

на самом деле телесное бытие выступает всего лишь одним из эпифеноменов единого универсума, заставляло основателя неоплатонизма категорически выступать против такого вида бегства от тела. Аргументация его была простой и ясной: самоубийство свидетельствует не о свободе, а о слабости, привязанности к телу, зависимости от него. Душу нужно освободить таким образом, чтобы она была чистой еще до смерти, и «телесному человеку» было бы нечем зацепиться за нее, удерживая в этом мире. Тогда произойдет не насильственный разрыв связи душа — тело, а естественное «отпадение» последнего.

Вместо самоубийства Плотин предлагает путь восхождения, намеченный Платоном в диалогах «Пир» и «Федр». Этот путь базируется на любви ко всему прекрасному: мелодиям, напевам, поэтическому неистовству, красивым телам. Подлинный философ должен быть одержим страстью к прекрасному: из подобного «эротика» мудрый наставник с легкостью может вылепить существо, устремленное к благу. Для этого он должен приучать своего воспитанника к умению созерцать красоту правильных рассуждений и правильных (т. е. добродетельных) поступков. Эта умная красота, по мнению Плотина, многократно превосходящая своей интенсивностью красоту телесную, в конце концов окажется в центре внимания любителя прекрасного. Он превратится в диалектика, диалектику же основатель неоплатонизма трактует не только как метод рассуждений, но и как спасительный путь, по которому шествует душа человека, стремящегося к мудрости.

Наградой за совершенное усилие станет созерцание чистой, абсолютной красоты, неопишуемой по той причине, что это — красота самого блага. Именно тогда любовное стремление философа получает и наивысшее выражение, и наипрекраснейший отклик, ибо может ли быть что-либо лучше благодатной любви самого бога?

Ю. Ю. ПЕЧУРЧИК

«НЕЗНАНИЕ» СОКРАТА И ПОНЯТИЕ ИСТИНЫ

Вывод С. Н. Булгакова о «трагедии философии» следует дополнить суждением, что «непознаваемость истины», о которой говорит о. Сергей и которую традиция, идущая от Сократа, именует «знающим незнанием», является одновременно непосредственной предпосылкой и конечной целью философии, ее движущим началом, энтелихией, как учил Аристотель. Трагизм присущ не только искусству («мысль изреченная есть ложь»), но и философии. Платон называет

интуицию сверхчувственным озарением ума, имеющего богатый философский опыт. В своем седьмом письме он пишет, что истину невозможно выразить «в словах; но когда долго борешься за самое существо дела. . . оно вдруг само рождается в душе, как свет, загоревшийся от. . . искры». Н. О. Лосский (как и другие интуитивисты) вполне справедливо полагает, что адекватное постижение истины интуитивно. Дух постигается духом. Ведь мыслить можно и без слов, так как «слово, — пишет С. Л. Франк, — есть откровение того, что «вначале было у Бога»¹. Когда мы хотим осознать свою мысль, мы должны сделать волевое усилие, посредством которого мы превращаем то, о чем мы думаем в «умопостигаемую материю» (Аристотель). А поскольку мы не знаем источник самой мысли, постольку можно говорить вслед за Сократом, что это «знающее незнание», как это делали Плотин, Августин, Н. Кузанский, С. Франк и др.

В истории философии делались попытки свести интеллектуальную деятельность к какому-либо одному ее состоянию. Н. О. Лосский называл Гегеля интуитивистом и даже мистиком и сближал его с В. Соловьевым, тогда как сам Соловьев рассматривал Гегеля как «панлогиста-рационалиста». Чичерин считал себя последователем Гегеля, но отрицал мистические элементы его философии². По Лосскому и Ильину получается, что ни Соловьев, ни Чичерин не уловили основную суть гегелевского метода, его интуитивистско-мистические черты. Гегель сумел перевести на метафизический язык мистические искания своих предшественников. Ему первому удалось, считает А. Ф. Лосев, понять философское значение неоплатонизма. В своих лекциях по истории философии, рассматривая творчество Плотина, оказавшего большое влияние на формирование его метода, Гегель подробно проанализировал отличие философской мистики от религиозной. В «Малой логике» Гегель связывает понятия «разумное» и «мистическое» как противоположное рассудочному: «Все разумное мы. . . должны вместе с тем назвать мистическим, говоря этим лишь то, что оно выходит за пределы рассудка»³. Состояние духа, которое сопровождает всякую интеллектуальную деятельность, И. А. Ильин называет «сердечным созерцанием», которое в «познании может возвыситься до того “интеллектуального видения”, которым жил Платон. . . и которое Гегель положил в основу своей философии»⁴. Опираясь на свой собственный опыт и опыт истории философии, И. А. Ильин пишет: «Истинная и глубокая философия всегда была и всегда будет разумным познани-

¹ Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 477.

² Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 183.

³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 4 т. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 213.

⁴ Ильин И. А. Соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1993. С. 393.

ем того, что непосредственно дано во внутреннем духовном опыте как безусловное»⁵. Соотношение безусловного и обусловленного выступает у Гегеля как единство непосредственного и опосредованного.

Характеристика Платона и Аристотеля, данная Декартом, раскрывает суть античного отношения к истине, нашедшего свое одностороннее выражение в скептицизме. Античные мыслители ясно осознавали, что адекватно выразить истину им не удастся. Греки обосновывали достоверность мышления ссылкой на существование божественного разума. В средневековой мирозерцании произошел разрыв между Богом и миром. Непосредственную связь между истиной и ее явлением разрушила вера, которая предъявляла слишком высокие требования к мышлению. Средневековая духовность «сняла» непосредственное единство между верой и разумом, Богом и миром. Вследствие этого в Новое время сущее понимается иначе, «не как явление самой идеи, не как данность формы, а только как чувственное явление, которое противостоит мышлению»⁶. Выражая эту тенденцию духовного развития, Декарт разрушил средневековое представление о Боге, в результате чего «мышление утратило свою чувственную созерцательность, а язык — связь с сущим»⁷. Платон, пишет Декарт, «блестяще следуя по пути своего учителя Сократа, был простосердечно убежден, что он не может найти ничего достоверного, и довольствовался изложением того, что казалось ему вероятным... Аристотель же не обладал такой искренностью. Хотя он... и принимал те же начала, что и последний, однако он совершенно изменил способ их изложения и за верное и правильное выдавал то, что, вероятнее всего, сам никогда не считал таковым»⁸. Простосердечность Сократа состоит в том, что свою мудрость он называет незначительной по сравнению с истиной. Она заключается лишь в том, чтобы говорить правду: «Не зная чего-то, и не воображаю, что знаю эту вещь»⁹.

На призыв мудреца Хилона «Познай самого себя» Сократ отвечает: «Я знаю, что ничего не знаю». Истина есть, но я ее не знаю. Разрешить этот парадокс — значит преодолеть пропасть между абсолютной и относительной истиной, между непосредственным, интуитивным, и опосредованным, дискурсивным. Истина есть незнание. Истоки этого парадокса просматриваются уже у Парменида. Апории Зенона были задуманы для того, чтобы защитить Парменида от насмешек толпы. Что смешного нашли греки в рассуждениях учителя Зенона? То, что

⁵ Там же. С. 55.

⁶ Хофмайстер Х. Что значит мыслить философски. СПб., 2000. С. 131.

⁷ Там же. С. 130.

⁸ Декарт Р. Первоначала философии // Рене Декарт. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 303–304.

⁹ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. 21d.

для Парменида было очевидно, но что он сам не мог обосновать и обоснованием чего занимается философия по сей день. Зачем Парменид обращается к тем, кому, по его словам, истина недоступна? Он не может молчать, потому что ему открылось вдруг, что слово «быть» соотносится только с понятием «истина»: «“есть” и “не быть никак невозможно”: это — путь Убежденья (которое Истине спутник)»¹⁰. Только вследствие того, что речь идет об истинном бытии, или бытии истины, справедливы слова «мыслить — то же, что быть»¹¹. Тождество бытия и истины охраняет мышление от заблуждения. Поэтому, в строгом смысле слова, не истину и высказать невозможно: «Можно лишь то говорить и мыслить, что есть; бытие ведь есть, а ничто не есть», — неистово повторяет Парменид. Суждение «истины нет» доказывает, что «истина есть», разовьет интуицию Парменида Платон в диалоге «Теэтет». Реторсия выступает основным элементом метафизического мышления¹², его критическим принципом, благодаря которому высказанное опровергает само себя.

Люди ошибаются именно потому, что они принимают становление, видимость бытия, за само бытие, утверждает Парменид. С одной стороны, присущее им от рождения чувство истины подсказывает, что кроме видимого бытия существует истинный мир. «Можно лишь то говорить и мыслить, что есть; бытие ведь есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать», — внушает богиня автору поэмы. С другой стороны, они принимают эту видимость за саму истину: «Люди, лишенные знания, бродят о двух головах. . . Мечутся, глухи и слепы, равно невнятные толпы, коими “быть” и “не быть” одним признаются и тем же и не тем же, но все идет на попятную тотчас»¹³. Как единство бытия и небытия, сущий мир противоречив, что сбивает с толку людей, привыкших к чувственному созерцанию и «забывших» мир бытия. Истина же проста, как и мир бытия. Тем не менее достичь этой простоты непросто, так как нужно свернуть с привычного пути, по которому движется обычное человеческое мышление. Необычность состояния прорыва указывает на его сверхъестественное происхождение. Парменид говорит, что его на путь истины направляет богиня: «Не хоже-но здесь человеком — но Закон вместе с Правдой»¹⁴. Человеку трудно войти в мир истины в силу привычки к языку чувственных представлений. «Гносеологическая трудность» возникает тогда, когда мы начинаем «именовать» бытие, когда переходим от мышления истины к ее описанию. И тогда вступает в свои права язык, который приписывает

¹⁰Фрагменты ранних греческих философов: В 2-х частях. Ч. 1. М., 1989. В2 3–4.

¹¹Там же. В3.

¹²Корет Э. Основы метафизики. Киев, 1998. С. 36.

¹³Там же. В6.

¹⁴Там же. В1 27–28.

апофатические имена «неизреченному» бытию: неделимо, непрерывно, неподвижно, безначально и непрекратимо¹⁵. Определенная часть мыслимого содержания остается по ту сторону ее языкового выражения, тождественного и нетождественного истинному бытию. Через посредство языка совершается переход от созерцания к дискурсивному мышлению, от разумного к рассудочному, от простого — к многообразному и т. д. Проблема вербализации истины остается сквозной темой всей истории философии.

Сократ еще более определенно выразил намеченную Парменидом мысль о противоречивом единстве мнения и истины и довел ее до тезиса: «незнание есть знание», который потребовал отказаться от запрета противоречия, на который опирались элеаты, и привел к необходимости его экспликации посредством единства противоположностей. Истина непостижима, но она реальна. Она прежде всего дар Бога, реализация которого требует духовных усилий (майевтика)¹⁶. Философская деятельность Сократа, по его собственным словам, есть служение Богу, поручившему ему разоблачать мнимых мудрецов, софистов «через прорицания, и в сновидениях, вообще всякими способами, какими когда-либо еще обнаруживалось божественное определение и поручалось человеку делать что-нибудь»¹⁷. Сократические диалоги посвящены выявлению «предчувствия», которым обладает всякое разумное существо, что наши суждения опираются на «интуитивные» понятия истины, добра и красоты¹⁸. Иначе невозможны были бы суждения типа: «Эта вещь красива», «Этот человек добр» и т. д.¹⁹

Совсем в другом свете выглядит положение Сократа «добродетель есть знание», если на него посмотреть в свете интуиции «истина есть незнание», или, как называет ее Сократ, божественный разум. Выдающимися мудрецами управляет вовсе не знание, а интуиция разума²⁰. Тогда становится очевидным, что у Сократа речь идет о том, что человек изначально является нравственным существом вследствие того, что им движет интуитивное знание истины, которое Сократ называет разумом: «... если добродетель — это нечто обитающее в душе и если к тому же она не может не быть полезной, значит, она и есть разум, ведь все, что касается души, само по себе не полезно и не вредно, но становится вредным или полезным благодаря разуму или по безрассудству»²¹.

¹⁵ Там же. В8 22–27.

¹⁶ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. 23а.

¹⁷ Там же. 33с.

¹⁸ Там же. 48а.

¹⁹ Там же. Т. 2. М., 1991. 100 б-с.

²⁰ Там же. Т. 1. 99с.

²¹ Там же. 75d.

Созерцательность античного мышления характеризуется как неотрефлексированное единство мышления и бытия, идеи и явления. В диалоге «Теэтет» Платон выражает это состояние таким образом, что мы знаем лишь явление знания, но не само знание (148d). Истина лишь проявляется, но не является. Мы знаем больше непосредственно, интуитивно. Объем нашего познания уменьшается, когда мы пытаемся выразить истину посредством слов. Для выражения этого парадокса Гегель предложил диалектику непосредственного и опосредованного. «Гегелю принадлежит уразумение того, что все “на небе и на земле” есть единство непосредственного и опосредованного»²².

Непосредственное выступает как абсолютный момент познания, а опосредованное как относительный. Непосредственный, абсолютный момент противоречия между знанием и незнанием может быть эксплицирован суждением «Истина есть». Его содержание не выражает всего того, что мы подразумеваем под понятием «абсолютная истина». Непосредственно оно непостижимо. В споре с софистами Платон опосредует его доказательством от противного. Суждение «Истины нет», претендуя на истинность, доказывает истинность противоположного суждения. Одновременно выясняется, что изначальным в суждениях является неявное суждение «Истина есть». На него опираются так называемые доказательства бытия Бога. Истоки онтологического аргумента, его развернутую проблематику мы находим у Платона, когда он на основе гносеологического принципа (подобное воспринимается подобным) доказывает объективное существование идей. Если мы мыслим идеи, то они существуют не только в нашем сознании, но и вне него²³.

Знаменитая сократовская ирония порождена глубокой верой Сократа в истину. Объективность идей, «предчувствуемая» Сократом, позволяет ему показать, что релятивизм Протагора абсурден²⁴, так как в соответствии с его собственным учением адекватно воспринять самого себя может только он сам. На стороне родоначальника софистики та правда, что истина неизреченна. Однако у неизреченности есть и другая сторона, которая выступает критерием сравнения нашей истины и истины другого человека, чтобы судить, что (как выражается Протагор) чья-то истина «лучше другой». Следовательно, настаивает Сократ, должна существовать абсолютная истина. Суждение «истина есть» не адекватно тому смыслу, который люди вкладывают в понятие «абсолютное». Оно есть то, посредством чего высказывается относительная истина, благодаря чему одна относительная истина

²² Корет Э. Основы метафизики. С. 34.

²³ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. 156–160.

²⁴ Там же. 162с.

отличается от другой. Оно есть «знающее незнание», порождающее-нерожденное²⁵. Само по себе оно остается неизвестным для тех, кто не привык к его созерцанию.

Идеи, категории, понятия выступают материальным выражением «интуитивного» суждения «истина есть», или «бытие есть», или «мышление есть», что одно и то же. Самоощущение мышлением своей собственной истинности будет позднее названо самосознанием. На эту интуицию опирались и софисты, на потеху публики изобретающие различные парадоксы: «Если ты что-то знаешь, то ты знаешь все»²⁶; «Я знаю нечто благодаря тому, чем я познаю. Следовательно, я знаю все»²⁷ и др. Положение Протагора «Человек есть мера всех вещей» имеет ту же природу. Это подтверждается тем, что оно обосновывается доказательством от противного, т. е. суждением «Истины нет». Не желая признать, что существует абсолютная истина, Протагор придумал уловку, смягчающую противостояние абсолютного и относительного. У каждого своя истина, но существуют лучшие истины: «Одно лучше другого, но ничуть не истиннее» (167b). Мудрец умеет худшее делать лучшим (166d), никого не обижая. Сократ раскрывает ухищрения софиста и указывает на необходимость признать несознаваемое Протагором следствие из его собственных рассуждений, а именно, что каждый является «обладателем самодовлеющего разума» (169d), т. е. абсолютной, а не относительной истины. Если у всякого своя истина, тогда человек не может быть мерой истины (170). Относительная истина с необходимостью приводит к абсолютной.

Мир идей существует, доказывает Платон в «Федоне», потому что мышление истинно. Мы мыслим идею вечности, следовательно, душа бессмертна. Ансельм доказывает существование Бога таким же образом: мы мыслим Бога, следовательно, Он существует не только в нашем уме. Человеческий разум может созидать только конечные определения вещей. Следовательно, бесконечная идея вложена в нас бесконечным же существом. Ансельм усложнил рассуждения Августина, который, как и Платон, опирался в этом вопросе на интуицию «Истина есть». Аквинат и Кант отклоняют доказательство Ансельма на том основании, что понятие Бога изначально предполагается. Они не учли замечание Аристотеля о том, что интуиция является началом доказательства. Всякое начало, как бы мы его ни называли, есть единство непосредственного и опосредованного, абсолютного и относительного. Поэтому тождественный самому себе разум с неизбежностью приходит к их единству, а одностороннее противопоставление (у элеатов — аб-

²⁵ Там же. 157с.

²⁶ Там же. Т. 1. 294b.

²⁷ Там же. 296.

солютного, у софистов — относительного) — к противоречию (апории, антиномии).

Одной из форм разрешения парадокса Сократа является телеология. В диалоге Платона «Софист» предвосхищаются основные понятия аристотелевской энтелехии: возможность (способность), действительность и деятельность: «Я утверждаю теперь, что все, обладающее по своей природе способностью (*δύναμιν*) либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, — все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность» (247e). Истинно-существующее есть единство возможности и действительности, — вынужден будет сказать Аристотель. И далее Платон вводит еще одну категорию телеологии — деятельность. С ее помощью он описывает тот процесс, посредством которого душа приобщается к идеям, а мышление — к истине, «к подлинному бытию» (248a). Та сила, посредством которой душа приобщается к миру идей есть «страдание или действие, возникающее вследствие некоей силы (*ἐκ δυνάμεως*), рождающейся от взаимной встречи вещей» в акте познания, когда подобное познается подобным (248b). Истина есть такая действительность, которая обладает абсолютной возможностью и силой, чтобы ею быть. Таков язык энтелехийной телеологии.

Учение Платона о благе Аристотель преобразует в теологию, как он называет свою первую философию. Благо есть цель всякого возникновения и движения²⁸, в том числе и мышления, по аналогии с которым Аристотель судит о Боге: «Ум приводится в движение предметом мысли... Целевая причина находится среди неподвижного... Движет она так, как предмет любви [любящего]. Деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь»²⁹. Итак, жизнь ума есть чистая деятельность, самодвижение мысли. Как и разумная целесообразная деятельность, это ум бога — «по своей сущности деятельность» (Там же, 430a), в которой начало и конец есть одно и то же. «Перводеление» чистой мысли находит свою аналогию в языке, ибо по-гречески цель, действительность и деятельность — однокоренные слова: «Ибо дело — цель, а деятельность — дело, почему и “деятельность” (*energeia*) производна от “дела” (*ergon*) и нацелена на “осуществленность” (*entelecheia*)»³⁰.

Чистая мысль (истина) до ее выражения в языке сравнивается Аристотелем с чистой доской, на которой еще ничего не написано. Чи-

²⁸ Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1977. 983 в32.

²⁹ Там же. 1072 а27–b27.

³⁰ Там же. 1050 а22.

стую мысль он называет также способностью ума, которой в телеологии соответствует категория возможности. Чистая мысль есть как начало (возможность), так и конец (действительность) процесса познания. Аристотель колеблется в определении, что первично — возможность или действительность. Он не хочет отступать от своего основного принципа, запрета противоречия. Поэтому он утверждает, что в одном случае первична возможность, а в другом — действительность. В конце концов он все же был вынужден признать, что они совпадают³¹. Быть в возможности означает одновременно быть в действительности, т. е. мыслить самого себя.

В произведении «О софистических опровержениях» автору удается скрыть нарушение им запрета противоречия, назвав совпадение возможности и действительности энтелехией. Н. Кузанский в работе «Берилл» приводит и другие примеры, где Аристотель демонстрирует, но не осознает единство противоположностей³². Кузанский показывает, что независимо от субъективного намерения Аристотеля, утверждавшего, «что противоположные вещи не могут существовать вместе»³³, он не смог устоять против истины и опровергает свое утверждение следующими словами: «Итак, причин три и начал три, два из них — это противоположение, одна сторона которого — определение, или форма, другая — лишенность, а третья — материя»³⁴. Лишенность означает отсутствие как материи, так и формы, а следовательно, как считает Кузанский, она есть их единство. И еще одна цитата из Аристотеля: «Что же касается сущностей, то их три [вида]: во-первых, материя... во-вторых... обладание; в-третьих, состоящая из обеих единичная сущность»³⁵. Можно привести еще одно место, где Аристотель по сути приходит к единству противоположностей: «Один человек не в большей мере человек, чем другой... Главная особенность сущности — это... то, что будучи тождественной и одной по числу, она способна принимать противоположности»³⁶.

Мышление лишь воссоздает формы, созданные богом. Поэтому Аристотель называет предметы природы первичными сущностями. Первая субстанция (сущность), единичное («отдельный человек») есть конкретное единство (Гегель) всеобщего (человек вообще) и особенного, т. е. единство противоположностей. Знание (логос) тоже является конкретным единством субъекта и предиката. Мышление «в возмож-

³¹ Там же. 429 b9.

³² Кузанский Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 115–119.

³³ Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. 1006 а5.

³⁴ Там же. 1069 b32.

³⁵ Там же. 1070 а10.

³⁶ Там же. Т. 2. 4 а10.

ности должно быть таким, каково постигаемое умом»³⁷ в действительности, т. е. таким, каким оно создано творцом. Ум есть способность облекать сущность бытия, «сущее как таковое», в форму мысли, т. е. придавать всему его первоначальную форму, «ведь чуждое, являясь рядом с умом, мешает ему и заслоняет его. Таким образом, ум по природе не что иное, как способность»³⁸, или чистая деятельность, бытие истины. Чуждое для ума — это представления, чувственные образы, абстрагируемые рассудком, то, что мы называем знанием, противостоящим истине. «То, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное из существующего (я разумею под умом то, чем душа размышляет и судит о чем-то)» (а24). Ум как способность, как чистая деятельность, противопоставляется действительности. Под действительным имеется в виду знание. Ум бесчелуестен, так как он «имеет формы не в действительности, а в возможности» (а28). Стагирит обходит тождество противоположностей, рассматривая то одну его сторону, то другую. Когда же он вплотную подходит к логическому решению проблемы, тогда он прибегает к сравнению. Когда ум обретает действительность «в том смысле, в каком говорят о сведущем как о действительно знающем (а это бывает, когда ум способен действовать, опираясь на самого себя), тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности, но не так, как до обучения или приобретения знания, и тогда он способен мыслить сам себя»³⁹.

Платон преднаходил идеи (предмет мышления) готовыми, а Аристотель рассматривает процесс познания как самозарождение, «перводеление» мысли. Подтолкнуть к этому могло противоречие в теории Платона между предсуществованием идей и попыткой их выведения из суждения «Единое есть». Вот почему Гегель, видимо, считал Аристотеля более спекулятивно одаренным, чем Платона. Он выводит содержание мышления из Понятия, т. е. делит его до бесконечности, как Зенон пространство. Эта попытка не удовлетворяет современную герменевтику. Она хочет показать рождение мысли как «перводеление» слова («Язык — дом бытия»).

Не справляясь с проблемой, одной из причин чего является приверженность к запрету противоречия, Аристотель вновь возвращается к разъяснению единства возможности и действительности, и приводит другое сравнение: «В возможности ум некоторым образом есть то, что он мыслит, в действительности же нет, пока он не мыслит его. Здесь должно быть так, как на дощечке для письма, на которой в действи-

³⁷ Там же. Т. 1. 429а 15.

³⁸ Там же. Т. 2. а21.

³⁹ Там же. Т. 1. 429 б9.

тельности еще ничего не написано; таков же и ум. И он мыслим так же, как все другое мыслимое. Ведь у бестелесного мыслящее и мыслимое — одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое — одно и то же»⁴⁰. Тут явное единство противоположностей, единство истины и знания. «Умозрительное познание» — это способность, мышление как таковое, Я есть Я, а «умозрительно познаваемое» — не-Я. На уровне представления противоречие незаметно. Плотин выявит его, переведя на язык чистой логики.

Сравнение истины со светом, а знания с тьмой, к которому прибегает вслед за своими предшественниками и Аристотель, нашло свое продолжение в истории мысли от Плотина до Декарта (свет разума) и Канта (рефлектирующая способность суждения): «С одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности»⁴¹. Ум тождествен и не тождествен самому себе, но с разных сторон, — спасается от запрета противоречия Аристотель. Когда Плотин, а за ним Фихте и Гегель рассматривают проблему на языке онтологии, тогда очевидным становится необходимость противоречия. Истина проявляется тогда, когда она отличается от самой себя, от своей противоположности, лжи (незнания), показал Платон в «Софисте».

Предмет мышления так отличается от способности к мышлению, как способность ощущения и ощущаемое, — делает еще одну попытку Аристотель отличить способность к мышлению от ее продукта. Способность ощущения дана от природы, а мыслительная способность, чтобы стать действительностью, нуждается в упражнении, т. е. требует затрат энергии, поэтому оно есть энтелехия — единство потенции, энергии и действительности⁴². И поскольку ум может мыслить все, постольку он должен отличаться от всего, иначе он сольется со своим предметом, как ощущение с ощущаемым, вследствие чего он не будет знать предмета, а также не будет осознавать своей деятельности. Он будет действовать бессознательно. Знать — значит отличать способность познания (возможность) от предмета познания (действительность), чего нет у способности ощущения. Чтобы способность познания могла отличать себя от своего предмета, она должна знать саму себя, т. е. быть тождественной и не тождественной себе. Только в этом случае ум способен мыслить сам себя. Поэтому, сделаем мы вывод за Аристотеля, который не знал этого термина, способность познания есть самосознание. Самосознание, как станет ясно из анализа текстов

⁴⁰ Там же. 429 b30–430 a5.

⁴¹ Там же. 430 a15.

⁴² Там же. Т. 1. 1047b.

Плотина, и есть то, что называют божественным светом, освещающим разум, спекулятивным (*specula* — зеркало по-латыни) умом, рефлексией и т. д.⁴³ Ум мыслит сам себя, он знает сам себя (самосознание), он отражается в самом себе (рефлексия) и т. д. Развитие терминологии — следствие попытки разрешения противоречия между истиной и знанием.

«... Абсолютная сущность должна быть понимаема как самосознание; что в том-то и состоит ее сущность, что она есть самосознание; что она поэтому находится в единичном сознании. Этого не следует понимать так, будто бог есть, как обычно говорят, дух, остающийся вне мира и вне самосознания, а следует понимать в том смысле, что его существование как сознающего себя духа именно и есть само действительное самосознание», — такими словами характеризует Гегель неоплатонизм⁴⁴. Придавать понятийное оформление самосознанию («божественному свету») начал Фихте, а завершил Гегель, хотя Плотин очень близко подошел к экспликации интуиции Платона и Аристотеля. Плотин выявляет в самосознании как тождество — Я есть Я, так и различие — Я есть не-Я, предвосхищая Фихте. Развивая диалектику платоновских диалогов и телеологии Аристотеля, он задает вопрос, как ум мыслит иное, если он равен самому себе, знает только самого себя. Чтобы познавать, ему нужно отличать себя от самого себя, раздваиваться (на свет и тьму)⁴⁵. Следовательно, необходимо предположить, что мышление содержит в себе различие наравне с тождеством, отличает себя от самого себя, порождает тем самым многообразие, оставаясь тождественным самому себе. Это следует также из тождества бытия и мышления⁴⁶, ибо о предмете, в котором нет никаких различий, невозможно ничего сказать. Пармениду поэтому ничего не оставалось, как повторять одно и то же: «Бытие есть, небытия нет» и т. д. Даже из тождественного суждения «Я есть я» следует, что как субъект, так и предикат суждения содержат в себе различия, так как «каждая часть в этих двух парах есть единичная, простая и тоже может сказать о себе: “я — я”»⁴⁷. Следовательно, не Гегель первый придумал, что закон противоречия следует из закона тождества, а Плотин. Истина (мышление) тождественна себе. Но чтобы знать об этом, она должна отличаться от самой себя.

Как тождество мышления самому себе ($A = A$), так и его отличие от себя ($A = \text{не-}A$) имеет своим истоком чистое мышление (самосозна-

⁴³ Model A. *Metafisik und reflektierende Urteilskraft bei Kant*. Frankfurt a. M., 1987. С. 231.

⁴⁴ Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук*: В 4 т. Т. 1. С. 33–34.

⁴⁵ Плотин. *Избранные трактаты*: В 2 т. Т. 1. М., 1994. V3, 10.

⁴⁶ Там же. V2, 1.

⁴⁷ Там же. V3, 10.

ние). Начало есть самое простое, «так как начало, по смыслу предположения, остается единым и простым»⁴⁸, иначе оно не будет первым и началом, если будет множественным. «Первоединый есть все и вместе с тем ни одно из существ»⁴⁹, — формулирует Плотин знаменитую формулу. Упреждая упреки в пантеизме, от которых пришлось защищаться впоследствии Эриугене, Экхарту, Кузанскому и др., Плотин добавляет разъяснение, в каком смысле следует понимать его тезис: «Начало есть все лишь в том смысле, что все к нему сводится, из него исходит. Строго говоря, в нем все не есть уже, а еще только будет»⁵⁰. Все в нем содержится как потенциально, так и актуально одновременно, как следует уже из диалектики возможности и действительности Аристотеля. Упреки в том, что Дионисий Ареопагит отождествляет Бога с миром, что он якобы утверждает, что «все есть Бог», Фома Аквинский отклоняет на том основании, что, согласно учению Ареопагита, сотворенное никогда не может сравняться со своей причиной. «Я думаю, — пишет Н. Кузанский, — это можно понять только в знающем незнании»⁵¹, т. е. посредством совпадения противоположностей⁵².

В силу того, что Плотин не до конца осознал самосознательную природу мышления, возникает трудность выражения понятия первоначала. Выясняется, что оно должно быть единым и простым, иначе оно не будет началом. Оно не может быть материальным, так как все материальное множественно⁵³. Даже божественный разум Аристотеля, аргументирует Плотин, не может быть первоначалом, так как, «утверждая, что он мыслит самого себя, тем самым отнимает у него первенство»⁵⁴. Дело в том, что, мысля себя, разум раздваивается и становится множественным. Возникает вопрос, какая часть является началом. Поэтому Первоединому нельзя приписать по существу никакого определения или наименования, так как это сразу лишает его статуса начала. Следовательно, наиболее точной формой выражения будет противоречивое суждение. «Когда мы говорим, что Первоединый выше даже сущего, то это означает лишь то, что его нельзя представлять себе как что-либо определенное, нельзя ничего утверждать о нем, нельзя даже приписывать ему какое-либо имя, а можно лишь говорить, что он не есть ни то, и ни это»⁵⁵. Следовательно, адекватное выражение мысли (истины) возможно только через противоречие.

⁴⁸ Там же. V3, 12.

⁴⁹ Там же. V2, 1.

⁵⁰ Там же. V2, 1.

⁵¹ Кузанский Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 19.

⁵² Там же. С. 18.

⁵³ Плотин. Избранные трактаты: В 2 т. Т. 1. V4, 1.

⁵⁴ Там же. V1, 9.

⁵⁵ Там же. V5, 6.

Перейти к чистой спекуляции стало возможно лишь на основе свободы воли, которая достигла полного утверждения только в христианской ментальности. Предвосхищая ее, Плотин приходит к понятию духа: «Подобно тому как в огне первоначально его сущность, и только потом следует его действие, так и тут, прежде всего, должны быть сущности, которым внутренне присущ Дух, как их энергия; а так как само существование есть актуальная энергия, то это значит, что бытие и Дух представляют собой одну и ту же актуальную энергию, или что они суть одно и то же»⁵⁶. Сама по себе и из себя душа (или разум на языке Плотина) не могла бы производить идеи, ибо то, что есть одна лишь возможность, не может само собой перейти в действительность. «Поэтому первенство следует отдать тому, что изначально актуально, что есть совершенное и вседвлекующее; а то, что не есть сразу совершенное, ставить уже после него»⁵⁷. А такова природа духа. Ссылка на случайный переход от менее совершенного к более совершенному несостоятельна на том основании, что при этом нарушается принцип *ex nihilo nihil fit*. Аристотель проводит аналогию между разумом и Богом, а Плотин использует понятие духа. Тем самым ему лучше удастся оттенить содержание энтелехии, не прибегая к *tabula rasa*. Дух в соответствии со своим понятием одновременно потенциальный и актуальный, «так как в этом случае оказалось бы необходимым еще иное высшее начало, но должен сразу быть Духом актуальным и вечным»⁵⁸. Плотин находит, наконец, более приемлемое представление для понятия Первоединого вместо «простота», «часть и целое», «свет» и др. Понятие духа облегчает христианизацию «языческой» философии, которой посвятил много сил Аврелий Августин.

Блаженный Августин в «Граде Божиим» пишет, что «истинный философ есть любитель Бога»⁵⁹. К любителям Бога он относит последователей Сократа — Платона, Аристотеля и неоплатоников. На теологическом языке Августина «знать» и «любить», «понимать» и «верить» совпадают. Следовательно, если греческие философы любили Бога, то они знали Его, что Августин подтверждает цитатой из ап. Павла: «Что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им» (Рим. 1: 19–20). Согласно Августину, греческие философы признают Логос началом познания так же, как и ап. Иоанн: «Был Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Иоан. 1: 9). Для того чтобы знать, надо верить в наши познавательные способности, верить в разум, в его истинность. Человек не является ни Творцом самого себя, ни того, что он стремится познать.

⁵⁶ Плотин. Эннеады. Киев, 1995. С. 215.

⁵⁷ Там же. С. 213.

⁵⁸ Там же. С. 213–214.

⁵⁹ Блаженный Августин. О граде Божиим. М., 1994. Кн. 8. Гл. 1.

Следовательно, гарантом истинности познания выступает тот, кто создал все. Таким образом, веря в истинность нашего разума, мы верим в Творца. Правда, не все осознают, подчеркивает Августин, что если мы сомневаемся в истинности, то из этого следует, что она существует. Основу сомнения составляет все тот же свет истины. Знание о Боге, истина или вера предшествуют самой элементарной форме знания, так как иначе у человека не было бы никакого знания.

Трудность постижения того, что абсолютная истина является началом познания, была выражена софистами в формуле «Все относительно». Они исходили из интуиции, что все знать невозможно. Обыденное сознание, позицию которого отстаивали софисты, под абсолютной истиной подразумевает всезнание. Энтелехийная логика неоплатоников, которой следует Августин, показывает, что абсолютная истина есть возможность и действительность всякого бытия, в том числе и всякого знания. Сократ доказывал, что относительное знание возможно только относительно абсолютного. Августин направил эту логику против скептиков, формулируя знаменитый тезис «*Si fallor, sum*» («Если я ошибаюсь, я существую»), предвосхищающий тезис Декарта. Знание заблуждения невозможно без знания истины. Следуя Платону, Августин возражает Протагору: «Истина — мера всех вещей, и тот же интеллект измерен и оценен Истиной»⁶⁰. В «Монологам» он называет относительную истину словом «истинное», а абсолютную — «истина» и показывает, что «истинное» существует благодаря существованию истины⁶¹.

Августин первым ясно указал на связь между сократовским «незнанием» и абсолютной истиной, выразив их единство термином «знающее незнание». Объясняя слова ап. Павла «мы не знаем, о чем молиться» (Рим. 8, 26), Августин пишет в письме к Пробу: «Что искомое нами есть — мы знаем; но каково оно, не знаем. Это, так сказать, знающее незнание дает нам дух, поддерживающий нашу немощь»⁶². Христианский неоплатоник здесь опирается на суждение Аристотеля, что «начала вечно существующего всегда должны быть наиболее истинными... так что в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой — и истине»⁶³. На Аристотеля ссылается и Н. Кузанский, когда обосновывает свой принцип «знающего незнания»: «...если даже глубочайший Аристотель пишет... что природу самых очевиднейших вещей нам увидеть так же трудно, как сове — солнечный свет, то яс-

⁶⁰ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 2 т. Т. 2. Средневековье. СПб., 1994. С. 60.

⁶¹ Блаженный Августин. Энхиридион, или о Вере, Надежде и Любви. Киев, 1996. С. 177–178.

⁶² Цит. по: Кузанский Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 16.

⁶³ Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. 993 b30.

но... что все, что мы желаем познать, есть наше незнание»⁶⁴. Истина есть то, что неопределимо, но через что все определяется. Выражая интенции аристотелевских подходов к истине, скептики избегали напрямую заявлять, что истины нет. Они знали, что такое суждение приводит к доказательству существования истины. Чтобы обойти эту трудность, они определяли философию как поиск истины. Августин объявляет нелогичным и такое суждение, так как ищут то, о чем что-то знают. Следовательно, и логика скепсиса, последовательно продуманная, приводит к абсолютной истине.

Софисты и скептики искали истину вне себя, т. е. они понимали под абсолютной истиной знание всего. «Не ищи ничего вне себя... вернись к самому себе; истина в глубине души человеческой...»⁶⁵ — призывает Августин. В «Монологам» он показывает, что мы не знаем ни земли, ни неба, ни самих себя, ни друзей — по сути ничего полностью и до конца не знаем. Вывод у Августина получается противоположный скептическому. Мы знаем о нашем незнании благодаря истине. Имя этой истины — Бог: «... Он есть... Он познается и, наконец, дает познавать остальное»⁶⁶. Доказательство существования истины для Августина есть доказательство существования Бога. Истина есть, значит существует Бог, ибо истина есть одно из Его имен. Что есть Бог, мы не знаем, но мы знаем, что Он есть⁶⁷, — будет аргументировать в духе Сократа Аквинат.

Б. Кроче в одной из своих статей опровергает расхожее мнение, что Гегель претендовал на знание абсолютной истины. Видимо, претензия Гегеля была такой же, как и у рассмотренных нами мыслителей. Она выглядит реалистичнее в свете «знающего незнания». Становятся понятнее связь спекулятивного разума с мистицизмом, интуиции с дискурсивным знанием. Таким образом, ирония парадокса Сократа явилась движущей силой развития философии, ее энтелехией. Рассмотрение знания и незнания в их нерасторжимом единстве привело к созданию понятий самосознания, рефлексии, спекулятивного разума и т. д. Выступая в качестве абсолютной истины, незнание порождает знание, никогда не достигая конечной цели. Одни мистики называли абсолютную истину светом, другие — тьмой. Единство света и тьмы используется для сопоставления разумного и рассудочного, истинного и мнимого знания. Свет разума, отражаясь в самом себе, рефлектирует, порождает тень, рассудочное знание. Незнание освещает путь к истине, не становясь и становясь ею.

⁶⁴ Кузанский Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 51.

⁶⁵ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 2 т. Т. 2. С. 58.

⁶⁶ Блаженный Августин. Энхиридион, или о Вере, Надежде и Любви. С. 168.

⁶⁷ Аквинский Фома. Сумма против язычников. Кн. 1. 2000. С. 67.