## Министерство образования Республики Беларусь

## Гродненский государственный университет имени Я. Купалы

# Кафедра философии

# Реферат

# «Проблема истины в древнегреческой философии»

**Научный руководитель доцент Кабяк Г.Н.**

## Выполнил студент 2-го курса 2-ой группы физико-технического факультета Ивахненко Николай Владимирович.

***Гродно, 2002 г.***

**СОДЕРЖАНИЕ**

Введение 2

Глава 1. Сократ 3

Глава 2. Платон 10

Глава 3. Аристотель 17

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 20

ЛИТЕРАТУРА. 21

#

# Введение

 Целью данной работы является исследования одной из основополагающих проблем в философии, отраженной в творчестве практически любого философа. Проблема истинности знания, критерии истины издавна интересовала выдающиеся умы. Без решения для себя проблемы не обходилась и не обходится в настоящее время ни одна область знания, будь она наукой опирающейся на аксиоматику, раз и навсегда данную, либо на непрерывно изменяющееся и уточняющееся основание. Взгляды на данную проблему непрерывно меняются. Предлагались и уточнялись новые концепции понимания и познавания мира.

В работе сделана попытка рассмотрения и сравнения взглядов Сократа, Платона и Аристотеля – выдающихся представителей древнегреческой школы, к периоду Античной классической философии. Так или иначе, мир познается человеком и трансформируется в зависимости от глубины и качества получаемых знаний. Здесь мы неизбежно сталкиваемся с вопросом: является наше знание о мире истинным, соответствующим нашим выводам из весьма ограниченного опыта? Попытаемся взглянуть на человека и человечество с позиции возможности передачи знания друг другу, возможности человека исследовать явление и делать выводы. Под возможностью передавать знания мы понимаем некоторую совокупность элементарных действий, выражающих определенные мысли передающим, интерпретация этих элементарных действий принимающим, и созданием у себя достаточно близких мыслей и образов с передающим субъектом, то есть общение субъектов возможно лишь в «человеческих» действиях, в понятиях «придуманных» человеком (ограниченных чувствами). Интерпретация индивидуальных мыслей на «общечеловеческом» языке (устная речь, письменная и так далее) приводит к потере и неточности ощущений. Таким образом, для понимания и осмысления мира и своего места в нем, человеку необходимо постоянное совершенствование, расширение и уточнение общественных терминов (имеется в виду не только научные термины, но и искусство). Итак, изначально человеком может исследоваться окружающий мир, но лишь «отраженный», интерпретированный в человеческом сознании, в человеческих терминах и понятиях.

Поэтому для расширения наших знаний о мире необходимо расширение, углубление и уточнение терминов и понятий, используемых человеком. Сам процесс умственной деятельности познается через такой же умозрительный процесс, и в итоге несет минимум информации о самом человеке. Человечество неоднократно предпринимало попытки научного исследования и систематизации вопросов возникновения новых понятий, используя лишь «интуитивные» способности к постижению нового. Расширение понятий возможно лишь в ходе исследований самого процесса их возникновения. Чем отчетливей человек будет видеть себя, чем глубже будет познание законов мышления, тем ярче и многообразнее будет казаться окружающий мир, и тем совершенней сможет устроить свою жизнь.

# Глава 1. Сократ

Сократ – один выдающихся древнегреческих философов, знаменитый представитель классической древнегреческой философии. Думаю, каждому известно его ставшее крылатым изречение *«Я знаю, что я ничего не знаю».* Но мало кто знает его девиз – **«Познай самого себя».** Этот девиз указывает на основное направление исследований философа – человека.

О Сократе мы знаем в основном из трудов Платона и Ксенофонта. Однако надо учитывать, что их мнения субъективны. Ксенофонт относился к Сократу отрицательно, а потому изобразил философа сатирически, а Платон сознательно исказил философию Сократа с целью доказать, что казнь последнего была напрасна.

К историческому Сократу нас ведут его ранние диалоги, записанные Платоном. Таковы, например, «Лахес», «Хармид», «Лизис». Именно по этим сочинениям Платона мы можем, вглядываясь в изображенного в них Сократа, составить некоторое представление о том, чем была его философия и диалектика. В них Сократ предстает пред нами не как мастер и учитель науки и научного мышления. Его «диалектика» — арена, на которой проясняются в ходе наставления *этические* и *только* этические представления. Превращение общих определений Сократа в логические и диалектические предпосылки всей науки, всего знания — дело не Сократа, а Платона.

И все же *подход* к разработке такой общей теории может быть найден в исследовании этических понятий Сократа. Бросается в глаза настойчивость, с которой Сократ стремится найти и точно установить *определения* этических категорий, выяснить их *сущность.* Диалектическое исследование предмета есть, согласно Сократу, прежде всего *определение понятия* об этом предмете. Уже в «Лахесе» — диалоге о *мужестве,* который в случае его подлинности несомненно принадлежит к числу ранних, т. е. «сократических», сочинений Платона, воспроизводящих метод диалектической беседы самого Сократа — диалектика принимает черты исследования или установления определения понятия, в данном случае понятия мужества. Более того, так как мужество есть частный вид добродетели, то определению мужества должно предшествовать *общее* определение понятия добродетели. «Так не должны ли мы», - спрашивает Сократ, выведенный в «Лахесе», - «по крайней мере знать, что такое добродетель?» «Потому что»,- продолжает он, - «если бы мы совсем не знали того, что такое добродетель, как могли бы советовать кому-нибудь, каким образом всего лучше приобрести ее?» [см. Лахес, 190 В-С]. Если что-либо нам известно, то «уж мы, разумеется, можем и сказать, что это такое» [там же, 190С]. Сказанное о добродетели вообще Сократ предлагает применить и к той ее части, которой является мужество. «Вот, Лахес, - говорит он - мы и попробуем сначала определить, что такое мужество, а уж потом рассмотрим также и то, каким образом юноши могли бы усвоить его себе, насколько возможно усвоить его через упражнение и обучение [Лахес, 190Е].

В ответ на поставленный Сократом вопрос Лахес, которому самый вопрос показался нетрудным, не задумываясь, предлагает первое пришедшее ему на ум определение: мужествен, поясняет он, «тот, кто, оставаясь в строю на своем месте, старается отражать неприятелей и не бежит [там же, 190 Е].

Сократ не отрицает, что указанный Лахесом образ действия подходит под понятие мужества. Но Лахес не ответил на вопрос по существу. Сократ не просил его указать какой-либо единичный случай или пример мужественного поступка. Сократ просил его определить то, что обще *для всех* таких поступков или случаев, иначе говоря, просил его определить *существо* добродетели мужества. Определение, предложенное Лахесом, ошибочно. Существуют такие поступки, такие способы действия, которые всеми должны быть признаны и признаются мужественными, но которые отличаются от указанных в определении Лахеса. Так, скифы сражаются ничуть не менее мужественно, когда убегают, чем когда преследуют; Гомер называет Энея "Мастером бегства", а Сократ вспоминает, что во время битвы при Платее тяжеловооруженные воины лакедемонян, столкнувшись с персидскими щитоносцами, побежали, но не утратили при этом мужества и, когда ряды персов расстроились, они, обернувшись назад, сражались как конные и таким образом одержали победу [см. Лахес, 191 А—С]. «Ведь я хотел от тебя узнать», — поясняет Сократ,— «о мужественных не только в пехоте, но и в коннице и вообще в военном деле, и не только на войне, а также во время опасностёй на море, в болезнях, в бедности или в государственных делах, и опять еще не о тех только, что мужественны относительно скорбей и страхов, но и кто силен в борьбе с вожделениями и удовольствиями, на месте ли он остается или обращает тыл; ведь бывают, Лахес, мужественные и в таких вещах [там же, 191 Д — Е]. В мужестве, поясняет он далее, есть нечто, остающееся тождественным, общим для всех этих случаев, и именно это общее должно быть указано и сформулировано в определении мужества. Уточняя смысл своего вопроса или требования, Сократ предлагает дать определение, которое было бы способно охватить *все частные виды мужества,* какими бы различными или даже противоположными они не казались: "Постарайся и ты, Лахес, сказать... о мужестве, что это за сила, которая, оставаясь одною и тою же при удовольствии и при огорчении, и при всех случаях... равно зовется мужеством?" [там же, 192В]. Таким образом, философия, как ее понимает Сократ (на уровне «сократических» диалогов Платона), есть исследование сложного явления нравственной жизни, способное привести к *определению понятия* об этом явлении, точнее говоря, определению его *сущности.* Сократовская диалектика есть усмотрение общего в различающемся, единого во многом, рода в видах, сущности в ее проявлениях. Усмотрение это, достигаемое беседой, дается собеседникам с трудом. Так, попытка уточнить понятие мужества через понятие *упорства* ничуть не приводит к уяснению вопроса: получается, что самое дурное, неразумное упорство и есть мужество, иначе говоря, в ход рассуждения прокрадывается противоречие и искомой гармонии в мыслях не получается. "Стало быть, Лахес, — замечает Сократ, — той дорической гармонии, о которой ты говорил, у нас с тобой что-то не выходит, потому что дела наши не согласуются со словами нашими" ["Лахес", 193 Е]. "Понимать-то я, кажется, понимаю, что такое мужество, а вот только не знаю, как это оно сейчас от нас так ушло, что я не успел схватить его и выразить словом, что оно такое" [там же, 194 В].

На помощь оказавшемуся в тупике Лахесу Сократ приглашает другого участника беседы — полководца Никия. Знаменитый полководец вносит в определение мужества поправку: он разъясняет, что мужество "есть некоторого рода мудрость" [Лахес, 194 О]. Сократ не возражает против этого определения, но немедленно требует объяснения, «что же это за наука или наука о чем» [там же, 194 Е]. И получает ответ: под наукой мужества Никий разумеет «знание опасного и безопасного и на войне, и во всяких других случаях» [там же, 195 А]. Но тут же выясняется, что признак мужества, указанный в определении Никия, имеется и во многих таких случаях знания, которые на основании наличия этого признака никак не могут быть охарактеризованы как случаи мужества. Так, врачи знают, что может быть опасно в болезнях, земледельцы — в земледелии, ремесленники — в своем деле. Все они, каждый в своей сфере, знают, чего следует бояться и чего не следует, но от этого они ничуть не более мужественны [см. там же, 195 С]. То же самое приходится сказать и о гадателе. Но если врач или гадатель не знают, чего следует и чего не следует бояться, то они не могут быть мужественными, не приобретя этого знания. Поэтому тот, кто придерживается определения Никия, или должен отказать в мужестве какому бы то ни было зверю в силу отсутствия у него этого знания, или же должен признать, что какой-нибудь лев, тигр или кабан так мудр, что может знать то, чего не знают многие люди, ибо это знание трудно приобрести им; но, полагая мужество в том, в чем его полагает Никий, «необходимо признать, что относительно этого мужества и лев, и олень, и бык, и обезьяна уродились одинаково» [там же, 196 Е].

В исследовании понятия о предмете, которое должно завершиться его определением, Сократ в качестве необходимого условия рассуждения и мышления выдвигает *свободу мышления от противоречия.* Закон или, точнее, запрет внутреннего противоречия в рассуждении во времена Сократа не был еще сформулирован теоретически как закон логики. Однако, не формулируя этого закона как закона логической теории (сама логика как специальная наука в то время еще не сложилась и не имела своей литературы), Сократ ранних — «сократических» — диалогов Платона четко применяет уже этот закон в практике своих диалектических рассуждений.

Условием свободы диалектического рассуждения от противоречия Сократ считает строго однозначное понимание терминов в рассуждении. В «Лахесе» есть место, точно характеризующее эту мысль. Возвратившись к своему тезису, согласно которому мужество — только один из видов добродетели, и напомнив, что другими ее видами будут самообладание, справедливость и прочее в этом роде, Сократ вдруг останавливает свое перечисление. "Теперь стой, - говорит он. - Стало быть, в. этом мы с тобою согласны, а вот посмотрим относительно страшного и нестрашного, может быть, ты разумеешь под этим одно, а мы другое" [там же; 198 В].

«Разумеешь ли ты в таком случае те же самые части, что и я?» [там же, 198 В]. Замечание (или вопрос) Сократа важно потому, что по его убеждению неоднозначность терминов лишает рассуждение доказательной силы, разрушает логическую связь между терминами.

«Лахес» заканчивается, не приведя ни к какому решению поставленного в нем вопроса. Вопрос формулируется чрезвычайно четко и точно, так же четко и точно проводится необходимое для решения поставленного вопроса деление исследуемого *родового* понятия на составляющие *виды,* или *видовые* понятия, но до решения вопроса по существу исследование не доходит. Сократ, резюмирующий результат беседы в «Лахесе», приходит к заключению, что все участники собеседования не достигли поставленной цели: «Все мы одинаково оказываемся в затруднении: почему бы в таком случае можно было предпочесть того или другого из нас? Право, мне кажется, что никого нельзя предпочесть» [Лахес, 200 Е].

Таким же характером, как в «Лахесе», отличается диалектическая беседа в «Хармиде». И здесь задача диалога — определение понятия. На этот раз это понятие «благоразумия». Мы не будем подробно рассматривать ход тезисов Сократа, однако заметим, что «Хармид» хорошо характеризует главную цель диалектических бесед Сократа, как ранних, так и поздних, зрелых. Цель эта — подчинение философского исследования *нравственной* задаче, *нравственной* проблеме. Читатель «Лахеса» и «Хармида» участвует вместе с Сократом в исследовании *нравственных* категорий. Однако сама диалектическая аргументация Сократа еще малоискусна, недостаточно выработана. Более высокую ступень развития *диалектики* представляет аргументация Сократа, как она изложена Платоном в диалоге «Гиппий Больший». Здесь с гораздо большей ответственностью, чем, например, в «Лахесе» при определении мужества, подчеркнуто, что цель диалектического исследования (в «Гиппии») — определение прекрасного как *сущности* исследуемого, *общей для всех* его частных случаев, или обнаружений. Смехотворность попытки глупого Гиппия, который на вопрос Сократа о том, что есть прекрасное, отвечает, будто это прекрасная девушка, состоит именно в том, что Гиппий не видит и не понимает смысла самого вопроса, не видит и не понимает различия между общим и его частными обнаружениями, между сущностью и ее явлением, между единым и многими частями этого единого. Когда Сократ спрашивает Гиппия, что такое прекрасное, Гиппию кажется, будто его просят указать какой-нибудь частный вид или особый пример прекрасного. Он не понимает, что вопрос может быть сформулирован о самом существе прекрасного, независимо от всех особых и частных случаев его явления.

В диалоге Сократ формулирует свои вопросы, свои возражения и опровержения не от самого себя, а якобы от имени какого-то своего собеседника, с которым будто бы вел недавно беседу о прекрасном и которого он не мог одолеть в споре. Сократ заявляет Гиппию: «...смотри, дорогой мой: он ведь тебя спрашивает не о том, что прекрасно, а о том, что такое прекрасное» [Гиппий Больший, 287 Е]. Отвергнув и даже высмеяв ряд ответов Гиппия, бессмысленность которых вытекает именно из неспособности понять смысл вопроса о прекрасном, т. е. вопроса о том, что такое «прекрасное само по себе, благодаря которому все остальное украшается и представляется прекрасным, как только эта идея присоединяется к чему-либо, это становится прекрасной девушкой, кобылицей, либо лирой», Сократ сам повторяет в более точной форме смысл этого вопроса. «Я спрашивал о прекрасном самом по себе, которое все, к чему бы оно ни присоединилось, делает прекрасным, — и камень, и дерево, и человека, и бога, и любое деяние, любое знание. Ведь я тебя спрашиваю, дорогой мой, что такое красота сама по себе, и при этом ничуть не больше могу добиться толку, чем если бы ты был камнем, мельничным жерновом, без ушей и без мозга» [там, же 292 В].

Наибольшее значение диалога «Гиппий Больший» в плане истории философии и истории логики состоит в том, что в нем четко формулируется мысль, согласно которой определение понятия есть определение *сущности* рассматриваемого предмета, а сама сущность понимается как единство в многообразии его проявлений, как постоянство, как тождество в изменяющемся многообразии. Даже туповатый Гиппий, каким он выведен в этом диалоге, догадывается наконец о том, что Сократ добивается от него именно определения этого единства во множестве, постоянства в изменчивом, тождества в различном. «Мне кажется, ты добиваешься, — соображает в одном месте Гиппий,— чтобы тебе назвали такое прекрасное, которое нигде никогда никому не покажется «безобразным» [там же, 291 П.].

На этом, впрочем, догадливость Гиппия иссякает. Больше того. Не только глупый и смешной Гиппий, но даже умнейший и проницательнейший Сократ освещает только одну сторону вопроса. Он достаточно подчеркивает мысль о единстве и о родовой общности частных видов «мужества» («Лахес»), «благоразумия» («Хармид»), «прекрасного» («Гиппий Больший»), но не доходит до мысли о том, что задача определения понятия состоит не просто в уяснении родового единства, но вместе с тем и в выяснении *единства противоположностей* между родовой общностью и видовыми особенностями. Только единство он подчеркивает — особенно в «Гиппии Большем» —со всей отчетливостью и резко. Можно даже сказать, что в этом отношении поиски определения «прекрасного» в «Гиппии Большем» предвосхищают и предваряют характеристику «прекрасного», которую несколькими десятилетиями позже разовьет уже не Сократ, а его ученик Платон. От «Гиппия Болыпего» прямая нить ведет к «Пиру» — произведению Платоновой зрелости. Конечно, у Сократа нет ни малейшего намека на платоновское учение об обособленном, запредельном, трансцендентном пребывании «идеи» прекрасного *вне* предметного мира, в котором является прекрасное. Критически разбирая в числе определений «прекрасного» определение, сводящее его к «подходящему», Сократ прямо ставит вопрос так, что и «подходящее» и «прекрасное» есть некоторое бытие. Сократ приближается, повторяем, к мысли, что исследование бытия должно стать определением сущности, но в единстве сущности и ее явлений подчеркивает не столько то, что это единство есть единство *различных* или даже *противоположных* определений, сколько то, что все эти различия или противоположности образуют единство.

Одним из наиболее надежных источников для суждения о том, чем были диалектическая беседа и вопросно-ответный метод Сократа, можно признать первую книгу «Государства» Платона. В настоящее время большинство филологов и историков античной философии полагают, что эта книга была написана, в отличие от последующих книг этого трактата, еще вранний период литературной деятельности Платона. Это период, когда Платон, следуя своему учителю Сократу, занимался исследованием этических понятий и когда под диалектикой он разумел как и Сократ, беседу или спор, ведущий к разъяснению и определению этих понятий. Беседа Сократа, изображенная Платоном в первой книге «Государства», посвящена выяснению понятия о «справедливости». Ведет беседу, ставит вопросы и опровергает полученные на них ответы Сократ, а возражают ему, предлагают свои определения и отвечают на его возражения сначала Кефал, а затем, после его ухода, сын его Полемарх.

На вопрос, что такое «справедливость», Кефал определяет ее следующим образом: говорить правду и отдавать то, что взял [см.: Государство, 331 В]. Но Сократ возражает на это, что подобные поступки иногда бывают справедливы, а иногда нет [см. там же, 331 С]. «Если кто,— рассуждает Сократ,— получит от своего друга оружие, когда тот был еще в здравом уме, а затем, когда тот сойдет с ума и потребует свое оружие обратно, его отдает, в этом случае всякий сказал бы, что отдавать не следует» [там же]. Получив согласие, Кефала на свое возражение, Сократ торжествует. «Стало быть,— говорит он,— не это определяет справедливость: говорить правду и отдавать то, что взял» [там же, 331 0]. Но тут сын Кефала Полемарх, заступивший в беседе место отца, поддерживает, ссылаясь при этом на авторитет Симонида, отвергнутое Сократом определение «справедливости». Повторив свое возражение против определения Симонида, Сократ высказывает догадку, будто Симонид в качестве поэта определил значение «справедливости» иносказательно («гадательно»), т. е. мыслил так, что справедливо было бы «воздавать каждому надлежащее, а это он назвал должным [там же, 332 С].

Но и эта поправка не решает задачи определения «справедливости». Сам же Сократ, продолжая исследование, предвидит, что Симониду может быть задан следующий вопрос: «Что чему надо уметь назначать — конечно, должное и надлежащее,— чтобы оправдалось имя *искусства врачевания? ...* А что чему надо придать — должное и надлежащее,— чтобы выказать *поварское искусство?»* [там же, 332 С].

Сообразуясь с ответами на первые два вопроса, Симонид должен был бы сказать, что справедливостью он будет «приносить друзьям пользу, а врагам причинять вред» [там же, 332 B*].* Однако Сократ продолжает спрашивать: какой деятельностью и в каком отношении может быть справедливый полезен для друзей и вреден для врагов? «На войне, помогая сражаться», - отвечает Полемарх [см. там же, 332 Е]. Далее выясняется, что врач не полезен тому, кто не болен, кормчий — тому, кто не плавает. Напрашивается по аналогии ответ, будто справедливый не полезен тому, кто не сражается. Но Полемарх не соглашается с этим. Он полагает, что «справедливость» полезна не только во время войны, но и во время мира, как земледелие — для собирания плодов, сапожническое мастерство — для приготовления обуви. На вопрос Сократа, для какой нужды и для какого при– обретения полезна «справедливость» во время мира, Полемарх отвечает, что она нужна в делах, и поясняет, что под делами он понимает совместное участие [см. там же, 333 А]. Из последующих вопросов становится, однако, ясно, что, например, при игре в шашки полезнее сноситься не с человеком справедливым, а с игроком, а при кладке плит и камней — опять-таки не со справедливым, а с зодчим или домостроителем. Возникает вопрос: в каких же сношениях справедливый будет лучше и полезнее, чем кифарист, подобно тому как кифарист лучше и полезнее, чем справедливый, при игре на кифаре? Полемарх находит, что справедливый будет лучше в денежных сношениях. Но Сократ указывает, что справедливый будет лучше не только в этих случаях; а с другой стороны, когда необходимо за деньги сообща купить или продать лошадь, полезнее снестись с конюхом, когда корабль — с кораблестроителем или кормчим. Сократ уточняет свой вопрос: в каком случае для употребления золота или серебра сообща полезнее других именно человек справедливый? Полемарх отвечает, что в случаях, когда необходимо бывает вверять деньги и сберечь их. То есть, уточняет Сократ, когда надобно не употребить, а положить их. Но при этом получается, будто «справедливость» в отношении денег тогда 6ывает полезна, когда деньги сами бесполезны. Аналогичных случаев можно указать множество: для хранения садового резца «справедливость» полезна, но для употребления его необходимо искусство садовника; чтобы сохранить щит и лиру без употребления, полезна «справедливость», но когда требуется употребить их, необходимы искусства: оружейное и музыкальное. То же у Полемарха получается во всем другом: «справедливость» бесполезна при полезности и полезна при бесполезности. По поводу этих выводов Сократ замечает иронически: «Стало быть, друг мой, справедливость это не слишком важное дело, раз она бывает полезна только при бесполезности» [там же, 333 О — Е].

Но диалектическое исследование понятия «справедливости» продолжается. Из нескольких им самим предложенных примеров Сократ извлекает обобщающий вывод — не менее парадоксальный, чем предложенная Полемархом характеристика отношения «справедливости» к полезному и бесполезному. Собеседники соглашаются в том, что если человек в сражении, в кулачном бою или в каком-нибудь ином подобном случае умеет нанести удар, то он же сумеет и поберечься; что тот защитник и хранитель лагеря хорош, который знает также, как похитить замыслы и действия неприятеля. Формулируется вывод: кто отлично сторожит что-то, тот и отлично может это украсть. Другими словами, резюмирует Сократ, справедливый человек есть, по-видимому, вор, и «справедливость», согласно мнению Гомера, Полемарха и Симонида, есть «нечто воровское, однако направленное на пользу друзьям и во вред врагам» [там же, 334 В]. Однако, когда Сократ прямо «в лоб» спрашивает Полемарха, так ли он говорил, тот, окончательно сбитый с толку, признается, что он и сам не знает, что он говорил, но все же с выводом Сократа не согласен, хотя ему все еще представляется, что справедливость велит «приносить пользу друзьям и вредить врагам» [там же, 334 В]. Далее беседа переходит в рассмотрение вопроса, кого следует называть друзьями, а кого – врагами.

Но у нас уже имеется достаточно данных, чтобы охарактеризовать — с *логической* точки зрения — метод Сократа. По ранним диалогам Платона мы можем составить ясное и точное представление о том, чем была «диалектика» Сократа. Сократ несомненно дал толчок к развитию в философии учения об *общем понятии.* Однако от толчка до выяснения диалектической функции общего понятия дистанция оставалась еще значительной. Сократ не прошел этой дистанции не по недостатку проницательности, а потому, что весь его интерес был сосредоточен не на области общей теории диалектики, а на области э*тики.* Диалектика Сократа есть только пропедевтика его этических исследований. Тем не менее в ранних диалогах Платона сократовская диалектика получила характеристику рельефную и яркую. Более того, с известными предосторожностями мы можем для этой характеристики использовать не только первые по времени диалоги Платона, но даже и диалоги более позднего периода. Условие такого использования — исключение из характеристики сократовской диалектики отнюдь не всего, что об этой диалектике рассказывает нам Платон, а только ее специфически платоновских черт. Это прежде всего теория запредельных миру «идей», а затем трактовка вопроса о знании и его видах. Но многие черты философских воззрений Сократа, как их изображает Платон не только в «Лахесе», «Хармиде», но и в «Федре», «Федоне», «Меноне», а также в первой книге «Государства», принадлежат подлинному Сократу и дышат тем же реализмом, каким дышит изображение Сократа на прогулке с Федром («Федр»), на пиру у Агафона («Пир»), в тюрьме («Федон»).

В полном согласии с тем, что нам сообщает Ксенофонт, Сократ, выведенный Платоном в его диалогах, выясняет связь между диалектикой и собственно логическими операциями разделения на роды и виды. Руководимое Сократом философское исследование имеет целью прежде всего установить значение того или иного широкого родового термина (например, «мужества», «справедливости» и т. п.) Вопросы, которые ставит Сократ и с помощью которых он исследует это значение, формулируются так, что они приводят ответы на них, предлагаемые собеседником Сократа, к явному противоречию. Определение термина вступает в противоречие либо с различными единичными предметами, явлениями, свойствами и случаями, которые этот термин не должен охватывать, но которые он охватывает, либо, наоборот, другими, которые он должен охватывать, но которых он не охватывает. Своими различными ответами собеседник все вновь и вновь ввергается в противоречия. Эти противоречия принуждают его признать или то, что он не достиг точного и ясного понятия о свойстве, общем для различных частных факторов, охватываемых исследуемым общим термином, или то, что такого общего свойства вообще не существует и что полученное обобщение только чисто словесное и ложное. И в том и в другом случае Сократ сообщает мыслям собеседника направление, которое ведет к поправке оказавшегося несостоятельным обобщения, и подводит, таким образом, собеседника к тому, что Платон называет «видеть единое во многом или многое в едином. Другими словами, Сократ предвосхитил то, что впоследствии Платон и Аристотель описали как двойной путь диалектического процесса — расчленение единого на многое и соединение многого в единое.

Первую задачу — самую важную и существенную — Сократ выполнял прямо — аналитической цепью вопросов; вторую он редко брался выполнять прямо, но старался вооружить и возбудить ум слушателя так, чтобы последний мог сделать это сам. Это единое и многое обозначает логическое распределение разнообразной материи по родовым терминам — при ясном понимании атрибутов, подразумеваемых под каждым термином или им сообозначаемых, — так, чтобы различать те частные факты, к которым он реально применяется.

Неотделимость диалектики Сократа от его учения об определении понятия надежно засвидетельствована сообщениями Ксенофонта и опирающегося на него Аристотеля. Ксенофонт не только указывает на значение, которое имело определение понятия в диалектике Сократа, но и отмечает, что именно в определении понятия Сократ видел раскрытие сущности вещи. По сообщению Ксенофонта, само слово «диалектика» Сократ выводил из того, что люди, совещаясь в собраниях, разделяют предметы по родам» [Воспоминания, IV, 5, 12]. «Сократ, — поясняет Ксенофонт, — держался такого мнения: если кто знает, что такое данный предмет, то он может объяснить это и другим; а если не знает, то нисколько не удивительно, что он и сам ошибается, и вводит в ошибку других» [Воспоминания IV,6,1].

Такое определение понятий — необходимый путь, ведущий к диалектике. Поэтому, поучал Сократ, надо стараться как можно лучше подготовиться к этому и усердно заниматься этим: «Таким путем люди становятся в высшей степени нравственными, способными к власти и искусными в диалектике» [Воспоминания, IV, 5; 12].

Сократ полагает, что *во всех* случаях, когда перед действующим или определенным к действию человеком возникают альтернативы, выбор производится *на основе знания.* И наоборот, те, кто ошибается в выборе между благом и злом, «ошибаются по недостатку знания» [там же, 357 О]. А ошибочное действие без знания совершается «по неведению» [там же, 357 Е].

Это утверждение – основной мотив всей философии Сократа. По Сократу, достижение полного, абсолютного знания – абсолютной истины, гарантирует людям добродетельную жизнь, поскольку в этом случае злу просто не будет места, а добродетельная жизнь – это и есть высочайшее счастье, какое только можно получить на Земле.

# Глава 2. Платон

Теперь перейдем к другому, не менее известному мыслителю, ученику Сократа – Платону. У этого философа свой, специфический взгляд на знания, а, следовательно, на истину.

По Платону, зн*ание возможно* не для всякого. «Философия», буквально «любовь к мудрости», невозможна ни для того, кто *уже обладает* истинным знанием, ни для того, кто совсем ничего не знает. Философия невозможна для того, кто уже владеет истинным знанием, т. е. для богов, так как богам незачем стремиться к знанию: они уже находятся в обладании знанием. Но философия невозможна и для того, кто ровно ничего не знает, - для невежд, так как невежда, довольный собой, не думает, что он нуждается в знании, не понимает всей меры своего невежества. Поэтому, согласно Платону, философ — тот, кто стоит *между* полным знанием и незнанием, кто стремится от знания, менее совершенного, *восходить к* знанию, все более и более совершенному. Это срединное положение философа между знанием и незнанием, а также восхождение философа по ступеням совершенства знания Платон обрисовал полумифически в диалоге «Пир» в образе демона Эроса.

Что же есть, по Платону, знание? Вопрос о знании освещается в ряде диалогов, из которых особо важное значение имеют "Теэтет", "Менон", "Пир", «Государство».

 При разработке вопроса о знании и его видах Платон исходит из мысли о том, что виды знания должныдля истинного понимания бытия. Платон считал необходимым разрешить противоречие между двумя наметившимися в греческой мысли противоположными концепциями: элейской, утверждающей неизменность, тождественность, неподвижность истинного бытия, и гераклитовской (отчасти отраженной также у Протагора и доведенной до крайности у Кратила), признающей его вечную текучесть, изменчивость и подвижность. Платоновское исследование гносеологических вопросов сложно. В названных выше диалогах в каждом из них в отдельности проблема познания ставится отнюдь не во всем своем содержании, а так, что предложенные Платоном в них решения восполняют друг друга и *только* в своем соединении дают более или менее полный ответ на вопрос, что разумел Платон под знанием. В русской и не только в русской научной литературе, посвященной Платону, чрезвычайную ценность представляют, в частности для освещения гносеологии Платона исследования проф. А. Ф. Лосева. Этот выдающийся ученый, один из лучших во всем мире знатоков атомизма, дал не только превосходный по точности философский и диалектический комментарий «гносеологических» диалогов Платона, но, что еще важнее, показал, каким образом точка зрения, развитая Платоном, например, в «Теэтете», дополняется в анализах "Менона", "Пира", "Государства" и т. д. В следующем ниже изложении теории познания Платона мы используем результаты ценного исследования проф. А. Ф. Лосева.

При рассмотрении учения Платона о знании необходимости, прежде всего надо иметь в виду, что вопрос о знании отнюдь не ставится у Платона ни как *отдельная,* изолированная, ни как *основная* проблема философии. Такое значение гносеологическая проблема получила только начиная с XVII в. и только в некоторых учениях и направлениях философии. Учение Платона о познании неотделимо от его учения о бытии, от его психологии, антропологии, от его космологии и мифологии, от его диалектики. Рассматривать Платона как гносеолога в немецком или английском вкусе XVIII в. - вроде Юнга или Канта — означало бы утрату или отсутствие строгого исторического чутья. Отсутствием этого чутья отличаются работы по интерпретации Платона и платонизма, написанные, например, неокантианцами марбурской школы — Германом Когеном, Паулем Наторпом.

Конечно, у Платона имеется ряд учений, и прежде всего зародыши последующего гносеологического и логического идеализма, которые могут быть истолкованы как предвосхищение не только теории врожденных идей Декарта, но даже трансцендентального априоризма Канта. Но все эти учения в крайнем случае составляют только трансцендентальный момент или аспект философии Платона и могут быть поняты только в связи с другими существенными ее моментами.

И напротив, правомерен и плодотворен подход А. Ф. Лосева, для которого так называемый «трансцендентализм Платона только один, и притом отнюдь не последний, не завершающий, не высший, - аспект платонизма, но аспект необходимо подчиненный высшим его аспектам и, прежде всего — *диалектическому.*

Введением в гносеологическое учение Платона может быть диалог «Теэтет». Предмет диалога — именно вопрос о существе *знания.* Речь идет не о том, какие существуют частные виды знания, а о том, что такое *знание само по себе* [см. Теэтет, 146 Е].

Диалог не дает положительного ответа на вопрос, но опровергает три несостоятельных, с точки зрения Платона, решения этого вопроса:

* взгляд, по которому знание есть *чувственное восприятие;*
* взгляд, по которому знание — *правильное мнение,* и
* взгляд, по которому знание — *правильное мнение «со смыслом».*

Чтобы отвергнуть отождествление знания с чувственным восприятием, необходимо, по Платону, рассмотреть принципиальную основу этого отождествления. Основа эта — учение о безусловной текучести всего существующего и об его безусловной относительности. Опровергающие доводы Платона в первую очередь направлены против знаменитого тезиса Протагора о человеке как о мере всех вещей: «мерой» может быть только человек, *уже владеющий знанием.* Далее, против учения о безусловной текучести выдвигается возражение, согласно которому защитники этого учения лишены возможности точно указать, что именно движется: все ускользает от определения в вечном и безусловном потоке движения [см. там же]. Наконец, указывается, что при безусловной текучести — познание невозможно еще и потому, что посредством одних лишь чувственных восприятий невозможны умозаключения, без которых не достигается никакое знание о сущности. Поэтому ответ на вопрос, что такое знание, необходимо искать в том, что получает душа, когда осуществляет рассмотрение сущего сама по себе [см. Теэтет, 187 А]. Необходимое для познания единство не может быть найдено в области чувственных восприятий; так как в этой области все течет и все лишено твердой определенности.

Таким образом, получается вывод, что чувственному, как текучему, должно предшествовать нечто, уже не текучее и не чувственное, а потому и знание не может быть тождественно чувственному восприятию. Но знание не может быть и «правильным мнением».

Утверждение это предполагает, будто возможно не только «правильное» (истинное) мнение, но также и мнение *ложное.* Но Платон доказывает, что тот, кто имеет ложное мнение, не может пребывать *безусловно* во лжи: для него по крайней мере *нечто* истинно (если он знает, что его мнение ложно) или даже *все* истинно (если он не знает, что мнит ложно). С другой стороны, из *предмета* ложного мнения также нельзя вывести никакой лжи.

Наконец, ложное мнение нельзя представить и как такое мнение о существующем, которое мыслит его как другое существующее. Для такого мышления необходима различающая и сравнивающая деятельность рассудка, а так как сравниваемые предметы различены, то при этом условии ложь не может возникнуть.

Итак, ложное мнение невозможно. Но тем самым мы лишаемся возможности говорить о соотносительном с ним *истинном* мнении, и, стало быть, получается, что знание нельзя определять как «правильное мнение».

Но лжи вообще не может быть ни в каких ощущениях и ни в каких чувственных образах. Предвосхищая мысль, которую позднее разовьет в своих логических работах Аристотель, Платон доказывает, будто ложь впервые может явиться, только когда возникает вопрос о том, как, следует соединять то, что мы ощущаем и представляем, с тем, что мы знаем. Вообще никакое определение лжи невозможно, если ему не предшествует определение самого знания [см. Теэтет, 199 С — 200 О].

Итак, ложное мнение невозможно. Но знание нельзя определить и просто как *истинное* мнение независимо от соотносительности мнения истинного с мнением ложным. Платон обосновывает этот тезис, сравнивая сообщение *истины* с внушением *убеждения.* Внушение убеждения равносильно внушению *мнения.* Такова обычная цель речей оратора или судьи. Если при этом судья выскажет правду, то внушаемое им мнение, конечно, будет и *истинным.* Но это и значит, что *знание* и *правильное мнение —* не одно и то же.

Третья теория утверждает, будто знание — не просто «истинное мнение», а «истинное мнение со смыслом». Опровержению этой теории посвящены в диалоге страницы 201 С —210 А. Сначала Платон демонстрирует примеры, из которых как будто видно, что одно «истинное мнение» еще не дает *знания* и что для возникновения знания к истинному мнению должно присоединиться еще нечто — «смысл». Так, отдельные звуки «*с» и «*о» еще не образуют слога «со»: чтобы возникло знание слога, к простому сочетанию звуков необходимо должно присоединиться *предварительное о*сознание их единства и целостности в «эйдосе» («виде») слога. Однако если мы теперь зададимся вопросом, что же такое это соединение элементов со смыслом, то придется выяснить само понятие смысла, а это исследование приведет к выводу, что знание не может быть определено и как «соединение истинного мнения со смыслом». Как бы ни понимать «смысл» — то ли как выражение в слове («логос»), то ли как перечисление элементов, то ли как указание на отличительный признак, - во всех этих случаях прибавка «смысла» к «правильному мнению» не создает и не может создать *знания.*

Таким образом, знание не есть ни ощущение, ни правильное мнение, ни соединение правильного мнения со смыслом. Во всех этих случаях знание должно быть отграничено от чувственности и должно рассматриваться не как результат чувственных восприятий, а как предшествующее им условие. «Теэтет» подвел вплотную к мысли, что знание должно быть *соединением* чувственности и ума и что ум осмысливает элементы чувственного опыта. Предстояло далее показать, каким образом возможно объединение различенных отграниченных друг от друга деятельностей чувств и ума.

В решении этой задачи новую ступень исследования представляет диалог "Менон" — небольшой, но важный для понимания учения Платона о знании. Непосредственный предмет "Менона" — определение существа до*бродетели.* Какими бы частными признаками ни определялась добродетель, существенно важно, что о добродетели имеется некое *общее понятие.* Хотя научиться самой добродетели невозможно, зато изучимо и обязательно должно быть изучено *знание* о добродетели.

Как и в «Теэтете», в «Меноне» сопоставляются «правильное мнение и «знание». В известном смысле «правильное мнение» вполне правомерно. Оно может управлять совершением любого дела, и управлять им *не хуже* знания, не с меньшей пользой. Поэтому о человеке, который руководится правильным мнением, можно сказать, что он ничуть не хуже того, кто владеет знанием, как добродетель основывается на правильном мнении, то она:

* не дается человеку от природы;
* не достигается одним лишь обучением.

Так, политики, например Фемистокл, правят городами, основываясь не на знании, а на правильном мнении.

Однако *знание* все же – по Платону – с полным основанием ценится значительно выше *правильного мнения.* Этуразность оценки Платон поясняет при помощи аналогии со статуями Дедала: статуи эти, пока не связаны, бегут и убегают, а связанные стоят неподвижно [Теэтет, 97 О]. Точно то же следует сказать и о правильных *мнениях.* Пока они остаются постоянными, они хороши и производят доброе. Но все дело в том, что они не могут («не хотят») долго оставаться неизменными. Они «убегают» из человеческой души и потому лишены ценности — до тех пор пока кто-нибудь не свяжет их *размышлением о причине.* Такое «связывание» Платон называет *припоминанием.* Заговорив о «припоминании», Платон как будто покидает почву трезвого философского исследования и отдается во власть своей мифотворческой фантазии. Учение о теории познания оборачивается мифом, в философе возвышается поэт. Выведенный в диалоге Сократ предлагает мальчику, никогда не изучавшему геометрию, решить задачу удвоения данного квадрата и посредством искусно поставленных вопросов приводит мальчика к правильному решению задачи. Из этого факта тотчас извлекается принципиальный философский вывод: «Следовательно, у человека, который не знает того, чего можно не знать, есть верные понятия о том, чего он не знает... И теперь они вдруг порождаются у него как сновидение... Поэтому он будет знать не учась ни у кого, а только отвечая на вопросы, то есть почерпнет знание в самом себе... Но почерпать знание в самом себе не значит ли *припоминать?* Конечно... Так не очевидно ли, что не получив их [знания]в настоящей жизни, он имел и узнал их в какое-то другое время? И не то ли это время, когда он не был человеком? Если же в то время, когда он был, но не был человеком, долженствовали находиться в нем *истинные мнения,* которые, будучи возбуждаемы - посредством вопросов, становятся *познаниями,* то душа не будет ли познавать в продолжение всего времени? Ведь явно, что она существует *всегда,* хотя и не всегда — человек... А когда истина сущего всегда находится у нас в душе, то не бессмертна ли душа, так что, не зная теперь, то есть не припомнив чего-нибудь, ты должен смело решиться исследовать и припоминать» [Менон, 85 В — 86]. Мифологическая подоснова этого воззрения очевидна. По убеждению Платона, сближающего его душа наша бессмертна. До того как она вселилась на Землю и приняла телесную оболочку, душа будто бы созерцала истинно сущее бытие и сохраняла о нем знание даже под спудом земных чувственных впечатлений, удаляющих нас от созерцания истинного сущего. Это, конечно, миф Платона. Но в оболочке этого мифа выражено и *философское* содержание. Это мысль *о связи* всех знаний, отражающей всеобщую связь всех вещей: «Ведь так как в природе все имеет сродство и душа знала все вещи, то ни что не препятствует ей, припомнив только одно, — а такое припоминание люди называют наукой, - отыскивать и прочее лишь бы человек был мужественен и не утомлялся исследованиями» [Менон, 81 С — В].

В «Теэтете» Платон отграничил *знание от чувственных впечатлений* а также показал, что рядом со знанием существуют неясные и нерасчлененные акты «мнения», также опирающегося на чувственные впечатления. В «Меноне» *знание* все более резко отграничено от чувственности, а «истинное мнение» отделено от «мнения» просто. В этом диалоге показано, кроме того, каким образом в з*нании* впервые происходит объединение истинного мнения с чувственностью – посредством «связывания» всегда текучей чувственности: «Когда же истинные мнения бывают связаны, тогда они сперва становятся знаниями, а потом упрочиваются. От этого-то знание и ценнее правильного мнения. Узами-то и отличается первое от последнего» [Менон, 97 В — 98 А]. В диалоге «Пир» рассматривается, так же как в «Теэтете» и в «Меноне», вопрос о связи знания с чувственностью. «Правильное мнение» толкуется как постижение, занимающее *середину* между знанием и чувственностью. *Знание* и *чувственность* в «Пире» сближаются до слияния, до неразличимости. Но это их сближение дано не столько как результат *философского ан*ализа, сколько *в образах мифа.* Мифологическим воплощением *середины* представлен демон любви и творчества Эрос. Сын Богатства и Бедности (Пороса и Пении) Эрос совмещает в себе качества отца и матери: ни бессмертен, ни смертен, ни богат, ни нищ, стоит посередине между мудростью и невежеством [см. «Пир», В —204А].

Особенность «Пира», делающая этот диалог *новой по*сле «Теэтета» и «Менона» ступенью в развитии вопроса о знании, как это прекрасно показал профессор А. Ф. Лосев, в том, что единство знания и чувственности дано в «Пире» не как «застывшее» и «фиксированное», а как единство в *становлении: б*ессмертное и смертное, вечное и временное, идеальное богатство и реальная скудость, знание и чувственность, красота и 6езобразие - соединились здесь в одну цельную жизнь, в одно совокупное порождение, в один самостоятельный результат, одно становящееся тождество [см. 28]. Эрос «Пира» — «Эрос» *познавательного* и созерцательного восхождения; поучение Диотимы - поучение о том, какой путь *познания н*еобходим для того, чтобы достичь интуиции прекрасного, а сама интуиция в значительной мере характеризуется как интуиция *ума,* интеллектуальная. Воспитание чувств, которым сопровождается познавательное восхождение, образует, если так можно выразиться, лишь сопутствующий «обертон». Становление, изображенное в «Пире», — становление *знания.*

Сказанным анализ знания у Платона не ограничивается. Связь и единство знания и чувственности, данные в «Меноне» и в «Пире», Платон представляет с еще более высокой точки зрения – с точки зрения *диалектики.* Диалектические исследования Платонаотнюдьне совпадают с тем, что он сам назвал «диалектикой»,- с уже рассмотренным сведением видов к родам и делением родов на виды. Это лишь формально-логический аспект диалектики Платона. Но у Платона имеется гораздо более широкое и существенное понятие о диалектике, связанное с его учением о знании, о бытии и об отношении между бытием и знанием.

Понятие это раскрывается в ряде диалогов; введением в это понимание может служить конец в шестой книги Платонова «Государства». Здесь излагается учение Платона об идее *«блага»,* но речь идет не только о «благе». Мы уже коснулись выше этого учения, когда характеризовали объективный идеализм Платона как *телеологический.* Пришло время охарактеризовать его и как учение об отношении бытия к знанию. А именно: по Платону, идея «блага» не есть ни бытие, ни знание, а начало, которым порождалось бы и бытие, и знание. Платон поясняет свою мысль аналогией со зрением. Создатель чувств породил и силу видеть (чувство зрения), и силу 6ыть видимым. Но чтобы увидеть, например, цвета, необходимо, чтобы к этим двум силам, или «родам», присоединился третий род — *свет,* Но свет исходит от Солнца. Хотя Солнце - не само зрение, оно есть его причина. Теперь применим сказанное о зрении к познанию. То самое значение, которое принадлежит благу «в мыслимомместе» по отношению к уму и по отношению к созерцаемому умом, принадлежит и Солнцу «в видимом месте» - по отношению к зрению и зримому. Душа познает, когда она направляется к тому, что озаряется истиной и сущим. Но если она находится в том, что покрыто мраком, она рождается и, погибает, руководится мнением и тупеет. Именно это, доставляющее истинность познаваемому и сообщающее силу познающему, следует, по Платону, называть идеей блага и причиной знания и истины, поскольку она постигается умом. Считать свет и зрение солнцеподобным справедливо, но считать их самим Солнцем несправедливо. И точно так же признавать знание и истину благовидными справедливо, но считать какое-либо из них благом несправедливо. Ибо природу блага надлежит ставить и выше знания и выше истины. Рассматривая «идеи», философ может или рассматривать их реализацию в мире вещей, или, напротив, подниматься в мысли до их начала, пребывающего выше всякого знания. В *первом* случае душа использует «идеи» в качестве «гипотез», или «предположений»: разделяя род на виды, душа «принуждена искать... на основании предположений, пользуясь разделенными частями как образцами и идя не к началу, а к концу» [там же, 510 В]. Это как бы путь вниз – от «идей» к «вещам». Так поступают, когда ваяют или рисуют: все это — тени и образы в воде. Пользуясь ими какобразами, люди стараются усмотреть те, которые можно видеть не иначе, как мыслью [там же, 511 А]. Род познаваемого, постигаемый только мыслью, Платон называет «мыслимым». В «мыслимом» имеются две «части». Для отыскания первой из них душа вынуждена основываться на предположениях и не доходит до начала, так как не может подняться выше предположений, но пользуется самими образами или подобиями, запечатлевающимися на земных предметах. И есть *вторая* часть мыслимого, второй случай рассмотрения «идей». В этом случае душа идет не к «концу», а, напротив, к «началу»: она сводит все «гипотезы» («предположения») к идее «блага», как к тому, что пребывает выше всякого знания и выше всех предположений. «Узнай же теперь,—говорит Платон,— и другую часть мыслимого... ее касается ум силою диалектики, делая предположения, — не начала, а в существенном смысле предположения, как бы ступени и усилия, пока не дойдет до непредположительного, до начала всего. Коснувшись же его и держась того, что с им соприкасается, он, таким образом, опять нисходит к концу и уже не трогает ничего чувственного, но имеет дело с идеями через идеи, для идей и оканчивает на идеях» [Госуд., VI, 511]. Это понимание «блага» выводит мысль за пределы одного лишь познания в область диалектики. Платоновское «благо» — и знание, и бытие. По отношению к знанию и к бытию «благо» мыслится как совмещающее в себе *противоположные оп*ределения. Оно *имманентно* по отношению к бытию и знанию, так как оно — их источник и основная их сила. В то же время оно *запредельно* по отношению к бытию и знанию.

 Так решается вопрос об отношении знания и бытия к «благу». Но в «Государстве» Платон развивает и детальную классификацию *видов знания.* Основное деление этой классификации— разделение на знание ин*теллектуальное* и на *чувственное.* Каждая из этих сфер знания в свою очередь делится на *два вида.* Интеллектуальное знание делится, на «мышление» и на «рассудок».

Под «мышлением» Платон понимает деятельность одного лишь ума, свободную от примеси чувственности, непосредственно созерцающую интеллектуальные предметы. Это та деятельность, которую Аристотель назовет впоследствии «мышлением о мышлении». Находясь в этой сфере, познающий пользуется умом ради него же.

Под «рассудком» Платон понимает вид интеллектуального знания, при котором познающий также пользуется умом, но уже не ради самого ума и не ради его созерцаний, а для того чтобы с помощью ума понимать или чувственные вещи, или образы. Этот «рассудок» Платона не интуитивный, а дискурсивный вид знания. В сфере «рассудка» познающий применяет интеллектуальные эйдосы только в качестве «гипотез», или «предположений». Рассудок, по Платону, действует между сферами мнения и. ума и есть, собственно, не ум, а способность, отличающаяся от ума и от ощущений — ниже ума и выше ощущений. Это познавательная деятельность людей, которые созерцают мыслимое и сущее, но созерцают его рассудком, а не ощущениями; в исследовании они не восходят к началу, остаются в пре– делах предположений и не постигают их умом, хотя их по началу бывают «умными», интеллектуальными.

*Чувственное з*нание Платон также делит на *две* области: на «веру» и подобие». Посредством «веры» мы воспринимаем вещи в качестве существующих и утверждаем их в этом качестве. «Подобие - вид уж не *восприятия,* а представления вещей, или, иначе, интеллектуальное действование с чувственными образами вещей. От «мышления» оно отличается тем, что в «подобии» нет действия с чистыми эйдосами. Но «подобие» отличается и от «веры», удостоверяющей существование. Подобие — некое мыслительное построение, основывающееся на «вере». С этими различиями у Платона тесно связывается различие знания и мнения. Знает тот, кто любит созерцать истину. Так, *знает* прекрасное тот, кто мыслит о самых прекрасных вещах, кто может созерцать как само прекрасное, так и причастное ему, кто не принимает причастное за самое прекрасное, а само прекрасное принимает за всего лишь причастное к нему. Мысль такого человека надо назвать «знанием». В отличие от знающего, имеющий мнение любит прекрасные звуки, образы, но его ум бессилен любить и видеть природу самого прекрасного. Мнение не есть ни незнание, ни знание, оно темнее знания и яснее незнания, находясь между ними обоими. Так, о тех, которые усматривают многое справедливое, но самого справедливого не видят, правильно будет сказать, что они обо всем лишь мнят, но *не знают* того, о чем имеют мнение. И, напротив: о тех, которые созерцают само неделимое, всегда тождественное и всегда себе равное, справедливо сказать, что они всегда *знают* все это, но не мнят. В отличие от мнения, знание есть *потенция, осо*бый род существующего, характеризующий на направленность; знание направляется к своему предмету, и всякая потенция, направляющаяся к одному к тому же и делающая одно и то же, называется той же самой в отличие от всякой, направленной на иное и делающие иное.

В особый вид бытия и соответственно в особый предмет знания. Платон выделяет *математические* предметы и математические отношения. В системе предметов и видов знания математическим предметам принадлежит место между областью «идей» и областью чувственно воспринимающих вещей, а также областью их отображений или изображений.

*«Идеи»* постигаются посредством знания*,* и знание можно только относительно «идей». Это развитие учения элейцев, которые утверждали, что истинно сущее бытие, и только оно одно постигается разумом.

Диалектика, как ее понимал Платон, является познанием вещей на основе их идей и средством познания их идей. Высшей идеей, к которой, по Платону, сводились все идеи, а соответственно и всякое познание, является идея «блага».

«Познаваемые вещи, - пишет философ, - могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им бытие и сущность, хотя само благо не есть сущность, оно за пределами сущности, превышая ее по достоинству и силе». В реальной действительности эта идея является «причиной всего правого и прекрасного», а в области познания – причиной «истины и ума».

# Глава 3. Аристотель

Выдающийся мыслитель древности Аристотель общепризнанно считается «отцом логики». Обобщив методы познания науки и философии 6-4 в.в. до н.э., классифицировав и описав их, Аристотель создал учение о формах постигающего истину мышления, то есть логику. В дальнейшем в историческом развитии логическое учение Аристотеля стало источником многочисленных школ и направлений; философы и ученые различных эпох стремились приспособить его к своим интересам и задачам, использовать его в тех или иных исследовательских целях. Слово «логика», а тем более выражение «формальная логика» у Аристотеля не встречается. У него мы находим такие словоупотребления, как «логический силлогизм», «логическое рассуждение», «логические проблемы», но не слово «логика». Аристотель впервые вычленил и исследовал формы логического мышления, передав их изучения специальной науке, которую мы теперь называем логикой. Первыми, кто занялся изучением методов исследования и сделали их предметом философской рефлексии, были Сократ и Платон. Логика и диалектика Аристотеля являются продуктом критической их переработки и развития.

Аристотель неоднократно подчеркивает, что для применения и развития науки логики необходимо опираться на непреходящее бытие. Лишь тогда возможно применение законов логики.

 «...не имеет смысла судить об истине на том основании, что окружающие нас вещи явно изменяются и никогда не остаются в одном и том же состоянии. Ибо в поисках истины необходимо отправится от того, что всегда находится в одном и том же состоянии и не подвергаются никакому изменению» (см. [1], т.1, стр. 251)

 «...если существует движение и нечто движущееся, а движется от чего-то и к чему-то, то движущееся должно быть в том, от чего оно движется и [затем] не быть в нем, двигаться к другому и оказываться в нем, а противоречащее этому не может быть (в то же время) истинным вопреки их мнению» (см. [1],т.1, стр. 281-284)

 По Аристотелю, для нашего познания единичное бытие есть сочетание «формы» и «материи». В плане бытия «форма» сущность предмета или те определения самого по себе существующего предмета ,которые могут быть сформулированы в понятии о предмете. То, с чем может иметь дело знание, есть только понятие, заключающее в себе существенные определения предмета. Напротив, если мы отвлечемся от понятия, то из всего содержания самого предмета останется то, что уже ни в каком смысле не может стать предметом знания.

 Чтобы знание было истинным, оно, по Аристотелю, не только должно быть понятием о предмете. Кроме того, самим предметом познания может быть не преходящее, не изменчивое, не текущее бытие, но только бытие непреходящее, пребывающее. Такое познание возможно, хотя отдельные предметы, в которых только и существует непреходящая сущность, всегда только предметы преходящие, текучие. И такое познание может быть только познанием «формы». Эта форма каждого предмета вечна: она не возникает и не погибает. У Аристотеля истина рассматривается как высшая форма бытия. Человек, постигая истину, приближается к совершенному бытию. Но на этом пути много трудностей. "Исследовать истину в одном отношении трудно, в другом легко. Это видно из того, что никто не в состоянии достичь ее надлежащим образом, но не каждый терпит полную неудачу, а каждый говорит что-то поодиночке, правда, ничего или мало добавляет к истине, но, когда все это складывается, получается заметная величина.

 «...Верно также и то, что философия называется знанием об истине. В самом деле, цель умозрительного знания - истина, а цель знания, касающегося деятельности - дело: ведь люди деятельные даже тогда, когда они рассматривают вещи, каковы они, исследуют не вещи, а вещь в ее отношении к чему-то и в настоящее время. Но мы не знаем истины, не зная причины. А из всех вещей тем или иным свойством обладает та, благодаря которой такое же свойство присуще и другим; наиболее истинно то, что для последующего есть причина его истинности. Поэтому и начала всего существующего должны быть наиболее истинными: они ведь истинны не временами, и причина их бытия не в чем-то другом, а наоборот, они причина бытия всего остального; так что в какой мере каждая вещь причастная бытию, в такой истине».(см.[1],т.1,стр. 94)

 Аристотель также выделяет проблему, впоследствии ставшую камнем преткновения в философии: на основе чего строится познание человека о мире –на основе эмпирического опыта или в результате мыслительной деятельности? Если имеет место и то и другое, то каково их соотношение?

«Истинное и ложное означают следующее: истина есть удостоверение (как бы) на ощупь и высказывание (ведь не одно и то же утвердительная речь и высказывание), а когда нельзя таким образом удостовериться, имеется незнание - в самом деле, относительно сути вещи ошибаться невозможно, разве что привходящим образом, и одинаково обстоит дело и с сущностями несоставными, ибо и относительно них ошибиться нельзя; и все они существуют в действительности, не в возможности, ибо иначе они возникали бы и уничтожались; а сущее само по себе не возникает и не уничтожается, ибо оно должно было бы возникать из чего-то; поэтому относительно того, что есть бытие само по себе и в действительности, нельзя ошибаться, а можно либо мыслить его, либо нет. Относительно его ставится вопрос только о сути, а не о том, такого ли свойства оно или нет. Что же касается бытия как истины и небытия как ложного, то в одних случаях, если связывают (связанное на деле), имеется истинное, если же такого связывания нет, то - ложное, а в других случаях, когда имеется одно, если оно действительно сущее, оно есть только таким-то образом; если же оно таким-то образом не существует, и истина здесь в том, чтобы мыслить это сущее, а ложного здесь нет, как нет здесь и заблуждения, а есть лишь незнание» (см. [1],т.1, стр. 249-250).

 Таким образом, мы видим, какое звучание проблема истины приобрела у Аристотеля. Необходимо отметить, что отправной точкой для исследования истины, у него служит положение о необходимости опираться на непреходящее бытие. Разум человека рассматривается как инструмент постижения истины, в поисках которой необходимо лишь опираться на формальные законы логики. Используя эти законы для анализа исследуемых понятий и категорий, с помощью индукционного и дедуктивного метода человек устанавливает истину.

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог данного реферата, можно сказать, что проблемы, касающиеся определения критериев истины, законов и формы мышления интересовали людей с глубокой древности. И первыми из известных нам философов, у которых эта проблематика приобретает особое философское звучание, являются Сократ, Платон и Аристотель.

**Сократ** стремится установить истину в исключительно в этических вопросах. Такой подход он мотивирует тем, что познавать природу и космос бессмысленно, потому что они бесконечны. С другой стороны, человек и его духовный мир конечен, поэтому изучение человека должно стать главной задачей философии. Философ пытается установить истинную сущность этических категорий, таких как *мужество, красота, справедливость.* Для этого он в качестве необходимого условия выдвигает, явно его не формулируя, *закон непротиворечия***.** Используя этот закон, Сократ исследует понятие, отбрасывая противоречивые предположения как заведомо ложные и оставляя непротиворечивые как истинные. Истину философ считает панацеей против зла – человек, вооруженный истинным знанием не станет совершать неправильных поступков и будет жить благодетельной жизнью.

У **Платона** особое понимание истины. Понятие истины он рассматривает через понятие о «*благе».*По отношению к знанию и к бытию «благо» мыслится как совмещающее в себе *противоположные оп*ределения. Оно *имманентно* по отношению к бытию и знанию, так как оно — их источник и основная их сила. В то же время оно *запредельно* по отношению к бытию и знанию. Благо существует в мире идей – мире ***«****эйдосов»***.** Истина же заключена в душе каждого человека, которая побывала в этом мире. Поэтому человеку нет необходимости в нахождении истины – она уже есть у него, нужно только ее вспомнить.

Классифицировав и обобщив методы познания в науке, **Аристотель** создает учение о формах постигающего истину мышления, то есть *логику*. Разум человека рассматривается как особый механизм. Лишь применение законов логики позволяет ему приблизиться к истине. По Аристотелю, для применения науки логики необходимо опираться на непреходящее бытие. Философ рассматривает истину как высшую форму бытия. Человек, постигая истину, приближается к совершенному бытию.

Таким образом, мы видим, что древнегреческие философы по-разному трактуют как понятие истины, так и пути ее установления. Однако они сходятся в одном – истина является необходимым условием достижения счастья на Земле.

# ЛИТЕРАТУРА.

[1]. Аристотель. Сочинения. М., «Мысль», 1975 г.

[2]. З. Г. Антипенко. «Диалектика истины и красоты в философском наследии Платона и Аристотеля». М., АН СССР, 1983 г.

[3]. Р. А. Луканин. «Органон Аристотеля». М., «Наука», 1984 г.

[4]. В.Ф. Асмус «Античная философия» Москва, «Высшая школа», 1976 г.

[5].А. Ф. Лосев «История античной философии», Москва, «Мысль», 1989 г.

[6].«Введение в философию», в 2 ч., под общей редакцией Фролова. Москва, 1989г.