между аподейктикой, диалектикой и эристикой и рассматривал: а) аподейктику как доказательное знание, связанное с такими силлогизмами, которые строятся на основании (истинных) посылок, обеспечивающих достоверное знание; б) диалектику (которая была преимущественно разработана в «Топике») как вероятностное знание,

связанное с «диалектическими силлогизмами», которые основываются на правдоподобных посылах, мнениях, принадлежащим «всем или большинству людей, или мудрым»; с) эристику как характерные для софистов силлогизмы, состоящие из посылок, кажущихся правдоподобными, но заключающих внутренние противоречия.

По учению Аристотеля, диалектика понимаемая в качестве вероятностного знания, выполняет пропедевтическую функцию, поскольку, с одной стороны, она представляет собой исследование («испытание» посредством вопросов) тех «общих начал» для всех наук, которые не могут толковаться в качестве достоверных и истинных высказываний, но вместе с тем не заключают в себе противоречия; поэтому общие начала «необходимо разбирать на основании правдоподобных положений в каждом отдельном случае, а это и есть [задача], свойственная диалектике как наиболее близкая ей. Ибо будучи способом исследования, она прокладывает путь к началам всех учений» (Тор. 101a39-101b4); с другой, диалектика может установить ложность исходных высказываний, в частности софистических утверждений. Диалектическое исследование, отмечал Аристотель, «полезно для трех целей: для упражнения, для устных бесед, для философских знаний» (Там же. 101a25-37); для последних «... оно полезно потому, что, когда возможно сомнение [в правильности] той или другой стороны, нам легче будет замечать в каждом отдельном случае истинное и ложное» (Там же. 101a25-37). В «Топике» Аристотель различал два типа доказательств – диалектическое наведение (как способ восхождения «от единичного к общему») и силлогизм; весьма подробно разработал «топы» (общие места) для всех умозаключений и специальные логические средства (кн. VIII) для анализа правдоподобных умозаключений, однако тем самым не были упразднены различия, лишь кажущиеся несущественными, между «философом» и «диалектиком» (155 b 7-15), между знанием аподейктическим (истинным) и диалектическим (правдоподобным) при том, что и у Платона имелось специальное учение о «правдоподобном» (вероятностном) знании, к которому Платон прибегал, когда речь шла о вопросе, есть ли душа у бога, или «правдоподобном мифе» в космологии.

Стоики, по словам Диогена Лаэртского, делили логику на диалектику и риторику, понимали диалектику как «умение правильно спорить при помощи рассуждений в виде вопросов и ответов» (поэтому ее определяли также как науку об истинном, ложном и ни том, ни другом», адиафора), саму диалектику делили «на две области означаемое и звук», и начинали с учения о звуке, которое включало знание о природе звука, его отношении к слову, о составе слова и отношении к речи, о частях речи и ее достоинствах; «область означаемого» у стоиков делилась «на разделы о представлениях и о возникающих из них суждениях, о подлежащих и сказуемых, о прямых и обратных высказываниях, о родах и видах, о рассуждениях, свертываниях и умозаключениях и, наконец, о софизмах...» (Diog. VII 41-48). Наряду с вкладом развитие логики, к выдающимся достижениям стоиков в теории

познания следует отнести их учение о представлении (см. комментарий А.А.Столярова в кн. «Фрагменты ранних стоиков». Т.1. С. 25-35).

Скептики, отрицая возможность построения какого-либо положительного философского учения, разработали «тропы» (Энесидем, Агриппа), тщательно продуманные аргументы для опровержения учений догматиков, близкие по своему характеру к диалектическому исследованию противоположностей. *Секст Эмпирик*, завершающий традицию существующей с конца 4 в. д.н.э. скептической философии, в соч. «Три книги пирроновых положений», писал, что для догматиков «диалектика есть наука силлогистическая, индуктивная, определяющая и разделяющая» (Sext. Pyrrh. II. 213), а также та, которая с помощью «доказывающих рассуждений» различает истинное и ложное, и ни то, ни другое (адиафора) (Там же. II. 247).

М.Т.Цицерон, автор небольшого соч. «Тописка», в котором в доступной форме обсуждались некоторые вопросы диалектики Аристотеля и стоиков; по словам Боэция, в этом соч. Цицерон рассматривал диалектику Аристотеля - «как искусство нахождения и искусство суждения» (Комментарий к Порфирию. С.8), и тем самым, объединял учение Аристотеля о «правдоподобном знании» с силлогистикой. В «Тускуланских беседах» Цицерон отмечал, что диалектика (или логика) это «третья часть, пронизывающая собою и все остальные части философии: она дает определения вещам, разделяет роды, связует последовательности, делает выводы, различает истинное и ложное - это наука о способах рассуждения» (Cicero. Tusc. V. 25).

На закате римско-эллинистической философии и всего античного миросозерцания возрождается интерес к учениям Платона и Аристотеля, к подробному комментированию их трудов, в особенности связанных с логикой и диалектикой (Александр Афродисийский, Порфирий, Ямвлих, Прокл, Дамаский, Симпликий и др.); учение Платона о диалектике находит оригинальное отражение в самостоятельных построениях Плотина, Прокла, и др. неоплатоников. В трактате **Плотина** «О диалектике» (I 3) она рассматривается в соответствии с установленным уже у Платона образцом, предполагающим связь между диалектикой, идеями и умопостигаемым. Диалектика, по Плотину, это «способность давать в логосе [мысленное и словесное] определение каждой вещи.... отказавшись от блуждания в области чувственного, она утверждается в области умопостигаемого. Она пользуется Платоновым делением для различения идей, равно как и для определения смысловой единичности, пользуется им, далее, для [установления] первых родов [сущего], мысленно сочетая их, пока не пройдет всю область умопостигаемого, и снова расчленяя их пока не дойдет до первоначала» (Пер. А.Ф.Лосева; I 3, 4-5). Это определение диалектики Плотина аналогично построению самой философии, если двигаться «снизу вверх», от мира, к мировой душе, к идеям божественного Ума и далее к первосущности - Единому; вместе с тем оно соответствует обратному порядку, пути «сверху вниз», - эманации всего сущего из Единого (как «чистого единства») к Уму (как «единству во множестве» или идей), к

мировой душе, миру и отдельным вещам и людям. Другой крупнейший представитель неоплатонизма, **Прокл** в «Первоосновах теологии» диалектически разработал учения о Едином в его отношении ко многому, богам и числам, Уме и душе; в соч. «Платоновская теология» осуществил диалектическую реконструкцию теологии и философии мифологии Платона; написал на диалоги Платона «Тимей» и «Парменид» и др. обширные комментарии, основу которых составила диалектика во всем многообразии ее содержания и богатстве функций.

Учения о диалектике проникают в труды энциклопедического характера и приобретают общекультурный характер: М. Т. *Варрон* в не дошедшем соч. «О девяти науках» (*Disciplinarum libri IX*) противопоставлял свободные искусства (*artes liberales*), которые, вместе с диалектикой, составляли традиционные семь наук, а также архитектуру и музыку, - несвободным искусствам (*artes illiberales*), занятиям несвободного человека, раба; Марциан Капелла (5 в.) в своей энциклопедии «О браке Филологии и Меркурия» (*de nuptis Philologiae et Mercurii*) излагал (в порядке еще принятом Платоном в «Государстве») содержание «семи свободных искусств» (кн. III-IX), включающих Д. (кн. IV), которую он склонен был толковать как учение о языке и речи; Ф.М.А.Кассиодор написал «Институции» (Наставление в науках божественных и светских), во 2-ой части - «О свободных искусствах и дисциплинах» рассматривалась Д.; Исидор Севильский, автор «Этимологии» (или *Origines*; Начала) труд, 2-ая кн. которого называлась «О риторике и диалектике»; из нее последующие века черпали представление об античной Д.

Важное значение для развития философии и богословия на Западе, в особенности в средние в связи со спорами об универсалиях, имели переводы *Викторина* и *Бозция* на лат. яз. логических соч. Аристотеля и соч. Порфирия «Введение к «Категориям» Аристотеля, а также комментарии, написанные к переведенным соч. - к «Введению...» и др.; Викторин перевел «Категории», «Об истолковании», некоторые соч. Плотина и Прокла, написал *De sillogismis hypotheticis* (О гипотетических силлогизмах); *Бозций* перевел основной корпус логических сочинений Аристотеля (среди прочих - «Топику»), написал ряд логических соч., в том числе *De differentis topicis* (О топических различиях), в котором обсуждались вопросы, имеющие отношение к Д., понимаемой по Аристотелю в его «Топике».

Вопрос о степени влияния античной логики и диалектики на христианское богословие западной и восточной Церкви в их историческом развитии остается предметом научных дискуссий. К числу упрощенных решений этой проблемы следует отнести распространенные представления о логике Аристотеля как всецело сформировавшей мысль и культуру Запада, и диалектике Платона и неоплатонизма, определивших христианское богословие Востока, а также взгляд на характер богословия периода Вселенских соборов как сложившегося исключительно под непосредственным влиянием греческого умозрения. В этой связи необходимо иметь в виду, что папы Иннокентий III и Григорий IX запрещали изучение

«Метафизики» Аристотеля, а платонизм подвергался соборному осуждению на Востоке. Другая крайность – отрицание вообще какого-либо влияния античной диалектики и логики на христианское богословие, вопреки тому факту, что отцы и учителя Церкви были людьми сведущими в философской терминологии и диалектике, и пользовались этими средствами для изложения или обоснования христианского учения в богословии, а также в апологетических целях.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ. УЧЕНИЯ О ДУШЕ.

Душа в античной философии. Своими первоначальными представлениями о душе античная философия была обязана древнегреческой религии и мифологии. На древность религиозных верований греков в существование у человека души и ее связь с дыханием, как источником жизни, указывают дошедшие до нас тексты из ранней греч. поэзии, отдельные свидетельства философов и историков. Разноречивость и немногочисленность этих источников делают весьма проблематичными попытки достоверного определения представлений о душе в древнегреческой религии на ранних этапах ее существования.

Слова ψυχή в значении «дыхание», «жизнь», «душа» (близком к философско-психологическому пониманию души) и θῦμός в значении «жизненное начало», «дух», «душа» употреблялись уже Гомером. О различной судьбе души и тела свидетельствуют уже первые строки «Илиады», в которых говорится что бог «многие души могучие славных героев низринул / В мрачный Аид, и самих распростер их в корысть плотядным / Птицам окрестным и псам». (I, 1-5; пер. Н.И.Гнедича;). О душах живых и мертвых людей Гомер неоднократно писал в «Илиаде»; по его мнению, душа усопшего подобна «безжизненной тени», она – призрак (εἶδωλον); отделенная от живых людей, душа не может с ними общаться и не участвует в их делах. Однако в XI кн. «Одиссеи», написанной с позиций других представлений о загробной жизни, Гомер описывает как к Одиссею, добравшемуся в своих странствиях до Аида, «.. слетелись толпою / Души усопших, из темных бездн Эрева поднявшись...» (Od. XI. 36-37; пер. В.А.Жуковского), которые после вкушения жертвенной крови животных узнают Одиссея и беседуют с ним о событиях прошедшей жизни.

На формирование и развитие античных философских учений о душе большое влияние оказало орфическое мирозерцание, в котором религиозно-мифологическое понимание человека, вера в бога Диониса и его культ были связаны с представлениями о душе, наказанной за преступление и сосланной в тело человека как в могилу («σῆμα»), и освобождаемой по смерти для вечной блаженной жизни. В оде *Пиндара* «Острова блаженных» Ферону Акрагантскому», по мнению М.Л.Гаспарова, присутствует «самое

раннее в греческой литературе выражение учения о переселении душ. Пиндар представляет себе загробный мир трехчастным: это как бы ад («муки, на которые не подымется взор», ст.67), рай (Острова Блаженных) и между ними чистилище, где души ведут «беструдную жизнь» (ст.62), но для искупления грехов (как земных, так и совершенных уже в чистилище) периодически возвращаются на землю; если три таких искупления выдержаны беспорочно, то в последнем земном пребывании они становятся «святыми героями» (фр. 133), а после него обретают вечное счастье на Островах блаженных» (С.399). Геродот широко распространенное среди пифагорейцев учение о бессмертии и переселении души ошибочно объяснял в своей «Истории» заимствованиями из Египта, он писал: «Египтяне также первыми стали учить о бессмертии человеческой души. Когда умирает тело, душа переходит в другое существо, как раз рождающееся в тот момент. Пройдя через [тела] всех земных и морских животных и птиц, она снова вселяется в тело новорожденного ребенка. Это круговращение продолжается три тысячи лет. Учение это заимствовали некоторые эллины как в древнее время, так и недавно. Я знаю их имена, но не называю» (Herod. Ist. II, 123).

Платон в суждениях о греческой мифологии отмечал ее неясность и запутанность; обсуждая в диалоге «Кратил» этимологию слова «душа», он связывал понимание души с дыханием, прекращение которого означает смерть (Cratyl. 399e), и разделял приписываемую Анаксагору точку зрения, что душа вместе с умом «поддерживает и упорядочивает» всякую другую природу» (Ibid. 400b). Размышляя о свойственном «некоторым философам» сопоставлении «σωμα» (тело) и «σημα» (могила), Платон писал «... поскольку все, что душа выражает знаками, она выражает знаками с помощью тела, то и в этом смысле оно правильно называется σημα («знаком»). И все же наиболее вероятным мне представляется, что это имя установили Орфей и иже с ним в том смысле, что душа несет наказание за свои преступления, а тело служит ей оградой, наподобие тюрьмы, чтобы она сохранялась (σωζηται). Таким образом, оно оказывается для души- до тех пор пока она не заплатит долгов – именно тем, чем называется. – хранилищем (σωμα), и не следует менять ни одной буквы (Cratyl. 400c.; ФРГФ. 1. Орфей. ВЗ. Пер. А.В.Лебедева).

В становлении теоретического учения о душе исключительно важную роль сыграла философия, которая собственными средствами пыталась разработать доставшиеся от античной религии и мифологии натуралистические представления о душе в качестве центральной проблемы в отношениях человека с богом и миром. Созданные в античной философии учения о душе, в особенности – Платона и Аристотеля, предопределили на длительный период учения европейской философии и оказали влияние на формирование христианской концепции души, по своим исходным принципам, одновременно близкой и противоположной языческому толкованию души.

На внутреннюю религиозную взаимосвязь представлений о душе, уме, боге и мире указывает уже история «досократовской» философии. По Фалесу

«бог – это ум (νοῦς) космоса, а Вселенная одушевлена и одновременно полна божеств...» (DK B23; в пер. А.В. Лебедева); Фалесу же приписывают впервые высказанное утверждение, что «душа бессмертна» (DK. A24), а также понимание души как движущего начала (Arist. De anima. A.2. 405a 19). Два других представителя милетской школы Анаксимандр и Анаксимен считали, что душа по своей природе воздушна (DK. A29), по мнению Анаксимена: «... начало сущих воздух, ибо из него все рождается и в него все разлагается. «Как душа наша, – говорит он, – сущая воздухом скрепляет нас воедино, так дыхание и воздух объемлют весь космос»» (DK. B2; в пер. А.В. Лебедева).

От философа, математика и основателя пифагорейского союза Пифагора не дошло ни одной книги, по одним свидетельствам среди утраченных сочинений была кн. «О душе», по другим он, подобно Сократу и Карнеаду, вообще книг не писал; однако, несмотря на отсутствие письменных источников, пифагорейское предание связывает с Пифагором учение о бессмертии и переселении души, понимание души посредством числа и гармонии, деление душ на разумные и неразумные и ряд других учений. Противоположность души и тела нашла выражение в словах, ошибочно приписываемых пифагорейцу Гиппасу: «Совершенно иное есть душа, а иное тело; ведь душа и при бесчувственном теле бывает здоровой, и при слепом (теле) видит, и при мертвом живет» (DK B10; пер. А.О.Маковельского). Пифагореец Филолай связывал душу с сердцем (DK. B13), учил о бессмертии и предсуществовании души, ему же приписывали кн. «О душе», в которой он развил учение о мировой душе, близкое к тому, которое впоследствии излагал Платон в «Тимее».

Представленное в разрозненных фрагментах учение Гераклита Эфесского о душе, отличается сложностью и обусловлено его загадочной концепцией Логоса, первой в истории европейской философии. Многозначность Логоса, понимаемого Гераклитом, то как в качестве «вечно» сущего и непостижимого для людей (DK B1) божественного ума, «управителя» сущего (DK B72), «Судьбы» и «Необходимости» (DK A8), то в качестве огненно-световой стихии и мировой души, то в качестве отрешенной от всего «мудрости», т.е. абсолюта (DK B108), а вместе с тем - «Слова», «Речи», обращенных к человеку, – делает чрезвычайно трудными истолкование фрагментов философа. К числу важнейших определений и характеристик души у Гераклита следует отнести положения: 1) о всеобщей одушевленности космоса божественным Логосом («...все полно душ и демонов» Diog. L. IX, 7); 2) о причастности души человека к Логосу и ее способности к познанию посредством мышления, которое носит всеобщий характер («Душе присущ Логос, сам себя умножающий» (DK. B116); 3) беспредельной глубине души, обусловленной Логосом (DK. B45); 4) о световой природе души и преимуществах светлой и сияющей души мудреца над душою влажной и расслабленной (DK. B118); 5) о бессмертии души в границах существующего мирового года.

Эмпедокл разделял пифагорейское учение о душепереселении, в кн. «Очищения» он «вспоминал» о своих прожитых жизнях: «Был уже некогда отроком я, был и девицей когда-то / Был и кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловесной» (DK. B117). Само переселение душ и круговорот воплощений Эмпедокл склонен был объяснять в качестве наказания душ за совершенные преступления и нарушение клятвы. Поскольку человеческие души переселяются в животных, то употребление человеком животной пищи, по мнению Эмпедокла, это каннибализм, преступление, за которое душа понесет наказание. Лишь праведная жизнь и участие в очистительных обрядах, считал Эмпедокл, могут освободить душу от бесчисленного повторения рождений и перерождений. Секст Эмпирик приписывал Эмпедоклу и учение о мировой душе.

Анаксагор учил о самовластном и неограниченном уме, который «правит» жизнью всего сущего, в том числе и душами людей (DK. B12) и предопределяет их, однако его толкование ума, воздействие которого на вещи понималось преимущественно механически, подверглось суровой критике сначала Платоном, затем Аристотелем.

Демокрит подобно Гераклиту считал душу воздушной и огненной (B70), утверждал, что «людям следует большее значение придавать надлежащему состоянию души, чем тела, ибо совершенная душа выправляет дурные стороны тела, телесная же сила без разума ни в чем не может совершенствовать душу» (DK. B187; пер. С.Я.Лурье). Полагая, что тело приводится в движение душой, Демокрит связывал конечную причину движения с атомами, и тем самым толковал душу человека как особую разновидность телесной структуры; на этом основании он отрицал бессмертие души и рассматривал смерть человека как разрушение состоящей из атомов душевно-телесной природы (DK. B297); по мнению Демокрита, душа рождается и умирает вместе с телом. В своей теории образов, близкой по содержанию теории «истечений» у Эмпедокла, Демокрит пытался объяснить происхождение в душе ощущений и представлений притеканием «образов», испускаемых вещами.

До Платона наиболее полное учение о душе в античной философии было создано *Сократом*, о философских воззрениях которого известно в основном благодаря непохожим друг на друга трудам Платона и Ксенофонта. Сложный и загадочный мыслитель Сократ представлен у Платона преимущественно в качестве неутомимого искателя истины, диалектика и философа, у Ксенофонта – учителем жизни. Поворот Сократа от «природы», составляющей основной предмет исследования у большинства философов-«досократиков», к познанию человека, религиозно-нравственной проблематики добра и зла обусловил его особое внимание к душе. Три основные темы – о природе души, познании души и посмертной участи души, определившие общее толкование души у Сократа, опирались на учение о боге, понимаемом в качестве владыки прекрасного космоса, причины «великих деяний» и подателя благ.

Сократ утверждал, что можно провести аналогию между местом невидимого бога в космосе и положением невидимой души в человеке; душа в отношении к телу выступает как царственное, господствующее начало; оставаясь невидимой, говорил Сократ, «душа человека, которая более, чем что-либо другое в человеке, причастна божеству – царит в нас...» (Хен. Мемор. IV. 3,14). Причастность души божеству, по Сократу, связана не только с любовью человека к богу, но и с божественным происхождением души человека - «бог нашел недостаточным позаботиться только о теле, он насадил в человеке и душу самую совершенную» (Ibid. I. 4, 13).

К совершенствам души человека Сократ относил – дарованный душе ум, выражающий мысли посредством языка, и свойственное только людям почитание бога. Ум души, считал Сократ, через познания добра (истины) и зла (лжи) соединяет человека с богом, побуждает душу стремиться к добру и остерегаться зла. Сократ верил в необходимость познания добра и зла, без которого главное дело человека – «забота о душе» (θεραπεία ψυχῆς) превращалось в пустые разговоры, но он не утверждал, что с помощью ума человек способен постичь мудрость бога; в сравнении с божественной мудростью, «человеческая мудрость стоит немногого» (Plat. Apol. Socr. 23a). О признании Сократом внерациональных источников души свидетельствует его «даймоний», слушая которого он принимал самые важные решения, а также его учение о «исступлении» как прирожденной способности отдельных душ к поэзии и пророчествам и т.д. В учении о посмертной участи душ Сократ исходил из идеи бессмертия души и посмертного воздаяния за прожитую жизнь, полагал, что «с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти, и что боги не перестают заботиться о его делах...» (Plat. Apol. Socr. 41d).

Философия Сократа, вызывавшая много нареканий у его современников, которые справедливо усматривали в его воззрениях покушение на традиционную религию, по своему определению – в качестве любви к мудрости – была новой для языческого мира формой служения богу и богопочитания.

Душа – центральное понятие философии Платона. По богатству идей, способам разработки, и их художественному воплощению в своих диалогах учение Платона о душе не имеет себе равных. В истории европейской философии и психологии, вплоть до Фрейда включительно, трудно найти учение о душе, которое не испытало бы прямого или косвенного воздействия идей Платона. Поразительная широта воззрений Платона, соединявшего мифотворчество и научное исследование, богословие с астрономией, философию с таинствами, сделала возможными многочисленными толкования его учения о душе – от рационально-логических до мистико-аллегорического и астрологического. При всех обнаруживаемых исследователями философии Платона разногласиях в этом учении, объяснимых теми обстоятельствами, что оно создавалось на протяжении многих лет, испытало влияние со стороны различных течений орфико-пифагорейской традиции и было изложено в диалогах, художественная форма, которых предьявляла свои

особые требования, безусловной заслугой Платона является создание целостного и систематического учение о душе. Впервые в греческой философии Платон пытался разработать метафизику души, определить религиозный, онтологический и космологический статус души, выявить ее внутреннюю чувственно-эмоциональную и интеллектуальную структуру; обосновать ее притязания на самопознание и познание мира, ее связь с устройством государства, возможности религиозно-нравственного совершенствования и воспитания души.

Особую глубину учению Платона о душе придает его связь с учением об идеях. Разделяя концепцию предсуществования души, Платон полагал, что душа прежде, чем вселиться в тело, была причастна истинно сущему бытию, божественному «миру идей». В диалоге «Федр» в форме мифа изображена исполненная глубокого символического значения картина пребывания душ в «занебесной области», которую «занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души – уму...» (Phaedr. 247e). Пребывание души в мире идей и созерцание душой умопостигаемого мира идей, самой истины, рассматривается Платоном как необходимая предпосылка вселения души в тело, принятия человеческого образа и познания мира. Платон писал: «...душа никогда не выдавшая истины, не примет такого образа, ведь человек должен постигать [истину] в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино. А это есть припоминание, того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем подлинным бытием. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божественен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным» (Idem. 249b-c).

Под «припоминанием» Платон имел в виду обусловленный предсуществованием души априорный характер идей («сущностей»), соединение которых с опытом чувственного познания дает истинное знание. Хотя вселение души в тело, по причине иноприродности души телу, лишает душу всех знаний (Phaed. 75e), и родившийся человек вынужден познавать мир «с помощью чувств», условиями познания мира являются априорные идеи («сущности»), составляющие суть души и связанные между собой единством ума. Этот ум в соответствии с иерархическим принципом построения метафизики Платона (Единое, Ум, Душа) не является свойством души, напротив, душа обусловлена типом ума, той мерой истины, которую посредством ума она созерцала в мире идей.

Противопоставление души и тела у Платона предполагало как принципиальные различия их по природе, так взаимоотношения, обусловленные их совместным земным бытием. В диалоге «Федон» отношение к телу у Платона – крайне отрицательное, тело томится бесконечными желаниями, живет удовольствиями, страстями, страхами,

болеет, доставляет хлопоты, связанные с пропитанием, отвлекает от размышлений и мешает сосредоточению. Платон связывал с телом зло, считал телесные ощущения, зрительные и слуховые, источником обмана и заблуждений, а само тело препятствием на пути познания истины. Платон писал: «у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе, как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самую по себе душой» (Phaed. 66d), что очищение состоит в том «чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела» (Idem. 67c), что философ это тот, кто «освобождает душу от общения с телом в несравненно большей мере, чем любой другой из людей» (Idem. 65a).

Различаемые по своему происхождению – небесная душа и земное тело отличаются и по их посмертной участи – тело тленно, а душа бессмертна. По Платону – душа проста по своей природе, не имеет частей, этому несколько не противоречит то, что в диалогах «Тимей» (69b-70c), и «Государство» (439b-443a3) в душе выделяются три начала – разумное, аффективное и вожделеющее, из которых бессмертным является только ум или разумное начало, а смертными остаются два других. С умом и размышлением Платон связывал волю, но не считал ее бессмертной.

В диалоге «Федон» Платон приводит четыре доказательства бессмертия души, построенные на аргументах, в основе которых: 1) идея взаимоперехода противоположностей; жизнь переходит в смерть и обратно; если же этого перехода не было бы, то жизнь прекратилась бы; 2) учение о знании как припоминании; припоминание было бы невозможным, если бы душа человека не существовала прежде рождения человека; 3) учение о самотождестве идеи (эйдоса) души; в изложении этого аргумента Платон высказывал ряд важнейших положений: а) простое – неизменно, неделимо, совершенно по своей природе и вечно (такой неизменной сущностью является бытие или идея, а также душа), все составное и сложное по природе делится, разрушается и временно; б) неизменное (в том числе - душа) безвидно, незримо, постижимо только размышлением, а изменчивое (вещи, тела) зримы, постигаются чувствами; в) «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе высшей степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно – тоже в высшей степени – наше тело» (Phaed. 80b); г) этот неизменный эйдос (идея) души понимается и в качестве демона, приставленного к человеку Богом, и ведущего нас от земли к небу (Tim. 90a); 4) теория души как эйдоса жизни; в своем доказательстве Платон отмечал, что речь идет о другом аспекте проблемы и аргументы четвертого доказательства не противоречат первому (Phaed. 103b), что оно опирается на учение о неизменности эйдоса жизни, неуничтожимости души, после смерти человека. В диалоге «Федр» было еще одно, важное для космологических построений, доказательство бессмертия души. Платон писал: «Ведь каждое тело, движимое извне, - не одушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, -

одушевлено, потому что такова природа души. Если это так и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна». (Phaedr. 245e).

Вопрос о посмертной участи души – один из главных в философии Платона, которая не редко понималась им как искусство умирания, - связан с представлением, что для одних душ смерть это освобождение от оков телесности, для других – наказание и переселение в другое тело. И в одном, и другом случае посмертная участь души определялась земной жизнью человека, отношением к миру умопостигаемому и чувственно-наблюдаемому. По глубокомысленному выражению Платона, людям после их смерти «места предназначены, соответствующие их главной в жизни заботе» (Phaed. 82a).

В диалоге «Государство», рассматривая четыре «состояния» (или способности) души, Платон выделял – разум (noesis), рассудок, веру-мнение и «уподобление», которые соответствовали четырем родам сущего - двум областям умопостигаемого и двум областям чувственно-наблюдаемого мира (Resp. VI. 509e-511c). Душа, «посвятившая себя истинной философии», очищенная разумом от страстей и зла, чистая и добрая, «уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов и диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и – как говорят о посвященных в таинства – впредь навеки поселяется среди богов» (Phaed 81a) на другой (истинной) земле и под другим небом; души, преуспевшие в гражданской добродетели, связанной с рассудительностью и справедливостью, «снова окажутся в общительной и смирной породе, среди пчел, или, может быть, ос, или муравьев, а не то и вернуться к человеческому роду, и из них произойдут воздержные люди» (Ibid. 82b), что же касается тех, кто угождал телу, жил наслаждениями и удовольствиями, то предававшиеся чревоугодию перейдут в породу ослов, жестокие и властолюбивые – в волков, но прежде души этих людей будут «блуждать среди могил... пока пристрастием к бывшему своему спутнику – к телесному – не будут вновь заключены в оковы тела» (Ibid. 81d).

Эта картина воздаяния и наказания уточняется и конкретизируется в конце диалога «Федон», и по своей типологии приближается к орфико-пифагорейским представлениям о местопребывании святых душ в «стране вышней чистоты», о возможности искупления для тех, кто не совершил тяжких преступлений, и низвержении в Тартар на вечную погибель святотатцев, грабивших в храмах, убийц и злодеев (Ibid. 113d-114e), при этом, согласно Платону, воздаянию и наказанию душ предшествует суд и умершего ведет к месту суда его гений (даймон). С некоторыми другими подробностями - на основе известных Платону сведений из античной мифологии, «поэтического богословия» и орфической традиции с добавлением собственных толкований - картина суда над умершими душами изображена в диалоге «Горгий» (Gorg. 523a-526d), а также в десятой кн. «Государство» (Resp. X. 614b-621b).

Вопрос о природе бога, присущи ли ему тело и душа, не находит у Платона однозначного толкования; не отрицая категорично существования души у бога, он высказывал сомнения в возможности нашего знания по этому вопросу. В «Федре» он писал: «Не видав, и мысленно не постигнув в достаточной мере бога, мы рисуем себе некое бессмертное существо, имеющее душу и имеющее тело, причем они нераздельны на вечные времена. Впрочем, тут, как угодно богу, так пусть и будет и так пусть считается» (Phaedr. 246d), однако в другом месте он утверждал, «что благодаря силе причины в природе Зевса содержится царственная душа и царственный ум, в других же богах другое прекрасное, какое каждому из них приятно» (Phileb. 30d).

Один из самых сложных вопросов – происхождение индивидуальной души человека обсуждался Платоном в «Тимее»; продуманное здесь тщательным образом учение о мировой душе, оказало влияние на всю последующую историю разработки этой темы от античного неоплатонизма до софиологии в России. В представленной в «Тимее» концепции возникновения мира центральное место занимает тема творения благим богом посредством своего ума (второй ипостаси в субординации первых начал) души мира, а затем прекрасного космоса (мира). Полагая, что прекрасное творение является живым существом и наделено умом, Платон утверждал, что «ум не может обитать ни в чем, кроме души», что бог «устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее» (Tim. 30b). По Платону душа мира как живое существо создается творцом (демиургом) на основе «вечного первообраза», созерцаемого умом, и из смеси, получаемой слиянием в «единую идею»: а) «сущности, которая неделима и вечно тождественна»; б) иной сущности, «которая претерпевает разделение в телах»; в) и третьей сущности, «причастный природе тождественного и природе иного» (Ibid. 35a-b). Таким образом сотворенная душа мира помещается в центре будущей Вселенной, распространяется по всему протяжению (пространству), облекает его, и соединяется с создаваемым на ее основе из четырех элементов, присущих пространству – огня, земли, воздуха и воды – телом мира, которого никто кроме бога не может разрушить.

Душа мира, обнимает и одушевляет собою все сущее, выступает в роли посредника между богом и миром, богом и человеческими душами, между бестелесными божественными сущностями (идеями) и вечно изменяющимся вещественно-телесным миром, она является проводником божественной идеи блага и в качестве самодвижущегося начала определяет устройство и жизнь космоса.

Души людей, по Платону, создаваемые богом-отцом, почти из той же смеси, что и мировая душа, а далее отданные на попечение низшим сотворенным богам для завершения творения и приспособления их к жизни в мире, изначально причастны душе мира, к кругу тождественного и нетождественного бытия, вызывающего у них отклик, внутреннее и внешнее

слово. Платон считал, что «рождение – эта доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу» (Sump. 206e). По Платону, до своего вселения в тело, души людей живут на звездах, туда же возвращаются, те, кто жил в обличье человеческого тела разумно и благочестиво. В X кн. «Государство» Платон изображает мифологическую картину выбора душами своего «гения» как будущей жизни в мире и возлагает на «избирающего ответственность» за его собственную жизнь и зло в мире. «Добродетель не есть достояние кого-либо одного: почитая или не почитая ее, каждый приобщится к ней больше или меньше. Это вина избирающего: бог невиновен» (Resp. X. 617e3-5).

В этике Платона с тремя началами души связаны три добродетели – мудрость, мужество, умеренность и венчающая их справедливость; в учении об устройстве идеального государства этим началам поставлены в соответствие три основных сословия – правители, воины и ремесленники; воспитание (παιδεία) души должно включать обучение грамматике, музыке, поэзии, риторике, математике, завершаться изучением философии как науки о добродетели и параллельно предполагает гимнастическое воспитание тела.

Диалог «Тимей» с его многосложной проблематикой души получает в Древней Академии значение нормативного текста, обязательного для изучения. После Платона учение о мировой душе, божественных посредниках (демонах) и душе человека в разнообразных толкованиях и версиях, разрабатывалось в Древней Академии Свесиппом и Ксенократом, в среднем платонизме – Антиохом из Аскалоны, Плутархом из Херонеи и др.; а также в позднем платонизме – Алкиноем и близкими к платонизму Филоном Александрийским, Нумением Апамейским и Аммонием Саккасом

Ученик Платона - Аристотель мистическому энтузиазму учителя противопоставил трезвую рассудительность философа и ученого. По сообщению Фаворина, на которого ссылался Диоген Лаэртский, Аристотель был единственным из слушателей, кто до конца дослушал диалог Платона «О душе» (имеется в виду - «Федон»; Diog. L. III, 37).

Трактат Аристотеля «О душе», завоевавший его автору репутацию «родоначальника научной психологии», по своему содержанию и жанру весьма отличается от диалогов Платона. Чуждый орфико-пифагорейским представлениям и учению Платона о мировой душе, Аристотель не испытывал особого интереса и в отношении к религиозной проблематике души, занимая позицию объективного наблюдателя и осторожного исследователя. Этот недостаток, изначально присущий учению Аристотеля, имел своими последствиями неожиданный результат. Оставляя в стороне без рассмотрения большую часть вопросов, связанных с возникновением души и ее посмертной участью, Аристотель ограничил предмет науки о душе исследованием структуры души, способностей души и их связи с функциями тела. Это позволило Аристотелю: обосновать взаимосвязь души и тела, их единство и различие, и тем самым преодолеть свойственное платонизму отрицательное отношение к телу человека; разработать основные понятия и категории психологии как специальной науки о душевной жизни человека.

Общему успеху труда Аристотеля способствовало то обстоятельство, что в его лице соединились философия и естествознание, прекрасное знание биологии и анатомии и богатый опыт наблюдений над природой,

В исследовании философской проблематики души Аристотель опирался на ранее созданное им учение о «четырех причинах» (или началах), которое представляло собой видоизмененную концепцию платонизма и руководствовался разработанным в своих философских и логических сочинениях дискурсивно-логическим методом.

Учение Аристотеля о «четырех причинах», имеющее основополагающий характер для понимания и познания бытия сущего, исходило, за исключением особого случая, когда речь шла о «форме форм» (т.е. о боге), из тезиса о неразрывном единстве эйдоса (формы) и материи, и тем самым отрицало характерное для платонизма их обособленное существование, а также принцип «причастности», определяющий у Платона отношение эйдоса (идеи) к вещам. Вместе с концепцией «возможности и действительности», учение Аристотеля о форме и материи было использовано для исследования проблемы души и тела и предопределило их толкование; душа человека, понимаемая в качестве формы (активной деятельной стороны), оказалась неразрывно связанной с телом (материей, органом души). Об этом свидетельствуют определения души в «Метафизике» Аристотеля: «Душа не существует без материи» (Met. 1026a5); «душа есть первая сущность, тело – материя, а человек или живое существо – соединение той и другой как общее» (Met. 1037a4-6); «душа есть сущность и осуществление какого-то тела» (Met. 1043a35).

Исключительно важное значение для всей аристотелевской концепции души имел заключенный в учении о «четырех причинах» телеологический принцип, благодаря которому Аристотель стал рассматривать душу в качестве формообразующего начала, конституирующего тип и построение тела, единство его функций и их связь с определенной душой.

В первой кн. «О душе» Аристотель излагал, анализировал и опровергал не всегда безупречными аргументами учения «досократиков», пифагорейцев и платоников о душе, сведя их трем «взглядам»: 1) «душа больше всех способна приводить в движение, потому что она движет самое себя»; 2) душа «есть тело, состоящее из тончайших частиц, или что она наименее телесна по сравнению со всем остальным; 3) «душа состоит из элементов» (De anima. 409b19-25); кроме того, Аристотель критиковал толкование души в качестве гармонии и числа. Здесь же, в этой книге были сформулированы основные теоретические вопросы исследования, и связанные с ними трудности - что такое душа, является ли она «сущностью», состоит ли из частей или нет, существует ли одно определение для души вообще, или растительная, животная и человеческая души имеют свои определения. Особое место было уделено двум темам – душе и движению и соотношению ума, мышления и души.

По Аристотелю, «душа не может двигаться. А если она вообще не движется, то ясно, что она не может двигать самое себя» (Ibid. 408b30), но

это нисколько не противоречит тому факту, что «вообще ей свойственны стремления, пространственное же движение возникает у живых существ под действием души» (Ibid. 411a28). Мысль о том, что душа неподвижна, но вместе с тем является причиной движения, в полной мере согласуется с теологией Аристотеля, в которой бог понимался в качестве «неподвижного двигателя», неизменный и неподвижный бог является причиной движения в мире, движет единым и непрерывным круговым движением небо (Phys. 265a28-265b), которое бессмертно.

Положение Аристотеля о неподвижности души получает теоретическое обоснование в связи с решением проблемы соотношения души и тела во 2 кн. «О душе», в которой понимание материи в качестве возможности, а формы – энтелехии (действительности, осуществления), сделало возможными следующие определения: «душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью» (De anima. 412a28), и вытекающее из него, поскольку тело живого существа обладает органами – «душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами» (Ibid. 412b5); что собственно и означало, что душа неотделима от тела, и в качестве причины является источником движения, целью и сущностью одушевленных тел (Ibid. 415b9). Эти определения Аристотель считал общими для растительной, животной и человеческой души, и соединял с каждой из них обусловленную данным типом души основную жизненную способность: растительной душе – присуща растительная способность, животной – осязание, душе человека – размышление и движение (Ibid. 413b10-15).

Расширяя рамки анализа, Аристотель связывал: с растительной способностью души питание и воспроизведение себе подобных существ, и понимал воспроизведение в качестве «возможности быть причастным вечному и божественному» (Ibid. 415a29); с ощущением – соединял ощущаемое, как воспринимаемый единичный внешний предмет, и ощущающего (субъект ощущения), который не властен над своими ощущениями, что, по мнению Аристотеля, подчеркивало особый статус ощущения и его отличие от мышления. К ощущениям Аристотель относил пять чувственных способностей – зрение, слух, обоняние, осязание, вкус – и впервые в истории античной философии подробно исследовал их в отношении к органам чувств и друг другу.

В 3 кн. «О душе» Аристотель, писал о необходимости существования в животной душе некой единой инстанции, «чувствилища» (αἰθητήριον κοινόν), объединяющего все чувственные способности и позволяющего воспринимать мир как единое целое (Ibid. 426b8-24), составлять представления и помнить о прошедшем (память). Проводя границу между ощущениями и мышлением (рассудком), Аристотель, предвосхищая учение Канта о познавательном значении воображения, рассматривал его, как пограничную область, отличную от ощущений и мышления, а вместе с тем, связанную с ощущениями, и необходимую для мышления; считал, что воображение в отличие от ума присуще и животным.

Душа человека, по Аристотелю, включает свойства и способности растительной и животной души, но в своих существенных характеристиках определяется высшим, разумным началом, обусловленным присутствием в ней божественного ума. Учение Аристотеля об уме выходит далеко за пределы науки о душе и связано с его теологией, теорией познания и этикой. В теологии (или первой философии) Бог в самом себе понимался у Аристотеля – как полнота действительности («энергии»), бестелесная сущность, чистый ум, «мышление о мышлении» ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$; Met. 1074b34); в отношении к миру – бог это «форма форм», причина движения и непрерывный источник существования мира, его цель.

Соединяя, с одной стороны, понимание ума с богом, а, с другой, - рассматривая божественный ум как основание разумной части души, Аристотель в разработке учения о душе оказался перед рядом сложных проблем; в первую очередь, - перед необходимостью различения божественной и человеческой стороны ума, их связи между собой и с другими способностями души. Решение этих вопросов, от которых зависело понимание ума и проблема бессмертия души в философии Аристотеля, остается предметом споров в научной литературе.

Опираясь на принцип единства души человека (при наличии в ней трех уровней и многообразии способностей и стремлений), Аристотель чувственные способности человека (животную душу) рассматривал в виде материи души, формой, которой является ум, и тем самым связывал чувства с умом при безусловном приоритете ума в познании; при этом чрезвычайно важным остается положение высказанное им в другой работе, что «никакие свойства [души] не телесны» (О возникновении и уничтожении **334a14**). В качестве формы этот ум, по Аристотелю, дан извне (от бога), «будучи некоторой сущностью, появляется, по-видимому, внутри [души] и не разрушается» (De anima. 408b18), т.е. бессмертен. С представлением об уме связано важнейшее положение Аристотеля, что душа является местонахождением форм.

Принимая во внимание то обстоятельство, что не все люди умны, хотя им и дан ум, а также др. факты, Аристотель понимал ум как возможность, возможность возрастания, и противопоставлял этому «страдательному уму» ($\nu\acute{o}\acute{\upsilon}\varsigma$ $\pi\alpha\theta\eta\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$), связанному с чувствами, а через чувства с вещами, ум деятельный ($\nu\acute{o}\acute{\upsilon}\varsigma$ $\pi\omicron\iota\eta\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$), который «существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью» (Ibid. 430a17). Единство между «страдательным» («претерпевающим») и деятельным умом, согласно Аристотелю, аналогично единству в боге; «ведь у бестелесного мыслящее и мыслимое – одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое – одно и то же» (Ibid. 430a4).

Понимая человека в качестве микрокосмоса, в котором отражается весь космос, Аристотель писал: «Некоторым образом душа есть все сущее. В самом деле все сущее – это либо воспринимаемое чувствами, либо постигаемое умом...» (Ibid. 431b21-22); в этом же контексте следует рассматривать определение времени у Аристотеля: «если же ничему другому

не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве [лишь] то, что есть как бы субстрат времени...» (Phys. 223a25-27).

С душой Аристотель связывал присущую человеку свободу воли, в этике, центральной идеей которой была идея блага, с воспитанием души и возрастанием в уме посредством размышлений связано учение об этических и дианоэтических добродетелях, понимание добродетели как «царского пути», середины двух зол – избытка и недостатка.

Согласно воззрениям древних стоиков (Зенон, Клеанф, Хрисипп) душа телесна, это теплая пневма. В душе человека стоики различали 8 частей – 5 чувств, «управляющую часть» (ἡγεμονικόν), речевую и породительную части, весьма подробно разработали учение об ощущении, представлении и «логосе», который связывали с «управляющей частью» души - умом, и помещали ее в сердце. Если и признавали стоики бессмертие души, то лишь в качестве продолжающегося после смерти человека существования пневмы, до начала мирового пожара (Dijg. L. VII, 156-157). Посидоний, представитель средней Стои соединял традиционное учение стоицизма о космосе, как заполненном пневмой, с учением Платона о мировой душе, переселении душ и демонологией. В римском стоицизме душа (пневма), по учению Сенеки, телесна (Ep. 106, 4.6), связана с мировым разумом, способна к восхождению к богу, который может толковаться и в качестве души (духа) мира, понимаемого как тело бога (Nat. Quaest. I proleg. 13). О единой «разумной душе» писал и Марк Аврелий (Ad se ipsum. XII. 30). Этика стоицизма, при всем богатстве и разнообразии точек зрения, была тесно связана с учением о благе и судьбе, и обусловлена не противоположностью души и тела, как это представлено у Платона, а их единством (по Аристотелю); в своем фундаментальном отношении к миру - это этика приятия мира со всеми его несчастьями и трагедиями.

В неоплатонизме подробнейшим образом разрабатываются, уточняются и находят новое обоснование основные учения Платона о Едином, уме и душе, взаимоотношении души мира и души человека, души и тела, переселении душ. В философии Плотина душа, главным образом, рассматривалась в ее божественно-космологическом аспекте в качестве умопостигаемой мировой души, третьей ипостаси, первосущности, и в качестве индивидуальной души человека: 1) одновременно обособленной от мировой души и связанной с нею; 2) делимой как обособившейся и воплотившейся, и неделимой по своему возникновению и присутствию в ней вечного начала; 3) нисходящей с неба при рождении, и в своем соединении с мировой душой восходящей к божественному уму и созерцанию Единого (En. V.1.6). Душа (мировая и индивидуальная), по Плотину бестелесна, противоположна телу, по своему происхождению связана с предшествующим ей, согласно принципу субординации, умом – носителем «форм», чистых сущностей. Душа человека, связанная с познанием ума, прекрасна своей мудростью, пренебрегающая умом – безобразна (En. V.9.2).

Проблематика души обсуждалась во многих трактатах Плотина, специально в четвертой «Эннеаде». В трактате «О бессмертии души (En. IV 7) Плотин, обосновывая бестелесность души и ее бессмертие аргументами Платона, с этих же позиций критиковал представления пифагорейцев о душе как гармонии, учение Аристотеля о единстве души и тела, стоическую концепцию телесного характера души ее посмертной участи. Разделяя учение Платона о разумной и неразумной части души, Плотин объяснял происхождение растений вселением безумной и безрассудной души, животных – вселением душ с преобладающей чувственностью, людей – вселением душ, склонных к размышлениям рассудка и ума (En. V.2.2).

Прокл в «Первоосновах теологии» разделял учение о Едином, уме и душе, строил типологию душ, согласно которой высшее место в троичной иерархии душ занимают 1) неизменные божественные души – боги, за ними следуют 2) души демонов, как причастные божественному уму, - спутники богов; далее 3) души людей, как «подверженные изменениям», - временные спутники богов. В учении о душе человека Прокл рассматривал ее как эманлирующую из божественного ума бестелесную сущность, отделимую от тела, бессмертную, начало жизни и саму жизнь, способную к познанию мира, и нравственному совершенствованию по причастности к мировой душе и божественному уму; возвращающуюся, по познании божества, на свою небесную родину. В «Гимне к музам» Прокл писал в духе орфико-пифагорейской традиции о рождении души как наказании и падении с соименной звезды «на берег рождений / В жажде безумной испробовать жребий вещественной жизни» (III.1-9).

ВОЛЯ И СВОБОДА ВОЛИ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Воля в философии. Религиозно-исторические предпосылки постановки проблемы человеческой воли в Европе обусловили три основные эпохи в ее философском исследовании: первая связана с язычеством и античностью, вторая – с христианством, изменившим коренные представления о Боге и человеке, третья – представляет борьбу двух начал, двух мировоззрений и жизнепониманий, с одной стороны, христианства, с другой, - безбожия, выступающего в его различных философских, социальных и культурных формах.

В античной философии круг вопросов, имеющих отношение к воле, становится предметом обсуждения, начиная с критики сократовской этики, центральным пунктом которой было отождествление знания и добродетели (arethe). Согласно учению *Сократа*, осуществление в жизни добра (agathon) предполагает в качестве необходимого условия знание добра. Зло, считал Сократ, совершается человеком не по своей воле, а по неведению. Такое отношение между знанием добра и нравственностью, если и оставляло место для воли в философии Сократа, то лишь в качестве воли к познанию; и нашло

свое выражение в словах «познай самого себя», не принадлежащих Сократу, но ставших девизом его учения о нравственном совершенствовании на путях самопознания. Этот «субъективный» принцип нравственности, предвосхищающий «автономную этику Канта, не только не отвергал веру в Бога и существование общеобязательных истин, но и опирался на убеждение Сократа, что познанное добро и добрая жизнь согласуются с общеобязательной истиной и угодны Богу.

Ни *Платон*, ни *Аристотель* не разделяли точки зрения Сократа, однако в полной мере им не удалось преодолеть интеллектуалистическое понимание нравственности и воли. Платон в диалоге «Кратил» этимологию слова «воля» объясняет, ссылаясь «на образ стрельбы» или охоты - ««воля» (βουλή) некоторым образом означает полет стрелы (βολή)» (Krat. 420e. Т.1.С.657), - и связывает волю, с одной стороны, с представлением и «советом» (βουλεύεσθαι), иначе говоря, с решением, с другой стороны, – с практическим действием, исполнением или неисполнением желания. В диалоге «Протагор» Платон отмечает, что «человек, зная, что зло есть зло, все-таки его совершает» (Prot. 355c), и тем самым, казалось бы, он отрицает непосредственную зависимость нравственности от знания добра. Однако оставляя за волей самостоятельность в вопросе об исполнении или неисполнении желаний, Платон подчиняет ее разуму. В диалоге «Тимей» (69b-70c), исходя из разделения души на бессмертную (разумную) и смертную (неразумную) части, и последующего деления смертной части на «благородную» и вожделеющую (ср. Resp. 439b-443a3), Платон располагает волю среди стремлений и рассматривает ее в качестве инстанции, действующей по отношению к каждой из смертных частей души на основе «способности рассуждать». В сложном механизме взаимоотношений между «началами» или «частями» души Платон различает стремления телесные и душевные («божественные»), последние соответствуют разумной части души. Телесные стремления Платон делит на естественные и низменные; в отношении к естественным разум и воля требуют соблюдения меры, низменные - либо отвергаются, либо душа безвольно подчиняется им, и свободный человек превращается в раба удовольствий. Воспрепятствовать этому может, по Платону, только воспитание и упражнение в добродетели с малолетства. Платон писал, что «никто не порочен по доброй воле, но лишь дурные свойства тела или неудавшееся воспитание делают порочного человека порочным, притом всегда к его же несчастью и против его воли» (Tim. 86d-e; пер. С. Аверинцева. Т.3.С.495). Полагая бессмертной только разумную часть души, Платон считал волю человека смертной; этому отчасти противоречит мифологическое описание Платоном возвращения души к богу, в котором души порочных людей противятся провожатым и насильно ведутся ими. Вопреки своим некоторым предположениям о возможном существовании у бога души и тела, Платон всегда отрицал существование воли в боге. Согласно Платону, природа бога проста и неизменна, бог есть благо и в своих действиях не руководствуется выбором между лучшим и худшим.

Учение Аристотеля о воле представляет высшую точку в развитии античных исследований этой проблемы. В трактате «О душе», в этических и политических сочинениях Аристотеля с редкой глубиной и обстоятельностью подвергнуты анализу основные проблемы воли, ее отношение к разуму, знанию, желаниям, свободе, поступкам и закону. Общая основа понимания воли у Аристотеля включает: концепцию души как способностей, учение о человеке как существе свободном в нравственном и политическом отношении, принципиальное положение о различии между теоретическими и практическими аспектами нравственности, между знанием добродетели и поступком.. В зависимости от целей исследования Аристотель пользуется разными классификациями души и делит ее 1) на ощущения, воображение, стремления, волю и разум (в связи с учением о способностях человеческой души) (De an. 432a15-b6); 2) на растительную, животную и разумную (в связи с общим учением о душе и специальным - о душе человека); 3) на разумную и неразумную (в связи с проблемой бессмертия человеческой души).

По учению Аристотеля о способностях человеческой души, воля связана как с умом, так и со стремлениями (к ним относятся желания, страсти, вожделения); воля «зарождается» в разумной части души (432b5), а вместе с тем «есть стремление»; при этом Аристотель отличает стремление, «когда движение совершается сообразно размышлению, ...и ... воле» (433a 23), от того, которое «движет вопреки размышлению». Это разделение стремлений у Аристотеля обусловлено, с одной стороны, намерением рассматривать волю в качестве разумного желания, с другой, необходимостью объяснить место воли при осуществлении и тех стремлений и желаний, которые противоречат разуму, и совершаются «вопреки размышлению».

Совершая поступки, полагает Аристотель, душа оказывается перед «выбором». Но как возможен сам выбор? Аристотель считает, что к существенным определениям воли относится ее понимание в качестве способности (δύναμις) или возможности. Воля как способность одушевленного существа предполагает деятельность (ἐνέργεια) «согласно <своему> выбору» (Met. V 12, 1019a20-25) (Met. М.-Л., 1934. Пер.Кубицкого. С.92), а также цель, в смысле «осуществленности» (προς ἐντελέθειαν) деятельности (там же. IX 8,1050a22)(С.159). С выбором цели на основе воображения и ума связывает Аристотель свое понимание человека как разумного существа, обладающего свободной волей, способного, независимо от чувственных склонностей, самостоятельно совершать поступки и отвечать за них.

Проблема отношения воли и разума рассматривалась в греческом стоицизме, в частности, учениях Зенона, Хрисиппа и др. в связи с главным и определяющим положением этой философии - «жить согласно природе» (греч.) или судьбе. Это согласие с природой в качестве идеала добродетельной жизни, независимо от того, имелась ли в виду природа человека или божественный закон, воплощенный в мироздании, требовало

приведения мыслей и поступков человека (в широком смысле - собственного образа жизни) в соответствие с «законами» этой «природы», а в качестве необходимого условия – познания этой «природы». Идеалом стоицизма становится мудрец, постигший с помощью разума закон этой «природы», и способный сообразовать свою волю, или то «что от нас зависит» (τὸ ἐφ' ἡμῖν), с нею. Таким образом, вопрос о свободе воли с точки зрения стоицизма приобрел характер проблемы, как возможна свобода воли на основе необходимости, нравственной или физической. Остается предполагать, что свобода воли в качестве разумного желания понималась стоиками в плане личного самоусовершенствования как средство для преодоления искаженной «природы» и борьбы со страстями души, и с решением этой задачи теряла какое-либо значение.

М.Поленц полагал, что понятие «воли» впервые появляется в римском стоицизме (Die Stoa, I, S.307-308). Цицерон в трактате «О судьбе», обсуждая учение об атомах Демокрита-Эпикура в связи с полемикой со стоиками по вопросу необходимости и случайности, затрагивал проблему свободы воли и отмечал обусловленную природой воли самопроизвольность (voluntarii) движений души. Цицерон считал, что воля не беспричинна, но вместе с тем она «не нуждается во внешних и предшествующих причинах» (De fato. 23; С.308). В «Тускуланских беседах», говоря о стоиках, которые считали, что люди влекутся к благу, и называли это влечение волей (boulesis), Цицерон соглашался с определением воли как «разумного желания» (Tusc. IV, VI, 12).

Сенека в «Нравственных письмах к Луцилию» отмечал, что залогом спокойствия является величие духа, достижение которого означает: «постичь истину целиком, соблюдать во всех поступках порядок, меру, приличие и добрую волю, благожелательную, неизменно послушную разуму...» (Ep. XCII, 3). В разуме Сенека видит основание свободной воли человека, а в мудреце, существо едва ли уступающее Богу по своему отношению к внешним благам этого мира. Сенека писал: «Что нужды в молитвах? Сделай сам себя счастливым! Это тебе по силам, если поймешь, одно: благо лишь то, в чем присутствует добродетель...» (Ep. XXXI, 5).

На формирование учения Плотина о воле, наряду с философскими источниками, Платоном и Аристотелем, оказало влияние и христианство, с которым он был знаком. Ко времени создания трактата Плотина «О воле и свободе Бога» уже были написаны соч. св. Иринея Лионского «Против ересей» (Adv. haer.), Тертуллиана «О душе» (De an.), «О поощрении целомудрия (De exhort. cast.) и др.; в этих трудах вопросы воли Божией и человеческой в их отношении друг другу обсуждались с христианской точки зрения.

Плотину принадлежит первая в истории европейской философии метафизическая трактовка воли, которая неразрывно связана с основоположениями его философии. Для Плотина Бог или Единое, Благо, - есть первое и вечное начало Ума, Мировой души и всего сущего. Это нераздельное Единое, по мнению Плотина, сосредоточено на самом себе как Благое, может и хочет быть тем, что оно есть – Благом «в самом существе (εἰν

τή ύποστάσει)» (С.264). Отличая невыразимое и непостижимое Единое, от сущности и энергии, присущих Уму (как единству во множестве), Плотин тем не менее считает возможным говорить о Едином, как абсолютном мышлении, которое есть «первая энергия», тождественная ипостаси (С.273), и определяет Бога как энергию, которая и есть воля. Плотин писал: «Воля есть Бог, который существует, потому что хочет этого и существует так, как хочет» (С.275). Эта воля Бога, по мнению Плотина, проявляется как в Уме, так жизни всего сущего в качестве мирового плана.

В учении о воле человека Плотин рассматривал вопросы об отношении воли к душе и разуму, желаниям, действиям, случайности и др.. Полагая необходимой предпосылкой свободы воли освобождение души от телесных страстей, Плотин саму свободу воли ставил в зависимость от ее отношения к уму; он писал, что «свобода принадлежит воле, насколько воля совпадает с разумом» (С.249). Вслед за Аристотелем, Плотин считал, что в человеке является свободным только теоретический (созерцательный) ум, деятельность которого сосредоточена на себе, который «почивая на благе ... живет такой жизнью, какая для него желательна» (С.253). Поэтому воля человека свободна только в силу причастности и соразмерности этому уму, оказываясь же вне ума, она вступает в мир необходимости и делает душу человека не свободной. Плотин отмечал, что ум свободен сам по себе, воля же и душа свободны не сами по себе, а только по причине присутствия в уме «благоподобного света» Бога (С.267).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ

Учебная литература:

Асмус В.Ф. Античная литература (любое издание, начиная - М., 1976); *Виндельбанд В.* История древней философии. Киев, 1995; *Трубецкой С.Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 2003; *Трубецкой С.Н.* История древней философии. М., 1997; *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. *Соколов В.В.* Историческое введение в философию. МГУ [М.], 2004; *Васильева Т.В.* Поэтика античной философии. М., 2008; *Дынник М.А.* Очерк истории философии классической Греции. М., 1936. История философии. В трех томах. Т.1. С. 6-396. М., 1941; *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1996.)

Дополнительная литература для самообразования по курсу «Античная философия». Первоисточники:

[**Досократики**] *Маковельский А.О.* Досократики. Ч.1-III. Казань, 1914-1919: Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. В пер. А.В.Лебедева. М., 1989; [Фалес. Анаксимандр, Анаксимен, Пифагор, Гераклит, Парменид, Зенон, Эмпедокл, Анаксагор] С. 100-135, 138-149, 188-255, 274-314, 340-365, 531-535;

[**Демокрит**] Древнегреческие атомисты. Пер. А.О.Маковельского. Баку, 1946; Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. (Сост. Лурье С.Я.) Л., 1970;

[**Сократические школы**]; *Антология кинизма.* Под ред. И.М. Нахова. М., 1984. С.97-170; [**Софисты**] Софисты. Пер. А.О.Маковельского. Вып. 1-2. Баку, 1940-1941;

[**Платон**] Платон. Собр. соч. в четырех томах. Т. 1-4. М., 1994;

[**Аристотель**] Аристотель. Соч. в четырех томах. Т. 1-4. М., 1975-1984; Аристотель. Метафизика. Пер. А.В.Кубицкого. М.-Л., 1934;

[**Стоицизм**] Фрагменты ранних стоиков. Т.1.-II. (Ч.1-2), III (Ч.1-) Пер. А.А.Столярова. М., 1998 - 2008 (изд. продолжается); Древнеримские мыслители. Свидетельства, тексты, фрагменты. Сост. А. Аветисьян. Киев, 1958; Беседы Эпиктета. Пер. Г.А.Тароняна. М., 1997; Римские стоики. *Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий.* М., 1995; Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Пер. С.Ошерова. М., 1977; Сенека. Философские трактаты. Пер. Т.Ю.Бородай. СПб., 2001; Марк Аврелий. Размышления. Пер. А.К.Гаврилова. Л., 1985;

[**Цицерон**] Диалоги. О государстве. Законы. Пер. В.О. Горенштейна. М., 1966; Три трактата об ораторском искусстве. Пер. Ф.А.Петровского, И.П.Стрельниковой, М.Л.Гаспарова. М., 1972; О старости. О дружбе. Об обязанностях. Пер. В.О. Горенштейна. М., 1975; Избр. соч. [Тускуланские беседы - Пер. М.Л.Гаспарова]. М., 1975; Философские трактаты [О природе богов. О дивинации. О судьбе]. Пер. М.И.Рижского. М., 1985; Речи. В 2-х т. (В.О.Горенштейн и М.Е. Грабарь-Пассек) М., 1993; Письма. В 3-х т. Пер. В.О. Горенштейна. М., 1949-1951;

[**Эпикуреизм**] Фрагменты Эпикура // Лукреций О природе вещей. Т.1-2. Л., 1947. Т.2. (Пер. С.И.Соболевского) С.493-662; Лукреций О природе вещей. Пер. Ф.А.Петровского. Т.1-2. Л., 1946-1947;

[**Скептицизм**] Секст Эмпирик. Пер. А.Ф.Лосева. Соч. в двух томах. М., 1975-76;

[**Филон**] Филон Александрийский. О жизни созерцательной. Пер. с лат. Киев, 1909. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000.

[**Неоплатонизм**] Плотин. Сочинения. (Пер. М.И.Владиславлева, Г.В.Малеванского, А.Ф.Лосева и др.) СПб., 1995. Прокл. Первоосновы философии. Пер. А.Ф.Лосева. Тб., 1972. Введение к категориям финикийца Порфирия... // Аристотель. Категории. Пер. А.В.Кубицкого. М., 1939. С.51-83. Прокл. Платоновская теология. Пер. Л.Ю.Лукомского. СПб., 2001. Дамасский Диадок. О первых началах. Пер. Л.Ю.Лукомского. СПб., 2000. Дамасский Диадок. Комментарии к «Пармениду» Платона. СПб., 2008.

Избранная литература для самообразования. Исследования:

По всем разделам истории античной философии можно рекомендовать фундаментальное исследование **А.Ф. Лосева «История античной эстетики»** (В 10 книгах) М., 1963-1994 (неоднократно переиздавалось).

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М.Л. Гаспарова. М., 1979.

[**Милетская школа**] Михайлова Э.Н., Чанышев А.Н. Ионийская философия. М., 1996.

[**Пифагор**] Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. М. 1990.

[**Гераклит**] Дынник М.А. Диалектика Гераклита Эфесского. М., 1929. Кессиди Ф.Х. Гераклит. М., 1982.

[**Парменид**] Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии. М., 1980.

[**Эмпедокл**] Якубанис Г. Эмпедокл, философ, врач, чародей. Киев, 1994. С.9-70 (перв. изд. - Киев, 1906). Семушкин А.В. Эмпедокл. М., 1985. С.85-161.

[**Анаксагор**] Рожанский И.Д. Анаксагор. У истоков античной науки. М., 1972. Рожанский И.Д. Анаксагор. М., 1983. С.26-128.

[**Демокрит**] Лурье С.Я. Демокрит. [ЖЗЛ]. М., 1937. Асмус В.Ф. Демокрит. М., 1960.

[**Софисты**] Ягодинский И.И. Софист Протагор. Казань, 1906. Чернышов Б. Софисты. М., 1929.

[**Сократ**] Жебелев С.А. Сократ. Берлин, 1923. Кессиди Ф.Х. Сократ. (изд. 2-ое, дополненное). М., 1988.

[**Сократические школы**] Нахов. И.М. Киническая литература. М., 1981.

[**Платон**] Прокл. Платоновская теология. СПб., 2001. Линицкий П.И. Учение Платона о божестве. Киев, 1876. Соловьев В.С. Платон // Соловьев В.С. Собр. соч. 2-е изд. СПб., без даты Т.10 С.453-479. Гиляров А.Н. Платон как исторический свидетель. Киев, 1891. Трубецкой Е.Н. Социальная утопия Платона. М., 1908. Флоренский П.А. Смысл идеализма; Общечеловеческие корни идеализма // Собр. соч. в четырех томах. Т.3. Ч.2. М., 1999. Эрн В.Ф. Верховное постижение Платона // Соч. М., 1991. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.2. Софисты-Сократ-Платон. М., 1969. Его же. История

античной эстетики. Т.3. Высокая классика. М., 1974. *Его же*. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. *Его же*. Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929 (есть нов. изд.). *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. М., 1977. *Асмус В.Ф.* Платон. М., 1969. Платон: Pro et contra. СПб., 2001. *Васильева Т.В.* Поэтика античной философии. М., 2008. *Бородай Т.Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М., 2008.

[**Аристотель**] *Бронзов А.А.* Аристотель и Фома Аквинский в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884. *Корсунский И.* Учение Аристотеля и его школы (перипатетической) о Боге. Харьков, 1891. *Зибек Г.* Аристотель. Пер. с нем. СПб., 1903. *Зубов В.П.* Аристотель. М., 1963. *Лосев А.Ф.* Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929. *Он же*. История античной эстетики. Т.4. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Аристотель. М., 1982. *Ахманов А.С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960. *Чанышев А.Н.* Аристотель. М., 1981.

[**Стоицизм**] *Невзоров И.* Мораль стоицизма и христианское нравоучение. Казань, 1892. *Фаррар Ф.В.* Искатели Бога. СПб., 1898. *Фаминский В.И.* Религиозно-нравственные воззрения Л.А.Сенеки философа и отношение их к христианству. В 3-х ч. Киев, 1906. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. *Он же*. История античной эстетики. Поздний эллинизм. Т.6. М., 1980. *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995.

[**Цицерон**] *Буассье Г.* Собр. соч. Т.1. Цицерон и его друзья. СПб., Пер. с франц. 1993. *Грималь П.* Цицерон. Пер. с франц. М., 1991.

[**Эпикуреизм**] *Шахнович М.М.* Парадоксы теологии Эпикура. СПб., 2000.

[**Лукреций Кар**] *Виноградов Н.* Взгляд Лукреция Кара на религию в его поэме «О природе». Казань, 1886.

[**Скептицизм**] *Рихтер Р.* Скептицизм в философии. СПб., Пер. с нем. 1910.

[**Филон Александрийский**] *Глубоковский Н.Н.* Благовестие св. Ап. Павла по его происхождению и существу. Кн. вторая: «Евангелие» св. Ап. Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910. (С. 23-425). *Смирнов Н.П.* Терапевты и соч. Филона Иудея «О жизни созерцательной» // Филон Александрийский О жизни созерцательной. Пер. с лат. Киев, 1909. *Муретов М.Д.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. *Иваницкий В.Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор лит. деятельности. Киев, 1911.

[**Платоники-Академия**] *Диллон Дж.* Средние платоники. СПб., 2002. *Елтидинский Я.* Религиозно-нравственное мировоззрение Плутарха Херонейского. СПб., 1893.

[**Неоплатонизм**] *Владиславлев М.И.* Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы. СПб., 1868. *Соловьев В.С.* Плотин // Собр. соч. В.С.Соловьева. 2-ое изд. СПб.(без даты).Т. X. С. 479-483. *Верещацкий П.* Плотин и блж. Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Православный собеседник. Казань, 1911, № 7-9. *Блонский П.П.* Философия Плотина. М., 1918.