

## СТАНОВЛЕНИЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Огромна литература, посвященная становлению античной философской мысли (см., например, [5; 7; 21; 23]). И по сей день греческая античность рассматривается в многочисленных исследованиях как дающая импульсы для современности во многих сферах духовности, особенно для существования современного типа рациональности. Зачастую в этих работах мы встречаемся или с соблазном модернизации греческой античности, или с кропотливым изучением отдельных аспектов представленности ее цивилизации. **Целью настоящей статьи** является рассмотрение культурно-антропных оснований, обусловивших появление данного типа рациональности и мышления. Указанная цель обусловила выбор проблемного пространства и **основной задачи** – через анализ древнегреческих философских и ранних протонаучных текстов выйти на описание мышления как присущего специфическому антропологическому типу.

Ранняя античность предложила тот специфический вариант рациональности, который не встречался в предшествующие периоды истории человеческой мысли. Этот этап рационализации специфичен при объяснении явлений окружающего нас мира по сравнению с предыдущим. Предшествующее философско-логическому мифологическое мышление было слабо расчленено и всегда готово в любом предмете находить целиком или частично все другие предметы, в каждом явлении или вещи окружающего мира им виделись зародыши всех других явлений или вещей, которые хотя и были до времени скрыты, но иногда прорывались наружу с необыкновенной силой. Это делало мифологическое мышление в сущности магическим, и каждая вещь получала возможность замены всякой другой вещью. (Содержательную характеристику этой особенности мифологического мышления, определенную им как «ипостасную», дал А. Ф. Лосев в своем анализе мифов о Критском Зевсе и Аполлоне [14].)

В дальнейшем, в связи с общественным и культурным развитием, происходит преодоление этого прямого и непосредственного взаимного отождествления вещей и явлений, которые получают некоторую самостоятельность. Попытку преодолеть возникшую в результате разложения мифологического мышления онтологическую разобщенность, восстановить единство мира и предприняла философия как новая форма рационального осмысления бытия. С другой стороны, поскольку в мифологической картине мира человек даже в природе не находил ничего другого, кроме себя, это становилось как бы основанием для потребности в саморефлексии, углублении в себя. Например, уже в сочинении дофалесовской «науки» из так называемого «Гиппократова сборника» – «О числе семь» – относимом согласно последним исследованиям [29, с. 151–165] к VII веку до н. э., проводится параллель между человеческим телом и окружающим миром в его географическом понимании. Здесь подчеркивается родство и сходство человека с природным рельефом и пейзажем. Так, голова – это Пелопоннес, Истм – позвоночник и т. п. Таким образом, все телесные, духовные и бытовые особенности людей, населяющих эти местности, зависят от их телесной локализации. В другом трактате данного сборника «О ветрах» говорится о пневме (духе), которая, проявляясь в теле человека как ветры, а в теле космоса как воздух, объемлет собою все и является источником «вечного движения солнца» и «причиной жизни для смертных» (см.: [9, с. 264–267]). На основании этих экзистенциально-онтологических предпосылок, для становящейся философии, ищущей адекватного языкового выражения, симптоматично постепенное, если так можно сказать, «взрачивание» таких категорий как фюсис, динамис, космос, пневма, архэ и др. В частности, «Начала» Евклида семантически восходят к учению об архе «первых философов». В отличие от древневосточной пранауки, например, древнеегипетской математики, геометрия греков, согласно Пифагору, должна выводиться дедуктивным способом из своих собственных первоначал, представляемых в качестве таковых умозрительно и прагматически незаинтересовано (подробнее см.: [22, с. 191–192]). С их помощью происходила постепенная замена сверхъестественных причин естественными, лишенными теологических или мифологических импликаций. В принципе, это являлось продуктом мутации традиционной культуры в процессе становления античного космоса. Меняющийся социокод приводил к смене характера мышления, базирующейся на замене профес-

сионально-именного типа деятельности на универсально-понятийный. Данный процесс сопровождался переходом к мыследеятельности обезличенными универсальными понятиями, подобными указанным выше. Интересно, что зачастую случайный фактор может выступить в роли «культурного вируса» при осуществлении мутаций в способе мышления. Так, известный науковед и культуролог М. К. Петров предложил пиратский корабль в качестве своеобразного «культурного вируса», вызвавшего мутацию в мышлении при переходе от традиционного общества к античному (см.: [18, с. 206–233]).

При этом новый способ рационального осмысления эмпирически основывается на придании обобщающим мнениям о мире статуса всеобщих и необходимых суждений. Он «рождается вместе с развитием индивидуальной *рефлексии* (самосознания), выражением которой при переходе к исторической реальности является становящаяся философия» [24, с. 31]. Характерный для этого времени тип мышления позволял еще вмещать в себя бытие, хотя и делал, говоря словами М. Хайдеггера, первые шаги по пути его «забвения». Для становящейся науки было необходимо создание единой среды установления и приписывания смыслов, которая возможна была только при допущении определенного единства мышления в качестве своей предпосылки. Эта эпистемологическая тенденция находила свое выражение, в частности, в том, что даже в языке античных философских текстов типичным средством коммуникации являются предложения с временной неопределенностью (см.: [28, с. 393–409]). В результате, ориентированный на чрезмерную абстрактность стиль мышления этих философов, по крайней мере, до Аристотеля, не позволял четко различать проблематику мышления и онтологическую проблематику. В отличие от современного положения дел в научной рациональности мы не обнаруживаем в античной математике, например, интереса к построению чисто формальной науки на базе произвольно выбранных предпосылок. Поскольку истинное знание онтологично, то математика, как и другое знание, должна быть укоренена в самом бытии. Начиная с платоновского призыва к нахождению обоснованности предпосылок и преодолению субъективизма в их понимании, в античной науке утверждается стремление к раскрытию космологического (т. е. гармоничного, целостного и т. п.) значения этих предпосылок.

Выстраивание подобного подхода к исследованию природы мышления мы можем обнаружить уже при обращении к ранней античной философии. В принципе в ней имманентно сохранилось основное противоречие, характерное для античного способа мышления. Суть его в определенном разрыве, существовавшем благодаря тому, что развитый уже в классический период метод мышления, выявляющий устойчивые связи, ориентирующий на поиск всеобщности, был лишен опытного фундамента и даже отрицал его необходимость для занятия *episteme*. Поэтому этот исторический способ мышления давал только общую картину без систематического анализа частных и опыт, накопленный в результате развития античного *техне*, не способен был подняться до абстракций более высокого порядка. Рассмотрение в свете нашей проблемы систем древнегреческих философов позволяет приблизиться к **решению задачи нашего исследования**, так как философ скорее способен в явной форме выразить некоторые из установок и предпосылок, которые он разделяет со своими современниками, и опираться на них в своих исследованиях. Можно сказать, что изучение общих предпосылок отдельных греческих философов позволяет пролить свет на неявные концептуальные предпосылки, лежащие в основе всего мышления древних греков, и важно для понимания общеметодологических предпосылок в данной культуре. Наш анализ позволил нам выделить следующие принципы в качестве таких предпосылок: 1) принцип онтологической константности, 2) принцип уподобления («подобное стремится к подобному»), 3) принцип симметрии, заимствованный в архаичной космологии (например, у Гесиода, где под Землей и на том же расстоянии от нее находится другая космическая сущность («Тартар»), противоположная Небу (см.: [26, с. 35]) и 4) принцип взаимозаполняемости («все во всем»), то есть «панкогерентности» или взаимной сопряженности различных сфер бытия, элементов и т. п. Все эти принципы были характерны для конструктивно-синтетического по преимуществу склада мышления древнегреческих философов.

Античному сознанию было присуще фундаментальное убеждение в незыблемости, субстанциональной прочности и неуничтожимости бытия, что находило свое выражение в различных философских системах. При этом бытие выступает как принципиально единая онтологиче-

ская реальность, включающая в себя как физические, так и психические реалии, как стихии, так и ум и душу, «образуют органическое, континуально-тождественное целое» [25, с. 150].

Для греков, как создающих натурфилософские системы, так и исследующих специальные проблемы, бытие выступает в качестве мира в целом. При этом оно воспринимается как нечто единое и иногда даже уподобляется огромному живому организму. Например, пустое и бесконечное пространство, являющееся у Гесиода началом всего, обозначается словом «пасть» (по-гречески *chaos*). Материалом для теоретических построений древних греков были многочисленные эмпирические данные, как накопленные в процессе практической деятельности, так и в определенной степени заимствованные на Востоке. Также мировоззренческими предпосылками являлись довольно изощренные религиозно-мифологические представления о мире, заключающие в себе некоторые идеи, без которых теоретическое знание не могло бы возникнуть. Этот материал осмыслялся с помощью чисто спекулятивных конструкций как результат упорной деятельности мышления. Признание нерушимости бытия влечет за собой признание нерушимости психических моментов как субстанциальных составляющих этого бытия.

С другой стороны, справедливо и обратное взаимоотношение. Так, Парменид и его последователи, исходя из особенностей логического мышления, попытались исследовать понятие единого бытия. Как известно, элейцы принесли чувственную действительность в жертву необходимости логического мышления. Ими было установлено, что невысказанное без противоречивости не существует. Действительность лишилась права иметь независимую от логического закономерности. В результате, понятие единого бытия, устанавливаемого разумом, означало у них единственность, однородность, неизменность и неподвижность, «потому что сущему нельзя быть незаконченным. Ибо оно не нуждается ни в чем, а нуждается, нуждалось бы во всем. Одно и то же – мышление и то, о чем мысль, ибо без сущего, о котором она высказана, тебе не найти мышления» [26, с. 291]. То, что Парменид определял как «есть» невозможно подвергнуть отрицанию, поскольку оно не является результатом чувственного опыта или наблюдения, а является достоянием мысли. Именно, исходя из обоснования бытия через первичное присутствие его в мысли, отрицается наличие не-сущего («ничто») как умопостигаемого. То, чего нет, не может ни существовать, ни быть содержанием мышления. Как тонко подметила Т. В. Васильева, «словом «мысль» (ноэма) или «мыслить» Парменид обозначает не всякое более или менее осмысленное высказывание, но лишь то, которое содержит в себе это безальтернативное есть. “Конь есть зверь” – это не дано нам ни в каких чувствах, ни в каких житейских поворотах опыта, это достояние мысли. Бытие дано только в мысли, в свою очередь, мысль есть исключительно как мысль о бытии, в этом они – одно и то же, они тождественны» [5, с. 28]. Предложенные Зеноном знаменитые апории как раз и выражали предельно остро эту познавательную установку. Для него основным в мышлении оказывается постоянное, стабильное, непротиворечивое. А поскольку понятия нашего мышления, выражающие сущность бытия, постоянны и неподвижны, а чувственное бытие текуче, изменчиво, то подлинное, или истинное, бытие должно обладать такими же свойствами, как и мышление («мыслить и быть одно», согласно Пармениду). На соприкосновение бытия и мышления как существенный признак ранней античной философской мысли обращалось внимание исследователями данной проблемы (см., например, у Х.–Г. Гадамера [6, с. 22–33]).

Вышеуказанные принципы, выступающие в качестве общеметодологических предпосылок для античной культуры, явно и четко представлены у создателя одной из первых научных программ, а именно у Эмпедокла. Так в его физике и теории познания присутствует принцип уподобления. Для него тот, кто познает, и то, что познается, имеют общий состав и поэтому могут взаимодействовать. «Ибо Землею мы видим Землю, Водю – Воду, Эфиром – дивный Эфир, а Огнем – Огонь истребляющий, Нежностью – Нежность, а Ненависть – злой Ненавистью» [26, с. 386]. В связи с этим мышление тесно связано и уподоблено телу, а также аналогично ощущению. Поскольку же последнее определяется смешением элементов и поэтому лучше всего выражено кровью, то оказывается, что «понимание («ноэма») – слово в древнегреческом языке обозначает «мысль» – В. Л.) у людей – это околосердечная кровь» [26, с. 386], и, следовательно, элементы в ней могут быть смешаны наилучшим образом. В зависимости от смешения элементов в крови, люди различаются своими мыслительными способностями. Например, у кого они гармонично смешаны в равных или прибли-

зительно равных пропорциях и не разделены значительными промежутками, те люди самые умные и обладают тончайшими ощущениями. У кого элементы разрежены и редко расставлены, те тупые и выносливые, а у кого раздроблены на мелкие частицы, те вспыльчивы и порывисты.

Через свою знаменитую теорию пор и истечений Эмпедокл решает проблему соответствия мысли и сущего, понимания и непонимания. Истечения от данной вещи, то есть нечто вроде потока частиц, отрывающегося от нее, проникают или не проникают в поры других вещей в зависимости от того, соответствуют они этим порам или нет. Поскольку же все вещи обладают порами и допускают истечения, то поэтому с помощью этого механизма возможно и смешение различных жидкостей, и ощущение, и мышление. Все это есть не что иное, как смешение различных веществ. Здесь в учении Эмпедокла присутствует и действует методологический принцип взаимной заполняемости, общезначимый для античной культуры в целом. Все в мире едино, всюду присутствует мысль, нет принципиальной разницы между различными классами предметов. «Все обладает сознанием (фронезис) с долей понимания (ноэма)» [26, с. 394], всему присуща способность понимать и ощущать. Для объяснения наличия мышления у таких предметов как животные, растения или, например, камни Эмпедокл использует аргумент неодинаковой сложности устройства вещей.

Это и определяет, в свою очередь, различия в способности мыслить и ощущать, хотя эта способность в неодинаковой степени присутствует во всех вещах и гармонично среди них распределена (см.: [23, с. 297–300]). Поэтому истинное бытие для Эмпедокла тоже гармонично и является сфайросом. Последний «заполнен священным разумением» и является одним из моментов космического цикла наряду с моментами раздробленности мира. Бог тоже до своего проявления в этом мире был круглым, (то есть сфайросом или «досточтимой Гармонией»), иначе говоря, совершенной и самодостаточной сущностью, завершенной в себе и ни в чем не испытывающей недостатка. Влекомый своим желанием человек стремится постичь мир («смущает заботами ум»), но даже разумом он постигает его только в пределах своих слабых сил, но не во всей его полноте.

Для создателя другой античной естественнонаучной программы Демокрита тоже характерен принцип константности в изучении мышления. В рамках его атомизма мышление представлено через отношение к телу, через соответствие его состоянию и изменению. Но мышление наличествует лишь «при *гармоническом* (выделено нами – *В. Л.*) состоянии души относительно составляющей ее смеси» [2, с. 332] атомов. Именно нарушение гармонии, равновесного состояния души вызывает то, что называют потерей ума. В связи с этим и строится Демокритом эпистемологическая программа, которая ориентирована на признание примата интеллектуального («истинного») познания над чувственным (называемого им «темным»). Причина этого в том, что человек «в мышлении обладает более тонким познавательным органом» [2, с. 333]. Демокрит был убежден, что истинная действительность постигается с помощью мышления. Обосновывал он это тем, что из сущностного свойства неделимости, которым обладают атомы, вытекает их постоянная природа. Но поскольку изменчивость чувственного мира обуславливается рекомбинациями атомов, а началом всего являются «неделимые тела, *постигаемые только мыслью* (выделено нами – *В. Л.*) [16, с. 255], то в соответствии с принципом подобия познающее постоянные сущности мышление должно тоже обладать качеством постоянства.

Происшедшие, как результат побед в греко-персидских войнах и осуществившейся монополии греков в международной средиземноморской торговле, социально-культурные изменения в древнегреческом обществе вызвали в свою очередь одно из самых великих просветительских движений в мировой истории, а именно софистику. Примечательно, что она следовала за теоретической революцией, приведшей в античности к возникновению «науки». Это демонстрирует, что для того чтобы критически анализировать свои нравственные чувства, и вообще практическую деятельность, требуется такая же способность к абстракции, как и для того, чтобы критиковать старую картину мира. Открывшиеся новые социальные горизонты требовали рефлексивную работу сознания древнего грека для гармонизации своего отношения с изменившимся миром. Культура должна была обрести большую интеллектуальную уверенность в себе, чтобы также рискнуть обратиться к силе рефлексии против прежних институтов нравственности. Глобальные программы построения интеллектуальных оснований в античной науке были осуществлены Платоном и Аристотелем (более детальный анализ см. в нашей статье [13]).

Для Платона мысль выражает подлинное бытие (идею) в душе человека. Только в раз-

мышлении раскрывается перед душой нечто от этого подлинного бытия, она приходит в близкое соприкосновение с истиной. Мыслящая душа отказывается от привлечения чувственных способностей души и пользуется исключительно умом, что позволяет «уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте», быть вооруженным «лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой» [20, с. 17] и приобретает способность мышления – дианойю. Мышление, выдвигая из себя различные предположения, достигает единого основания нашего знания. Но необъяснимо как происходит переход от предположений к постижению, своеобразному схватыванию универсальных оснований знания или, как их называли древние греки, «первоначал». Платон пытается разрешить эту проблему через призыв к дисциплинированности мышления. Это представлено в таких моментах «сократической беседы» как возможность собственно правильной постановки вопросов (не «Что является прекрасным?», а «Что такое прекрасное?», например, в «Гиппии Большем»), обретение умственной свободы от мнений (докс), по сути являющихся предрассудками в нашем познании, через ситуацию оцепенения души и мышления, их «остановки». В последнем случае очень характерен эпизод диалога «Менон», где Сократ и его метод сравниваются с морским электрическим скатом, поскольку у его собеседников «цепенеет душа и отнимается язык» [19, с. 587] после демонстрации Сократом иллюзорности их мнений о предмете беседы. Интересно, что сам Сократ подчеркивает подобное состояние души и мысли как свойственное и ему самому. Через осознание своего незнания можно сосредоточить свое мышление на непонятном и попытаться как бы «ухватить» ответ. Знаменательно обнаружение примерно такого же требования и ситуации очищения сознания совсем в другой мыслительной культуре – буддистской – в практике медитативных упражнений коанов.

При этом следует учитывать, что у Платона существуют два термина, выражающих феномен мышления – дианойя и ноэсис. Первый подчеркивает явно дискурсивный характер мышления, связывает наличное в нем по вполне определенным правилам и законам и здесь осуществляется смена во времени разнообразных связанных между собой мыслей.

Под вторым термином, выражающим мышление – ноэсисом (термином, позднее используемым Э. Гуссерлем как одним из центральных в его описании структуры интенциональности как «сознания о...») – понимается одновременная представленность, чистая данность того, что есть само по себе и через что существует все остальное. При этом оно направлено на познание уже утвержденного космического порядка, на открытие того истинного, подходящего каждой сущности, места, где последняя обретает свой смысл и гармонично, в соответствии с пифагорейской позицией, звучит в хоре всех остальных сущностей. Мышление-ноэсис осуществляется таким образом, что ум моментально как бы «схватывает» и выражает эйдос вещи как смысловое основание ее бытия.

Идеи, согласно Платону, вечны, и это их вечное бытие является не только основой всеобщего и необходимого знания, но и форм ориентированной на них мыследеятельности. Связь эйдоса и мысли проявляется также в том, что эйдетическое видение полностью безобразно и чисто, и лишь впоследствии может быть разворачиваемо в виде некоторого дискурсивно выстраиваемого содержания, например, оформленного в виде логически последовательного и непротиворечивого доказательства. Эту тенденцию в подходе Платона к пониманию мышления отмечал в свое время М. Хайдеггер, исследуя его учение об истине. «Мысль идет «за пределы» того, что воспринимается лишь тенеобразно и отобразительно, вовне «к тому», а именно «к идеям». Они суть увиденное в не-чувственном узрении сверхчувственное, орудиями тела не постижимое бытие сущего. И высшее в области сверхчувственного – та идея, которая как идея всех идей оказывается причиной устойчивости и явления всего сущего» [27, с. 360]. Следовательно, знание-логос у Платона выражает единый эйдос-идею, двояко проявляющий себя – с одной стороны, как эйдос, то есть чисто энергийный предел бытия, удерживающий вещь в ее формальных границах, а с другой стороны, идеи как горизонта познания, того, что позволяет мыслить вот это в качестве вот этого. Представление об извне воздействующего основания мышления и бытия позволяет нам охарактеризовать подход Платона как *анипотетический*. Название вызвано тем, что этот подход ориентируется на поиск *arche anupothetos* (беспредпосылочного начала в переводе А. Ф. Лосева) (см.: [15, с. 627–634]). В отличие от архе досократиков, ищущих его как что-то сущностно определяемое, архе Платона расположено вне сущност-

но определенного бытия и не может выступать в качестве сущности чего-либо. Эта сторона учения Платона была высоко оценена Вернером Гейзенбергом, как отразившаяся во всех последующих результатах развития западной цивилизации вплоть до современности. «Идеи фундаментальные объектов. А поскольку мельчайшие части материи должны быть объектами, приближающимися нас к «единому», «единству» мира, идеи могут быть описаны математически, они попросту суть математические формы. Выражение «Бог – математик» связано именно с этим моментом платоновской философии... Значение этого шага в философском мышлении вряд ли можно переоценить. Его можно считать бесспорным началом математического естествознания, и тем самым на него можно возложить также и ответственность за позднейшие технические применения, изменившие облик всего мира» [8, с. 113]. Также можно отметить, что онтоноэтическое единство у Платона обнапуживается в отнесении определенных категорий (например, движения [11, с. 50–86; 13, с. 45–46]) и к онтологии и к гносеологии.

У Аристотеля же обнаруживается отличный от платоновского вариант рассмотрения проблемы онтологической представленности мышления. Логика у него надстраивается над метафизикой и фиксирует универсальную онтологическую структуру вещей, которая в таком общем виде не представляет собой предметной реальности как таковой. В результате человек в пределах логических форм обладает независимым от непосредственного опыта мыслительным содержанием. В мире Аристотеля изменчивость, например, обосновывается и существует в границах абстрактных структур. Даже его отношение к своим предшественникам, представленное в его сочинениях, позволило ему выявить проходящую через все греческие учения тенденцию – выведение мира чувственных вещей из каких-то общих начал, что задавало константные основания и для мира вещей и для мышления. Для Аристотеля природа телеологична, то есть цель, выступая как причина и динамическое начало мира, замыкает мир на ней самой и оказывается формой действительности, своеобразным принципом организации космоса. В связи с этим моментом справедливо отмечает А. П. Огурцов, что благодаря своей ателеологичности математика у Аристотеля не выступает фундаментом естествознания: «В математике полностью отсутствует понятие цели, поскольку она вообще не имеет дела с движением» [17, с. 116]. Но поскольку любая мысль направлена на что-то определенное, существует ради него и, соответственно, имеет границы, то мысли, направленные на умозрительное, ограничены дефинитивными или доказательными обоснованиями. Исходя из этого положения, Аристотель полагает, что чувственное восприятие не позволяет достигать доказательного знания. Ведь специфика последнего, что оно направлено на существующее всегда и везде общее, которое нельзя воспринимать чувствами. Поэтому «через чувственное восприятие нет доказывающего знания» [3, с. 309]. Так как наука (*episteme*) начинается тогда, когда исследуется общее начало, то она есть особая, основанная на рефлексивной деятельности мышления, форма знания ради знания. Именно достижение подобного знания ради знания и является высшей целью человеческой жизни, поскольку «умозрение есть то, что приятнее всего и лучше всего» [4, с. 310]. Именно Аристотель сформулировал античный идеал рационального знания, выдвигающий в качестве одной из основных предпосылок построения целостной картины мира требование логической непротиворечивости, что не соответствует нашей многозначной по своей природе эмпирической действительности.

Историческим результатом аристотелизма является возникновение новой, чисто теоретической, формы жизни, ярким проявлением которой стали александрийская ученость и многочисленные философские школы эпохи эллинизма. При этом мышление рассматривалось как концептуальное средство, позволявшее сосредотачиваться на чистом умозрении и принимать существующее как оно есть. Так, например, стоики тесно увязывали мышление с речью, которое «есть значащий звук, направляемый речью» [10, с. 286]. В зависимости от представления и чувства мы можем каким-то образом классифицировать понятия мышления и само его сделать предметом исследования. Мысль возникает вслед за представлением, отражающим бытие, и выражает в слове те некоторые изменения в душе, «запечатленные» там в процессе представления. «Предмет мышления, – по словам стоика Посидония, – есть мысленный призрак (*phantasma*), это не существо и не свойство, но как бы существо и как бы свойство; так, образ лошади может видеться, даже когда лошади нет» [10, с. 287]. Подобный подход оказывал влия-

ние на реальную научную практику, придавая ей исключительно спекулятивный характер. Так, например, александрийские астрономы объясняли, что целью астрономических исследований является не открытие реального механизма движения планет, проникновение в эмпирическую действительность, а всего лишь спасение феноменов, то есть «на базе эмпирических наблюдений, путем некоторого ловкого математического приема – сочетания системы воображаемых окружностей и движений – рассчитать и *предсказать* положения планет, которые можно будет наблюдать» [12, с. 22]. Спекулятивная особенность мышления, характерная для александрийских интеллектуалов, позволяла им однако добиваться выдающихся успехов в решении математических задач по «спасению феноменов». Примеры этого многочисленны – таковы исследования Зенодором изопериметрических фигур, изучение Сереном свойств гармонического пучка лучей в пространстве или предлагаемые Диофантом методы рационального решения алгебраических уравнений.

С другой стороны, в эпоху эллинизма не только утверждается точка зрения о субъективных основах духовных переживаний, релятивное отношение к познавательной практике, но и укрепляется позиция об онтологических корнях мысли. Примером такого понимания является философская система Плотина. Согласно ему, человеческая мысль укоренена в объективной мысли Божественного ума и может уподобляться ей. «Взирая на себя, она видит живые существа, и ее взгляд осуществляется, и это осуществление есть она сама: мыслящий и мысль составляют одно целое. Она видит всю себя через всю себя же целиком... Пока мы были в высшем мире в реальности Божественного ума, очевидность этого нас удовлетворяла, мы были чистой мыслью, мы собирали все сущее в одно и созерцали. Это был тот самый Ум, который сам себя мыслил и говорил о самом себе. Душа пребывала в покое и позволяла действовать уму. Но теперь, когда мы вновь спустились сюда, нам хотелось бы убедить свою душу, нам хотелось бы увидеть модель в ее изображении» (Эннеады, V, 3,6,5) (цит. по: [1, с. 44.]). Как мы видим платонистская традиция в понимании природы мышления как самосущего феномена была достаточно устойчива.

На основе проведенного исследования можно сделать **вывод**, что для античной традиции мысль представлена в качестве целостного и завершенного благодаря этой целостности духовного акта человеческого существа, а не как отвлеченное мышление гносеологического субъекта, как мы привычно ее воспринимаем, отталкиваясь от методологических установок Нового времени. Именно такое присутствие в «научной» (эпистемической) деятельности основных теоретических концептов позволяло сохранять органичность универсально-абстрактного в картине мира античного человека.

1. Адо П. Плотин или Простота взгляда. – М., 1991.
2. Антология мировой философии. – Т. 1. – Ч. 1. – М.: Мысль, 1968.
3. Аристотель. Вторая аналитика // Аристотель. Сочинения. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978.
4. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976.
5. Васильева Т. В. Комментарии к курсу истории античной философии. – М.: Издатель Савин С. А., 2002.
6. Гадамер Х.–Г. К предистории метафизики // Топос.– Мн., 2000. – № 2. – С. 20–37.
7. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. – М.: Наука, 1980.
8. Гейзенберг В. Закон природы и структура материи // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. - М.: Прогресс, 1987.
9. Гиппократ. Избранные книги. – М.: Гос. изд-во биологической и медицинской литературы, 1936.
10. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979.
11. Катасонов В.Н. Форма и формула (античная и картезианская геометрия) // Исторические типы рациональности. – Т. 2. – М.: ИФ РАН, 1996.
12. Койре А. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий // Койре А. Очерки истории философской мысли. - М.: Прогресс, 1985.
13. Левченко В. Л. Платон и Аристотель: теории мышления как основания исследовательских программ // Наукове пізнання: методологія та технологія. – Вип. 1–2 (4–5). – Одеса, 2000.
14. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. – М.: Мысль, 1996.

15. Лосев А.Ф. История античной эстетики. – Т. 2.– М.: Искусство, 1969.
16. Лурье С.Я. Демокрит. – Л.: Наука, 1970.
17. Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки. – М.: Наука, 1988.
18. Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. – М.: «Российская политическая энциклопедия», 1995.
19. Платон. Менон // Платон. Сочинения. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990.
20. Платон. Федон // Платон. Сочинения. – Т.2. – М.: Мысль, 1993.
21. Пролеев С. В. История античной философии. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 2001.
22. Рожанский И.Д. Наука в контексте античной культуры // Наука и культура. – М.: Наука, 1984.
23. Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. – М.: Наука, 1979.
24. Семушкин А.В. Мифологический и эмпирический истоки философского знания // Историко-философский ежегодник. 1990. – М.: Наука, 1991.
25. Семушкин А.В. Эмпедокл. – М.: Мысль, 1985.
26. Фрагменты ранних греческих философов. – Ч.1. – М.: Наука, 1989.
27. Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993.
28. Хинтика Я. Логико-эпистемологические исследования. – М.: Прогресс, 1980.
29. Чайковский Ю. В. Фалесова наука в историческом контексте // Вопросы философии. – 1997. – № 8.