

О.А. Матвейчев

О ПОДХОДАХ К ИЗУЧЕНИЮ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ СОФИСТИКИ

Аннотация. Особое внимание уделяется изучению древнегреческой софистики, сложившейся к XIX-XX вв. Автор акцентирует внимание на том, что существует консенсус игнорирования и пренебрежения в историко-философской науке в отношении софистов. Автор предлагает два различных способа реконструкции «систем» и мировоззрений, существовавших на тот момент в философии. Первый способ – это реконструкция «системы» учителя через последователя. Второй способ – это углублённая интерпретация имеющихся фрагментов, старающаяся вынести за скобки вульгарные трактовки, исходящие из априорной установки на примитивизм греков. Таким образом, можно построить генеалогическое древо ранних греческих философов.

При написании этой статьи, автор использовал как герменевтический метод, так и диалектический, а также, раскрыл тождество и различие философских культур, механизм их взаимодействия.

Основным выводом проведённого исследования является то, что в последние десятилетия предпринимаются некоторые попытки в реабилитации софистов. В частности, такая попытка была сделана Б. Кассин. Но её постмодернистский подход не может быть признан до конца удовлетворительным, так как она отрицает онтологию софистов в пользу риторики. Автор подводит к пониманию того, что софисты дают нам некую «онтологию воображения», более изначальную онтологию, чем онтология традиционной метафизики с её тысячелетним разделением на «видимое и невидимое», на «мир чувств и мир идей».

Ключевые слова: древнегреческие философы, софистика, метафизика, история философии, интерпретация, философская мысль, основатели наук, иррелигиозность, греческий мир, критика.

Abstract. A Special attention in this article is given to the study of the Ancient Greek sophistry established by the XIX-XX century. The author underlines that there is a consensus of indifference and neglect within the historical-philosophical science with regards to the sophists. The two different ways of reconstruction of the “systems” and outlooks, existed at that time in philosophy, are being proposed. The first way consists in the reconstruction of the teacher “system” through the follower; and the second way consists in the in-depth interpretation of the present fragments, which tries to leave the vulgar interpretations, emerging from the initial orientation on the primitivism of the Greeks, outside the framework. Thus, we can build a genealogical tree of the early Greek philosophers. The main conclusion lies in the fact that over the last decades the attempts were made in rehabilitation of the sophists. In particular, such attempt was made by Barbara Cassin, but her post-modernist approach cannot be fully recognized as satisfactory, because she rejects the ontology of the sophists in favor of the rhetoric. The author comes to an understanding that the sophists give us a so-called “ontology of imagination”, a more initial ontology, than the ontology of traditional metaphysics with its millenary separation into “visible and invisible”, into the “world of senses and world of ideas”.

Key words: philosophical thought, interpretation, history of philosophy, metaphysics, sophistry, Ancient Greek philosophers, founders of Sciences, irreligiousness, Greek world, criticism.

История философии, как ни странно выглядит это утверждение, – довольно молодая наука. Вплоть до Нового времени она не имела самостоятельного значения, литература о взглядах античных мудрецов выглядела как хаотическое собрание исторических анекдотов (характерный пример – «Книга о жизни и смерти древних философов и поэтов», написанная англичанином У. Бёрли в XIV в. и долгое время являвшаяся чуть ли не единственным трудом по истории

античной философии в Западной Европе). Другие авторы, такие как Г. Горн и Т. Стенли, развивали сказочные сюжеты о происхождении философии от Адама и Авеля, констатируя уход эпохи философии в прошлое с возникновением христианства, упразднившего совокупность бесплодных, ни к чему не приведших исканий ясным, внутренне цельным и законченным Откровением.

Метафизика Нового времени во всём её разнообразии считала, что философия занимается

«вечными» законами мироустройства, не важно, являются ли они законами божественного происхождения или же законами природы. Подобные тенденции доминировали вплоть до эпохи Просвещения с её пробуждающимся чувством истории. Одним из первых учёных, рассматривавших историю философии как процесс, подчиняющийся логическим законам, был Д. Тидеман, автор понятия «дух времени» (Zeitgeist), схватывающего тесную связь философии со всеми другими сферами жизни общества – политикой, правом, литературой, моралью, модой.

Мощнейшее воздействие на всё последующее развитие философской мысли оказала философская система Гегеля, в которой в наиболее законченном виде проявился принцип историзма. Для Гегеля история философии – это не простой перечень мнений и не только лишь «галерея героев мыслящего разума» [6, с. 69], но единый логический процесс развития абсолютного духа в мировой истории. Развитие это последовательно, поэтапно, каждый этап внутренне необходим, каждая философская система «есть изображение особенного момента, или особенной ступени в процессе развития идеи» [5, с. 219].

Именно поэтому, прежнюю историю философии нельзя считать просто сборником заблуждений или историческим курьёзом, а её влияние нельзя ограничивать собственно «влиянием», как это было у прежних философов, которые, безусловно, читали древних и воспринимали от них духовные импульсы.

Древнегреческой философии в ряду других этапов развития абсолютного духа Гегель отводит особое место, утверждая, что именно с неё и начинается философия в собственном смысле. Он первым задал матрицу отношения собственно к древнегреческой философии как к некой первичной и примитивной стадии развития духа. Безусловно, древних мудрецов порой осеняла некая истина, иногда даже могла быть упакована в красивый афоризм, который незачем брать и в более совершенную позднюю систему. Так, например, Гегель утверждал, что «нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою “Логик”» [6, с. 287]. Но первая философия была абстрактной, она сродни наброску и эскизу, который, безусловно, проигрывает завершённой законченной картине.

Дальнейшие изыскания историков философии базировались на этом фундаменте и только укрепляли сложившийся подход. Дискуссии, например, на тему о ранних греческих философах (называются ли они досократиками, доплатониками или доаристотеликами) только лишней раз, независимо

от занятой позиции и качества аргументации, демонстрировали, что ранняя греческая философия может судиться только с позиций более высокой и развитой, как и сама более высокая и развитая греческая философия судиться с позиций ещё более развитой – современной. Не меняет ситуацию и религиозно-богословская позиция в обоих своих вариантах: или греки – язычники, враждебные истинной вере (какую бы веру не считать истинной), или греки – предтечи истинной религии.

Даже Платон и Аристотель, чьи сочинения прекрасно сохранились, и чьё значение было непреходящим по влиянию в течение всей истории, не избежали этой судьбы: они либо «основатели наук», которые достигли позже большего прогресса (физика, логика, риторика и проч.) либо основатели метафизики и идеализма, которые надо либо развить, либо перевернуть, опровергнуть, оставить как заблуждение [18, с. 218].

Предшествующие Платону и Аристотелю софисты видятся как ещё более примитивная стадия, у которой можно найти разве что зачатки наук и то в искажённом софистической прагматикой виде. Что же говорить о ранних философах (называй их хоть досократиками или доплатониками), которые вообще рассматриваются как курьёз: дескать, смотрите, первый философ Фалес считал, что всё состоит из воды? Есть ли более смешной и умильный детский примитивизм? Это можно простить только древним.

Между тем, уже с Августина существует и маргинально присутствует на протяжении всей истории философии традиция считать историю человечества, не прогрессом, а регрессом. Правда, это, как правило, касалось теологического истолкования истории, начавшейся с грехопадения и идущей к Страшному Суду. Так было у Августина и у всех консерваторов и традиционалистов до наших дней.

Однако и светская, или иррелигиозная, традиция, начавшаяся с Руссо, также насчитывает большое количество последователей. Освобожденная от теологии история, понятая как регресс, именно в греческой цивилизации находила ту совершенную форму, которая позже была утрачена. Одним из поборников этой идеи был И. Винкельман, основоположник научной истории искусств, провозгласившему превосходство греческого искусства над искусством других народов [4, с. 101]. Другим яростным «фанатиком» Греции был Ф. Гёльдерлин. Он убеждён не только в том, что философия пошла от эллинов, но также и в том, что только у эллинов и была подлинная философия, равно как подлинное искусство и религия (это убеждение много позднее унаследует от Гёльдерлина Мартин

Хайдеггер). «Народ философов», – именно так и не иначе Гёльдерлин характеризует греков в «Гиперионе» [8, с. 147-148]. Грек «вышел прекрасным из рук природы», развивался независимо от навязываемых извне различных влияний и стал способен к познанию вечной красоты, что и является, по Гёльдерлину, условием появления философии [8, с. 142-151].

Представление об истории, идущей от «золотого века» к технократическому аду с его экологическими проблемами, эксплуатацией, одномерностью «последнего «человека» разделяют не только публицисты средней руки, но и величайшие мыслители от Ницше до Хайдеггера и многих представителей Франкфуртской школы.

В самом деле, греческий мир выступает образцом не только в философии и других высоких областях духа, но и, например, в военной стратегии, в политике. Греческое искусство (архитектура, скульптура, поэзия) во многих аспектах не превзойдено и поныне. Греческая религия также очень сложна и отнюдь не страдает антропоморфизмом и примитивизмом, как это принято считать. Та картина, которую мы видим у Гомера, является уже позднейшим продуктом систематизации греческой мифологии, осуществленной приблизительно в IX-VIII вв. до н.э. по принципу установления родственных связей между антропоморфными богами и имевшей целью создание единого культурного пространства эллинского мира [3, с. 134-140].

Основопонятия современной науки взяты из греческого языка и это именно потому, что все фундаментальные гипотезы об устройстве мира и направления исследования и развития техники были заложены тогда.

И всё же мы продолжаем считать, что Анаксимандр, например, считался греками мудрецом, только потому, что произнёс когда-то фразу о том, что «вещи возвращаются туда, откуда и приходят», Гераклит остался в вечности только потому, что сказал, что «всё течёт» и так далее. Вряд ли люди, имевшие столь сложную и мудрую поэзию, непревзойдённое изобразительное искусство, более сложное, чем у нас, правосознание, восхищались бы такими, с позволения сказать, «мудрецами».

Понятно, что большая часть фрагментов трудов ранних греческих философов утрачена. Очевидно, что каждый из известных мудрецов, обладал оригинальной и обширной философской «системой» (пусть такое выражение и несколько модернизирует то, что было у греков на самом деле). Очевидно, что полностью «системы» и мировоззрения Фалеса, Ксенофана, Парменида, Анаксагора и прочих уже не восстановить. Тем не менее,

то, что осталось, может поддаваться реконструкции как минимум двумя способами.

Первый способ – это реконструкция «системы» учителя через последователя [1, с. 114]. Мы прекрасно понимаем, что новаторство в философии – вещь чрезвычайно редкая, тем более в среде непосредственных учеников. Сохранились фрагменты не только ранних великих и прославленных греческих философов, но и фрагменты менее известных учеников. Древнегреческий мир, в отличие от современного, был не столь глобализирован. Мы смело можем предполагать, что если один философ родился и жил на четверть века или полвека позже другого, и жили они в одном городе или по соседству, то, скорее всего, он был учеником последнего или, по крайней мере, был знаком с его трудами. Есть кроме всего прочего и прямые свидетельства, что тот или иной философ учился у другого. Между тем, за два века изучения ранней греческой философии до сих пор история философии не имеет духовного генеалогического древа ранних греческих философов!

Мы знаем, что Анаксимандр был учеником Фалеса, но чьим учеником был Фалес, и чьим учеником был учитель Фалеса? Мы знаем, что Сократ был учеником Дамона, но чьим учеником был Дамон, и чьим учеником был учитель Дамона?

Исследование такого рода необходимо срочно предпринять историкам греческой философии. На этом пути учёных ждут увлекательные и плодотворные дискуссии [1, с. 114].

Второй способ восстановления «систем» ранних греческих философов – это углублённая интерпретация имеющихся фрагментов, старающаяся вынести за скобки вульгарные трактовки, исходящие из априорной установки на примитивизм греков. Если Фалес утверждал, что «всё есть вода», то, наверное, не стоит понимать под этой водой воду в стакане, а рассмотреть её символические и религиозные значения у греков, попытаться осмыслить саму возможность возникновения вопроса о том «что есть всё?», понять, что вообще имел в виду грек, когда говорил «всё» и так далее. Этот путь был избран и в значительной мере представлен в истории философии Хайдеггером [18, с. 113].

Хайдеггер проделал огромную работу по реставрации ранней греческой философии. Его многочисленные лекции о ранних греческих философах и часовые интерпретации небольших фрагментов стали классикой и примером для подражания для всех мыслящих историков философии.

Однако существует огромный пробел в историко-философской науке в отношении софистов. Как было уже сказано выше, значение Платона и Ари-

стотеля никогда не вызывало сомнений среди философов на протяжении истории. Это было настолько устоявшимся, что всю предшествующую греческую философию, а это триста лет, стали рассматривать через призму Платона и Аристотеля. Сейчас бы сочли невозможным, например, рассматривать, Паскаля или Спинозу как до-гуссерлианцев, а Маркса и Кьёркегора – как до-дерридианцев. Но то, что историки философии не позволяют в отношении новой и новейшей истории, они почему-то легко делают в отношении древних.

Ранние греческие философы реабилитированы Хайдеггером, и сегодня вряд ли кто-то всерьёз рискнет утверждать, что это некая примитивная стадия развития духа.

Однако, в отношении софистов, которые как раз исторически находятся между ранними философами и высокой классикой, до сих пор существует консенсус игнорирования и пренебрежения. Само слово «софист» приобрело уничижительный смысл усилиями Сократа, Платона и Аристотеля. По Сократу (в пересказе Ксенофонта), «красота если кто продаёт за деньги кому угодно, того обзывают распутником. ... Точно так же, кто продаёт свои знания за деньги кому угодно, тех обзывают софистами» [15, с. 34]. По Аристотелю, «софистика – это мнимая мудрость, а не действительная, и софист – это тот, кто ищет корысти от мнимой, а не действительной мудрости» [2, с. 536].

Софисты беспощадно критикуются представителями высокой классики, и в то же время они рассматриваются как упадок и в сравнении с ранней греческой мыслью. Ни теория прогресса философии (в согласии с которой софисты должны быть хотя бы выше ранних греческих мыслителей), ни теория регресса философии (в согласии с которой они должны быть выше Платона и Аристотеля), в отношении софистов неприменимы, они абсолютные парии в истории философии.

Платон и Аристотель сделали софистов точкой отталкивания, «абсолютным иным» философии. Софистика изучалась в средневековье в курсе логики в качестве курьёза. Для всех серьёзных учёных она была и остаётся бранным словом. Стоит отметить, никто доподлинно не знает истинных причин обвинения софистов со стороны Платона и Аристотеля, никто не знает, не были ли сами Сократ и Платон софистами? А между тем, многие, впрочем, называли софистами и Сократа, и Платона, и Аристотеля, и даже Христос «удостоился» этого названия у Лукиана.

Относительно мягким в отношении софистов был приговор Гегеля в его лекциях по истории философии. Он отметил у софистов интерес к гума-

нитарной проблематике – в сравнении с прежними атомистами и натурфилософами, а также их широкую миссионерскую деятельность, назвав их «учителями Греции» [7, с. 9]. Аналогичную позицию занял и известный историк Греции Йегер, определивший софистов как явление в истории образования [11, с. 335-348]. «Свидетельства» Платона подвергались критике также у Дж. Грота и Т. Гомперца, защищавших софистов как практических учителей Афин и Греции [10, с. 389-410].

Некоторые попытки пойти дальше в реабилитации софистов были предприняты буквально в последние десятилетия. Например, попытка представить онтологию софистов как принципиальный релятивизм. Но надо понимать, что, по сути, такие реабилитационные работы никак не меняют матрицу отношения к софистам. Если Платон и Аристотель говорили, что релятивизм – это плохо, а сегодняшний исследователь заявляет, что это хорошо, то здесь нет никакой революции в интерпретации, а есть только смена акцентов.

Гораздо более интересна попытка французского философа Б. Кассен представить софистов как совершенно альтернативную традиционной метафизике онтологию [14]. Традиционная метафизика озабочена бытием и мыслит язык как производное от Бытия, тогда как софистика первоосновой всего считает именно Логос. Поэтому правильной будет говорить, что софистика – это не альтернативная онтология, а сама традиционная онтология есть лишь альтернативная дискурсивная и нарративная практика. Б. Кассен объявляет софистику предтечей литературы, а последнюю, в духе Деррида, некой базовой реальностью, письмом, разновидностью которого является сама традиционная философия. Усатривая источник мудрости в слове, в языке, софисты, по сути, постулируют принцип первичности языка по отношению к реальности: язык порождает «эффект мира». По словам Кассен, «софистический дискурс – это ... от начала до конца перформатив в том смысле, какой вкладывает в него Остин: “How to do things with words”»: это речь-демиург, она фабрикует мир, она заставляет его свершиться» [14, с. 50].

Этот факт становится очевидным в политической практике софистов. В отличие от «древних», воздерживавших от участия в политической жизни, софисты активно участвовали в публичной политике. Гиппий, Горгий, Продик выполняли дипломатические миссии. Протагор был законодателем в афинской колонии Фурии в Нижней Италии; в Афинах по поручению Перикла он разработал проект новой конституции. Родственник Платона Критий был главным из Тридцати тиранов (олигархиче-

ское правительство, созданное спартанцами после поражения Афин в Пелопоннесской войне).

Постмодернистский импульс исследования Б. Кассен совершенно очевиден, и это, кстати, не недостаток исследования, а наоборот. Сегодня, пожалуй, нет более глубокой работы по софистике в мировой истории философии, чем «Эффект софистики» Б. Кассен. И это благодаря тому, что впервые софистику рассмотрели не свысока, а всерьёз.

Ещё один урок, который даёт нам исследование Б. Кассен, – это то, что не нужно бояться модернизации, не надо бояться смотреть на древних со своей колокольни, ведь все исследования, претендовавшие на объективное исследование древних, во-первых, таковыми по факту не были, во-вторых, в результате самой этой установки оказались скучными и ничего не достигающими.

В этой связи хотелось бы обратиться к одной работе раннего Хайдеггера, работе, ставшей истоком современной герменевтики – «Феноменологические интерпретации Аристотеля. Экспозиция герменевтической ситуации» Работа существовала в двух экземплярах, будучи написанной ради получения должности профессора Марбургского университета, и долгое время считалась потерянной. В свое время с ней ознакомился Х.Г. Гадамер, и она оказала на него решающее воздействие как на крупнейшего теоретика современной философской герменевтики. Именно здесь впервые Хайдеггер, а затем эти мысли разовьёт Гадамер, радикально отказывается от теории беспредпосылочного и объективного подхода к древним текстам, поскольку такой подход собственно невозможен. Более того, именно предрассудки нашего понимания и предвзятость и есть то, благодаря чему мы собственно способны что-либо вообще понимать [19].

Нашу исходную ситуацию принято называть эпохой постмодерна. Многие авторы уже проводили параллели между постмодерном и эпохой возрождения, эпохой эллинизма и даже эпохой греческой софистики. Собственно, исследование Б. Кассен было бы невозможно, если бы интенции, полученные ею во французской постмодернистской среде, не определяли её исследовательский взгляд при изучении софистов.

Сам поиск аналогий в древности современным феноменам предполагает, что мир человеческого как такового в каком-то смысле всегда один и тот же; и элементы и моменты этого мира могут исторически видоизменяться до неузнаваемости, но они не могут элиминироваться ни в одной исторической эпохе. И это не антиисторическая позиция, точнее не позиция, которая подчиняет историю определённой метафизике, выглядывающей из не-

коего единства всех аналогий, а просто признание того факта, что человек в целом на протяжении истории остаётся всё же человеком, а не мутирует в какой-то другой вид, а единство всех аналогий – это не предзаданная вечная метафизика, а искомый мир человека как человека в его исторической изменчивости и богатстве. Таким образом, изучая древних, мы не модернизируем, не навязываем прежней эпохе свои клише, а наоборот, вживаясь в древнюю эпоху, лучше понимаем самих себя.

Софисты известны широкой публике по софизмам, неким апориям и парадоксам, которые призваны продемонстрировать профанам всю несерьёзность их умствований в сравнении, например, с настоящей наукой и логикой. Большинство софизмов, кстати, вообще не принадлежит софистам. Во всяком случае среди сохранившихся речений софистов древности мы софизмов и не обнаруживаем. Они в избытке есть у популяризаторов философии эпохи эллинизма и у средневековых логиков, которых мы можем заподозрить как раз в приписывании софистам подобного стиля мышления, с тем, чтобы потом победить этот стиль, как Дон Кихот побеждал ветряные мельницы, созданные его же собственным воображением.

Но даже если предположить, что софизмы пришли от софистов непосредственно, то и это в философии XX в. не является «криминалом». Все мы знаем, какую эвристическую ценность имели исследования различных языковых игр и границ смысла у Витгенштейна или Делёза. Если предположить, что софисты были «витгенштейнами» и «делёзами» древности, то это значит, что уже тогда они имели дело с довольно развитой наукой логики, как собственно, Витгенштейн и Делёз в XX в., а, следовательно, новаторский вклад в логику Платона и Аристотеля сильно переоценён. Именно такой точки зрения придерживается Б. Рассел [16, с. 254]. Более того, возможен взгляд, при котором логика Платона и Аристотеля выглядит скорее, как деградация исконной философской логики.

В самом деле, типичный силлогизм – «все люди смертны, Сократ человек, следовательно, Сократ смертен» – выдаёт ориентацию на то, что «всё» включает в себя по смыслу и «некоторые», а с учётом того, что человеческое мышление способно сокращать выводы и приводит к тому, что в логическом мышлении пропускаются те или иные звенья нашей логики [16, с. 255]. Это та логика, к идеалу которой стремился позже Лейбниц, говоря, что когда-нибудь философы вместо того, чтобы спорить скажут: «давайте посчитаем». Это та аналитика, которой Кант противопоставлял «синтетические суждения априори» и которую вообще

не считал мышлением на том основании, что она не содержит «созерцания» [17, с. 10]. В самом деле, формально-логически могут мыслить (и мыслят) машины, но это мышление нечеловеческое, и даже, собственно, не мышление. Созерцание есть мышление, в котором присутствует сам объект, в отличие от «пустого мышления» (ср. принцип феноменологии Гуссерля: «мышление есть всегда мышление о...»). Такое созерцательное мышление возможно, если оно даёт присутствие самому мыслимому в процессе мышления, т.е. мышление креативное, или если оно изначально является мышлением, ограничивающем себя феноменами, в отличие от ноумена, как у Канта, или феноменом, как его понимал Гуссерль.

Если мы возьмём далее мышление, которое само порождает свой объект в процессе мышления, то мы будем иметь дело с тем, что обычно называют воображением. Логика воображения радикально отличается от формальной логики. Я. Голосовкер в книге «Имагинитивный Абсолют» приводит огромное количество примеров из античных мифов, которые не просто противоречат логике, но и вообще не могли бы быть мифами, если бы сознательно не нарушали все законы силлогизма [9, с. 114-165]. «Логика мифа» может принимать посылки, но не принимать выводы, логика мифа не знает «закона исключённого третьего».

Совершенно очевидно, что мифы творились до создания всякой формальной логики как теории, а, следовательно, имагинитивное мышление изначально рационального, как это и утверждает Голосовкер, настаивая на преимущественно мифологическом характере греческой мысли. Именно в мифе, по его мнению, полнее всего раскрывается воображение как высший инстинкт познания, «имагинитивный абсолют» – «жизненный побуд к бессмертию, и к его ипостасям *постоянству* и *всему абсолютному*, без чего невозможна культура» [9, с. 35]. В мифе же греки совершили многие открытия грядущей науки, т.е. «одним воображением» в символах *предугадывали* истину: «Без опыта, без лаборатории, без техники, без методов научного знания они творили идеи, идеи-силы, которые управляют миром и создают культуру. Они в идеях и образах зародили основные научные дисциплины, даже не зная, что это за дисциплины» [9, с. 59].

Возражение, типичное для новоевропейской науки, состоящее в том, что в Древней Греции мы имели дело с примитивным мышлением, с детством человечества, которое сочиняло сказки, наталкивается на последние данные антропологии и физиологии мозга, которые показывают, что именно у детей, особенно до пяти лет, максимально быстро и

растёт мозг, и его возможности задействуются максимально широко, а способности мышления потрясают возможности взрослого человека. Скорее уж взрослый, в сравнении с ребёнком, примитивизируется и приспосабливается к рутинным функциям довольно однообразной среды. Поражает так же способность детей всегда мыслить смыслообразами и созерцать предмет, исполнять интенцию, как сказали бы феноменологию, поражает их неспособность к «пустому мышлению» и подразумеванию (например, ребёнок слышит непонятную ему фамилию Мусоргский, но через некоторое время вспоминает её как «Мусорный»).

На взросление как деградацию в сравнении с детством указывал ещё древнекитайский мудрец Лао-Цзы, называвший и самого себя ребёнком; на большую близость детей к Богу, чем взрослых, указывал Христос.

В нашем современном глобальном мире мы часто видим, что дети в дошкольном возрасте могут легко выучить четыре и более языка, но сколько времени потребуется на это взрослому? Не является ли способность воображения истоком и самой мощью мышления, иссякающей и огрубляющейся в позднем рассудке?

Собственно, это стало проблемой и даже жизненной драмой самого Канта. Первое издание «Критики чистого разума» прямо утверждало, что «способность воображения» – исток двух других известных нам из всей истории метафизики источников познания: чувств и рассудка [12, с. 118].

Воображение определяет то, что мы чувствуем и как мы мыслим, что, кстати, соотносится с последними данными из физиологии высшей нервной деятельности. Воображение, его способность создавать схемы, есть и опосредующая способность между чувствами и рассудком, ведь в противном случае, между ними вообще не было бы никаких мостов. Однако Кант ужаснулся собственному открытию: поставить весь мир человеческой культуры на такой шаткий базис, как воображение! Быть в противоречии со всей традицией, которая, собственно, делилась начиная со времён Платона на эмпиризм и рационализм (материализм и идеализм), только потому, что знала два и только два источника познания для человека (разум и чувства)!

Второе издание «Критики чистого разума» сводит воображение к посреднику между рассудком и чувствами, делает его способностью рассудка воздействовать на чувства, и таким образом, переподчиняет рассудку [13, с. 120].

Однако важнейшие главы Канта, а именно, глава о схематизме, остаются и во втором издании. Остаётся и учение об априорных формах чув-

ственности – пространстве и времени, которые «воображаемы». Мы, таким образом, можем различать как минимум два вида воображения, фундаментальное – как исток главных человеческих способностей – и комбинирующую фантазию, которая подчинена рассудку и играет чувствами. Обычно воображение сводят к фантазии, но если это различие уже показало себя Канту, кто посмеет утверждать, что оно не было видно ранним греческим философам, имевшим перед собой и буйство фантазии в мифах и задававшим вопрос об условиях их возможности?

Не является ли софистика осмыслением этого воображения как более изначальной человеческой способности, ещё не павшей, как это случилось у Платона и Аристотеля, настолько, чтобы разделиться на две абстрактные формы: чувства и рассудок? Не дают ли нам софисты некую более изначальную онтологию, чем онтологии традиционной метафизики с её тысячелетним разделением на «видимое и невидимое», на «мир чувств и мир идей» и прочее?

Человек отличается от животного тем, что способен «мысленно» унести из текущей ситуации, т.е., например, вообразить объект своего мышле-

ния, не имея непосредственно перед собой: например, вообразить Эйфелеву башню, сидя в Москве. Мы можем воображать так же и вообще не встречающихся в опыте существ, например, «козлоолений и кентавров». Великие поэты уносятся прочь от сущего настолько далеко, что мы зачастую не понимаем и логики их образов, не потому, что они комбинируют, как в случае с козлоолениями с помощью рассудка разные чувственные денные (козла и оленя), а потому, что они создают новые формы того, что мы вообще можем почувствовать и увидеть. Только там, где даётся слово, наши чувства потом способны увидеть и саму вещь. Даже сам предельный основной вопрос метафизики: «почему есть Сущее, а не, наоборот, Ничто?» оказывается возможным потому, что у рассудка есть схема «причинности», схема, порождённая воображением!

Преодоление западной метафизики, вместе с её чувственно-рациональным дуализмом, таким образом, явно зависит от того, способны ли мы услышать то, что из своей древности говорят нам греческие софисты, те, в борьбе с которыми и зарождалась западная метафизика, те, от кого, она отталкивалась, и от которых она продолжает зависеть.

Список литературы:

1. Акимов О.Е. Донаучные формы: Мифы и философия. Естествознание. Т. 1. Комсомольск-на-Амуре: Изд-во Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета, 1996. 430 с.
2. Аристотель. О софистических опровержениях // Аристотель. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 533-593.
3. Беляков А., Матвейчев О. Троянский конь западной истории. СПб.: Питер, 2014. 224 с.
4. Винкельман И.И. История искусства древности // Винкельман И.И. История искусства древности. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, Государственный Эрмитаж, 2000. С. 7-302.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Т. 1. СПб.: Наука, 1993. 350 с.
7. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Т. 2. СПб.: Наука, 1994. 424 с.
8. Гёльдерлин Ф. Гиперион. М.: Наука, 1988. 720 с.
9. Голосовкер Я.Э. Имагинативный Абсолют // Голосовкер Я.Э. Избранное. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 7-222.
10. Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. 1. СПб.: Алетейя, 1999. 605 с.
11. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. 594 с.
12. Кант И. Критика чистого разума. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1907. VIII, 464 с.
13. Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1915. VIII, 464 с.
14. Кассен Б. Эффект софистики. М., СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 2000. 240 с.
15. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993. 380 с.
16. Рассел Б. История западной философии. Т. 1. Новосибирск: Сиб. унив. изд-во; Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. 992 с.
17. Фоллмер Г. Эволюционная теория познания: врождённые структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. М.: Наука, 1998. 751 с.
18. Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 113-123.
19. Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации). СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. 224 с.

References (transliterated):

1. Akimov O.E. Donauchnye formy: Mify i filosofiya. Estestvoznaniye. T. 1. Komsomol'sk-na-Amure: Izd-vo Komsomol'skogo-na-Amure gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta, 1996. 430 s.
2. Aristotel'. O sofisticheskikh oproverzheniyakh // Aristotel'. Sobr. soch. v 4 t. T. 2. M.: Mysl', 1978. S. 533-593.
3. Belyakov A., Matveichev O. Trojanskii kon' zapadnoi istorii. SPb.: Piter, 2014. 224 s.

4. Vinkel'man I.I. Istoriya iskusstva drevnosti // Vinkel'man I.I. Istoriya iskusstva drevnosti. Malye sochineniya. SPb.: Aleteiya, Gosudarstvennyi Ermitazh, 2000. S. 7-302.
5. Gegel' G.V.F. Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 1. Nauka logiki. M.: Mysl', 1974. 452 s.
6. Gegel' G.V.F. Lektsii po istorii filosofii. T. 1. SPb.: Nauka, 1993. 350 s.
7. Gegel' G.V.F. Lektsii po istorii filosofii. T. 2. SPb.: Nauka, 1994. 424 s.
8. Gel'derlin F. Giperion. M.: Nauka, 1988. 720 s.
9. Golosovker Ya.E. Imaginativnyi Absolyut // Golosovker Ya.E. Izbrannoe. Logika mifa. M.; SPb.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2010. S. 7-222.
10. Gomperts T. Grecheskie mysliteli. T. 1. SPb.: Aleteiya, 1999. 605 s.
11. Ieger V. Paideiya. Vospitanie antichnogo greka. T. 1. M.: Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina, 2001. 594 s.
12. Kant I. Kritika chistogo razuma. SPb.: Tip. M.M. Stasyulevicha, 1907. VIII, 464 s.
13. Kant I. Kritika chistogo razuma. 2-e izd. SPb.: Tip. M.M. Stasyulevicha, 1915. VIII, 464 s.
14. Kassen B. Effekt sofistiki. M., SPb.: Moskovskii filosofskii fond; Universitetskaya kniga, 2000. 240 s.
15. Ksenofont. Vospominaniya o Sokrate. M.: Nauka, 1993. 380 s.
16. Rassel B. Istoriya zapadnoi filosofii. T. 1. Novosibirsk: Sib. univ. izd-vo; Izd-vo Novosib. un-ta, 2001. 992 s.
17. Follmer G. Evolyutsionnaya teoriya poznaniya: vrozhdennye struktury poznaniya v kontekste biologii, psikhologii, lingvistiki, filosofii i teorii nauki. M.: Nauka, 1998. 751 s.
18. Khaidegger M. Chto eto takoe – filosofiya? // Voprosy filosofii. 1993. № 8. S. 113-123.
19. Khaidegger M. Fenomenologicheskie interpretatsii Aristotelya (Ekspozitsiya germeneyticheskoi situatsii). SPb.: ITS «Gumanitarnaya Akademiya», 2012. 224 s.