

Крюков Игорь Борисович

ИДЕАЛИЗМ ПЛАТОНА И КРИТИКА АРИСТОТЕЛЕМ УЧЕНИЯ О САМОСТОЯТЕЛЬНОМ БЫТИИ "ИДЕЙ"

В статье рассматриваются некоторые особенности аристотелевской критики учения о самостоятельном бытии "идей". В отечественной историко-философской традиции считается, что критические аргументы Аристотеля имеют прямое отношение к философии Платона. Автор статьи полагает, что существует ряд оснований сомневаться в достаточной обоснованности этого вывода. Дополнительно делается попытка выявления того, что действительно разделяло взгляды двух великих мыслителей, но осталось за пределами внимания историков философии.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2011/4-3/19.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2011. № 4 (10): в 3-х ч. Ч. III. С. 75-80. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2011/4-3/

© Издательство "Грамота"

Информацию о том, как опубликовать статью в журнале, можно получить на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

другим замкнутый на себя произвол своих безграничных желаний. Эта осмысленная и ответственная детскость пребывает в полном согласии с увещанием Христа быть как дети (Мф. 18:1-5) и словами дополняющего его апостола Павла: «...но не умом, а сердцем» (Рим).

Обустривающее дом превосходящего Небозёма богочеловеческо-детское человечество смиренно отказывается от своего научно-технического господства над Природой, что, коренясь в автономном фантазме нулецентричной системы математических координат восприятия, беспощадными рамками своего высокомерного представления производит образ Земли-Матери в качестве математически исчислимого физическо-го объекта, в виде исполненной хаотичной динамикой голой протяженности бесконечно большого количества бесконечно малых качеств, и, в конце концов, как гигантскую мертвую холодную пустоту, которую можно без труда измерять. В рамках щадяще-милостивого отношения к Земле-Матери и в то же время соблюдения ответственной заботы о теле небозёмное человечество опирается на такую экономику, в которой сберегающее в душе Бога потребление сбалансировано относительно сберегающего Природу производства.

И мы, жители русской земли, россияне, свято верим в то, что такой же Богородицей является наша родина – Россия. Простираясь по всему евразийскому пространству, Россия, объединяя имманентно-земной Запад и трансцендентно-небесный Восток, является таким местом, откуда мир еще способен развернуться в обоюдное милосердие человека и бытия. И с этим молитвенно восклицаем: «Пресвятая Богородица, спаси нас!»

Список литературы

1. Хайдеггер М. Время картины мира // Работы и размышления разных лет / пер. А. В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. С. 135-167.
2. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Там же. С. 50-116.
3. Хайдеггер М. О «Сикстинской мадонне» // Там же. С. 262-264.
4. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Там же. С. 168-217.
5. Хайдеггер М. Язык / пер. Б. В. Маркова. СПб.: Эйдос, 1991. 24 с.
6. Хайдеггер М. Язык поэтического произведения / пер. Н. Болдырева // Базиль О. Георг Трактль. Челябинск: Урал LTD, 2000. С. 323-365.
7. Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes // Мартин Хайдеггер. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 50-112.
8. Heidegger M. Sein und Zeit. Tuebingen: Max Nimeyer Verlag, 1967. 437 S.

SKY-AND-EARTH: UNITY OF SKY AND EARTH IN MARTIN HEIDEGGER'S ONTOLOGY

Oleg Konstantinovich Koshmilo, Ph. D. in Philosophy
Department of Philosophy and Political Science
St. Petersburg Trade-Economic Institute
koshmilo-ok@yandex.ru

The author tells about the use of the names "Sky" and "Earth" in Martin Heidegger's fundamental ontology. Because of their mythological-poetical many-sided nature these words incorporate the key senses of his philosophy preserving not only metaphysical but also prophet meaning.

Key words and phrases: ontology; Heidegger; sky; earth; transcendence; immanence; existence; Christ; Russia.

УДК 1(091)

В статье рассматриваются некоторые особенности аристотелевской критики учения о самостоятельном бытии «идей». В отечественной историко-философской традиции считается, что критические аргументы Аристотеля имеют прямое отношение к философии Платона. Автор статьи полагает, что существует ряд оснований сомневаться в достаточной обоснованности этого вывода. Дополнительно делается попытка выявления того, что действительно разделяло взгляды двух великих мыслителей, но осталось за пределами внимания историков философии.

Ключевые слова и фразы: учение об «идеях»; существование «по причине» и «благодаря»; знание очевидное и умозрительное; общие идеи; индивидуальный опыт.

Игорь Борисович Крюков, к. филос. н., доцент
Кафедра общей юриспруденции и правовых основ безопасности
Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ»
iborisovich@mail.ru

ИДЕАЛИЗМ ПЛАТОНА И КРИТИКА АРИСТОТЕЛЕМ УЧЕНИЯ О САМОСТОЯТЕЛЬНОМ БЫТИИ «ИДЕЙ»[©]

Анализ критических замечаний Аристотеля по поводу учения об «идеях», которое обычно связывают с именем Платона, приводит к вопросам, напрямую, казалось бы, к самому существу спора не имеющих

отношения. Они связаны, прежде всего, с самим фактом аристотелевской критики, а также с отношением к нему, сложившимся в отечественной философской традиции, где на протяжении десятилетий формировалось убеждение в том, что в 4-й и 5-й главах тринадцатой книги аристотелевской «Метафизики» сформулированы основные принципы критики платоновского идеализма. Вероятнее всего, такое внимание к частному эпизоду истории философии было в своё время обусловлено заметками В. И. Ленина, оставленными им на страницах конспектов книги Гегеля «Лекции по истории философии» и «Метафизики» самого Аристотеля. В них Гегель упрекается за расплывчатость взглядов на платоновское учение об «идеях» (буквально: «тьма размазни мистической») [5, с. 254-255], а критика Аристотелем Платона приводит составителя конспектов к известным обобщениям, касающимся гносеологических корней идеализма [Там же, с. 329].

Позднее благодаря, очевидно, постоянному вниманию к этому вопросу определяются и сложатся в относительно устойчивую систему интерпретации критических аргументов Аристотеля. Наиболее полно они представлены в трудах В. Ф. Асмуса [2, с. 268-271], А. С. Богомолова [3, с. 206] и др. Несмотря на ряд принципиальных отличий в понимании замечаний Аристотеля, в том, что они направлены в адрес Платона, сомнений не возникало. Это-то и кажется странным, поскольку, во-первых, из текста Аристотеля прямо не следует, кому адресована его критика (за исключением одного случая, о чём ниже), а, во-вторых, её объекты, т.е. те или иные взгляды в том виде, в каком они представлены самим Аристотелем, едва ли могут быть полностью соотнесены со взглядами Платона не только потому, что составляют основу и других учений, но и потому, что в известной мере искажают его представления или игнорируют их.

Критикуя учение об эйдосах (в дальнейшем – «идеях»), Аристотель постоянно использует личные местоимения третьего лица множественного числа – «они», «те». К кому он обращается?

Свою «Первую философию», или «Метафизику», как она потом с легкой руки Андроника Родосского будет называться, Аристотель начал создавать уже после смерти своего учителя (347 г. до н.э.). В таком случае можно предположить, что он обращается к наследующим платоновскую Академию его ученикам – Свесиппу, Ксенократу и другим. Но столь же хорошо известно, что к концу своей жизни Платон фактически отошёл от своих прежних взглядов, и, например, в «Законах» отсутствует какое-либо упоминание об «идеях». Если речь идёт о философской и научной школе, какой на самом деле и была платоновская Академия, то вряд ли учеников и последователей платоновского учения следует подозревать в безоговорочной приверженности тем взглядам, которые к концу жизни их наставника перестали волновать его самого. Мы знаем также, что вплоть до того момента, как Академия была разогнана (529 г. н.э.), она не раз претерпевала изменения, пройдя, например, через испытание скептицизмом. Но, относясь ко взглядам своего родоначальника всегда творчески, Академия сохраняла при этом принципиальные основы его учения [Там же, с. 192] вплоть до их трансформации в неоплатонизм в III-IV вв. н.э., основоположник которого Плотин оставил без изменения принципиальную основу философии Платона, трактуя существование мира наличного бытия не *по причине* мира идей, а *благодаря* ему, о чём свидетельствует убеждение Платина в односторонней и обратной связи реального мира и «Единого» в качестве источника бытия.

Вероятней всего, речь может идти об одной из сократических школ – мегариках, представители которой подчас в весьма софистической манере высказывали довольно радикальные взгляды на соотношение общего и единичного. На такую возможность указывает и А. Ф. Лосев, комментируя платоновский диалог «Парменид». Хорошо известно, что в этом диалоге Платон оспаривает некую дуалистическую концепцию о соотношении «идей» и вещей. Позиция автора при этом весьма близка одному из наиболее значимых аристотелевских критических аргументов, сформулированных в «Метафизике»: «если идеи вещей действительно отделены от самих вещей, то вещь, не содержа в себе никакой идеи самой себя, будет лишена всяких признаков и свойств, т.е. перестанет быть самой собой» [7, с. 592]. Получается парадоксальная ситуация: Платон вроде как сам себя раскритиковал задолго до того, как за это взялся Аристотель. Предположение о том, что «Парменид» принадлежит самому Аристотелю, А. Ф. Лосев уверенно отвергает, полагая, что Платон в данном диалоге критикует дуалистическое учение мегариков во главе с учеником Сократа Евклидом. Более того, автор комментария касается, но очень осторожно, самого факта критики Платона Аристотелем. «В частности, – замечает А. Ф. Лосев, – интересен тот факт, что в тех местах своих сочинений, где Аристотель излагает Платона, он его почти не критикует; а там, где он критикует учение об идеях, он Платона почти не называет». Осторожность А. Ф. Лосева вполне объяснима. Чуть ниже он упоминает об одобрении Лениным аристотелевской критики Платона, отмечая при этом, что деталей Ленин, «конечно, не касался и не мог касаться в своих кратких заметках» [Там же, с. 593].

Весьма проблематичным выглядит и предположение, что это сам Платон таким образом решил «развернуть “самокритику” и пересмотреть теорию идей» [3, с. 175]. Сразу же возникает вопрос, а в каких трудах мыслителя отразились эти взгляды, чтобы впоследствии стать объектом самокритики? Есть, правда, обстоятельство, по которому можно судить о том, что критика всё же имеет некоторое отношение к Платону. Это упоминание его диалога «Федон». Аристотель ссылается на него в связи с возражением Платону по поводу причинно-следственной связи идей и бытия. По мнению Аристотеля, для того, чтобы быть причиной чего-либо, неподвижным «идеям» не хватает механизма приведения их в движение – процесса причинения, как бы мы сейчас сказали. К тому же автор критического замечания уточняет, что «они» (очевидно, сторонники разделения сущности вещи и самой вещи) отрицают существование «идей» у таких вещей, как «дом и круг». Но в диалоге Платона вообще и в месте, на которое, вероятнее всего, ссылается Аристотель [5, с. 70-71], речь не идёт о соотношении сущности конкретных предметов и их самих. Сократ и его собеседник Кебет

ведут диалог о соотношении прекрасного «самого по себе» и «прекрасного помимо прекрасного самого по себе» [Там же], а также о других количественных и качественных характеристиках вещей в статусе «идей» – большого и малого, противоположности, горячего и холодного, четного и нечетного и т.п. Так собеседники постепенно подходят к идеям жизни и бессмертия, что весьма немаловажно, учитывая то, что диалог заканчивается известной предсмертной фразой Сократа, обращенной к одному из учеников: «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте» [Там же, с. 93]

Очевидно, что в столь значимом для Платона тексте вряд ли имелось место для рассуждений о единичных вещах в их соотношениях с «идеями». Но дело обстоит гораздо серьезнее – Платон, как известно, вообще избегал подобного рода соотношений. Уровень предметной области его рефлексий находится намного выше очевидного, и в этом смысле совсем не случайно упоминание Аристотелем Гераклита [1, с. 327] в контексте критики учения об «идеях». Именно Гераклит один из первых в истории античной философии противопоставил *очевидное умозраительному*, обнаружив изменчивость во внешне неизменном.

В отечественной историко-философской традиции вопрос о том, что входит в предметную область платоновской философии, не был обойден вниманием. Так, А. Н. Чанышев замечает, что у Платона «число идей велико, но не бесконечно» [9, с. 333]. При этом он подчеркивает, что Сократа в диалоге «Парменид» ставит в тупик вопрос: «Что же всё-таки имеет свою идею, а что не имеет?». После чего следует вывод о том, что «здесь у Платона нет полной ясности» [Там же]. Но искать ясности у философа значит ставить перед собой невыполнимую задачу, поскольку мир, моделируемый мыслителем, никогда и ни при каких обстоятельствах не может быть тождественным миру реальному. Платон – и это прекрасно знал и его гениальный ученик – лишь моделировал теоретический мир этических и эстетических связей, разве что в конце своей жизни решившись на великий соблазн, когда попытался с помощью «Законов» видоизменить существующий порядок вещей, предписав социальной реальности подчиниться по сути тоталитарной программе переустройства [3, с. 183-187].

Что же касается других критических замечаний Аристотеля, то и они говорят больше о самой аристотелевской философии, о чем свидетельствует сам характер и цели его критики. Речь, скорее всего, может идти о специфически философском споре, где, в отличие от научного спора, происходит выработка определенной *мировоззренческой платформы*, и ответ на тот или иной вопрос, приближающий нас к конкретной истине, не является целью.

Ещё один наиболее проблемный аспект платоновского учения об «идеях» можно установить, идя «от обратного», – с помощью критических аргументов Аристотеля, изложенных им в тех же 4-й и 5-й главах тринадцатой книги «Метафизики».

В начале 5-й главы Аристотель утверждает, что «идеи» не только не являются причинами вещей и их движений, но «ничего не дают ни для познания всех остальных вещей... ни для их бытия» [1, с. 330], т.е. Аристотель отказывает своему оппоненту (представим всё же, что Платону) в познавательных возможностях его философии. Будучи чудовищным с точки зрения отношения к своему учителю, этот вывод с самого начала противоречит и реальному предназначению философии Платона, а также в значительной мере не согласуется с трудами самого мыслителя. Едва ли ученика, даже явно превзошедшего своего учителя, можно заподозрить в такого рода неблагодарности.

Итак, если речь всё же идёт о Платоне, то аргументация Аристотеля приводит нас к «неутешительному» для Платона выводу о том, что мир «не может происходить из эйдосов ни в каком из обычных значений “из”. Говорить же, что они образцы и что всё остальное им причастно, – значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями» [Там же]. Так ли это и не искажает ли Аристотель здесь учение своего учителя, утверждавшего, например, в «Тимее», что источником движения являются *не «идеи», а космическая душа*? Сам Платон уделяет этому аспекту своего учения довольно много внимания, создав, по сути, сложную иерархическую систему с приписыванием каждому элементу определенных функций. Говорить о том, что сама эта система была законченной, не приходится, но в определенной последовательности Платону вряд ли можно отказать.

Итак, по Платону, началом всего является единый «вечносущий» бог, который творит тело космоса, как своё отражение. Таким образом, космос творится «гладким, повсюду равномерным, одинаково распространённым во все стороны от центра, целостным, совершенным и составленным из совершенных тел» [6, с. 474]. Затем создается душа, которая занимает центральное положение в космосе. Душа приобретает облик неба, «благодаря своему совершенству *способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом* и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собой» [Там же]. Таковым было начало мира по Платону. Казалось бы, что автор этой космогонии вполне может довольствоваться уже отработанной логикой мифа, где за первым следует второе, третье и так до сотворения мельчайших частиц вечно бытия. Но Платона это не устраивает – в уже, казалось бы, сложившейся иерархии он начинает наводить иной порядок, сопрягая созданное *не по времени создания*, а по другому признаку, где старшинство теряет первоначальный смысл рождённого ранее и становится старшим в соответствии с присущей ему степенью *совершенства*. Последовательность созидания космоса остается лишь зафиксированной в языке. На самом же деле, будучи вечными, т.е. существующими вне времени, и бог-ум-демиург, и космос (бог, «которому только предстояло быть»), им сотворенный, и душа («блаженный бог») – это три ипостаси единого бога, созданные одновременно и разве что в нашем обыденном представлении появляющиеся друг за другом.

Переходя от своеобразной мифологии к следующему этапу описания творения мира, Платон начинает пользоваться чисто теоретическими категориями *тождественного, иного и их смешения в единой идее (сущности)*, продолжая развивать свою космогонию далее уже в духе пифагорейского учения [Там же, с. 477-478].

Наконец, бог-душа, обретший форму сферы, приступает к этапу становления вечно существующего, теперь уже во времени, т.е. склонного к изменению, а значит, по Платону, не истинно сущему бытию.

В конечном итоге предстаёт картина мира, изображённая с помощью традиционно мифологических средств и одновременно диалектической логики понятий, на что в своё время обратил внимание В. Ф. Асмус [2, с. 648].

Может ли служить такое не свойственное более позднему стилю философствования смешение средств познания мира объектом критики? В учениях сугубо рационалистического формата мы нередко находим нечто подобное. И бог-субстанция Р. Декарта в «Началах философии», и «сменивший» его закон всемирного тяготения И. Ньютона в «Началах натуральной философии» столь же допустимы в теоретических построениях, как и другая пара – бог-демиург Платона и целевая причина Аристотеля. Дело в другом, подобные допущения, как нам представляется, не говорят ни о чём ином, кроме как о мировоззренческих основаниях учений, т.е. таких гипотез, чей «объяснительный» эффект не может быть сопоставим с их эвристической ролью. Платоновский бог как основополагающая идея учения вполне достаточен, чтобы до поры удовлетворить нетребовательный познавательный интерес, связанный с проблемой происхождения мира. Но ответ на вопрос «как» (как возникает вселенная, космос, мир) в философии, да и в близком ей по результатам математическом естествознании, оставаясь научным предположением, создаёт основания для постановки других вопросов и в этом плане имеет ничуть не меньшее, если не большее значение, чем ответ на вопрос «почему», традиционно считающийся признаком зрелой науки. В этом плане спор Аристотеля с Платоном обретает новый смысл и может быть интерпретирован как противостояние двух различных подходов к смыслу человеческого бытия. Одного, исходящего из идеи предзаданности неких ценностных ориентиров-идеалов с чётко оговариваемой принципиальной невозможностью их постижения, а потому и осуществления, и другого – мира бесконечно реализуемых целей и возможностей и ограниченного разве что уровнем развития средств познавательной и практической деятельности.

Что убеждает нас в этом? Многое из недосказанного Платоном или выраженного в мифологической, метафорической форме, а также лишённого определенности может быть объяснено, исходя из предположения, что самого мыслителя больше заботит нечто иное, чем создание непротиворечивой и целостной мировоззренческой картины. В пользу этого вывода свидетельствует характер предметной области платоновского учения. Возможно, наиболее близко к раскрытию фундаментальной направленности платоновской философии подошёл А. Ф. Лосев, назвав её античным объективным идеализмом, вложив в это понятие всё то, что особым образом характеризовало мир древнегреческой культуры. Платон, по его убеждению, стремился к формированию целостного духовного мира бытия человека. Именно поэтому наиболее законченной выглядит та область философской рефлексии Платона, где речь идёт об этических и эстетических ценностях. Неслучайно философию Платона нередко именуют «этическим идеализмом». В этой направленности и кроются, на наш взгляд, секрет и трагедия великого мыслителя, приведшие его в конце жизни к разочарованию в возможности лишь духовного преобразования бытия.

Об эволюции взглядов Платона сказано довольно много. Но в этом контексте мнение А. Ф. Лосева о том, что Платон – мыслитель, который, будучи философом, не предложил готовой концепции [7, с. 561], выглядит особо. На протяжении всей своей жизни он пребывал в постоянном поиске, что выразилось в незавершенности и несистемности его учения. Но является ли подобная системная «незаконченность» учения мыслителя его недостатком? Нельзя не согласиться с мнением авторов известного учебника по истории философии Д. Реале и Д. Антисери о том, что «философы интересны не только тем, что они говорят, но и тем, о чём молчат» [8, с. XIV].

О чём же, как нам кажется, «умолчал» Платон? Можно с известной осторожностью предположить, что «идеи», о которых постоянно и охотно говорит Платон, по сути представляют собой *дополнительные побудительные мотивы* особого рода человеческой деятельности, влияющей на окружающий мир не путём изменения по лекалам его законов (принцип действия развитой науки), а *путём обогащения его объектами и характеристиками, до той поры ему не присущими*. Высшая из них «идея» блага венчает все остальные – «идеи» прекрасного, разумного, гармоничного, справедливого. В отличие от «идей» вещей, на разговор о которых постоянно сталкивает своих предполагаемых оппонентов и, возможно, Платона Аристотель, эти «идеи» *не имеют имен существительных*. Это, прежде всего, *возможные состояния вещей*, но не их конкретные прообразы. Их назначение не укладывается в схему классической теории деятельности «цель-средство-результат» и предполагает право на *принципиальную неосуществимость в формах наличного бытия*, оставляя данные «идеи» в качестве дополнения существующего миропорядка на правах самого мира.

Можно доказать (и выше об этом частично было сказано), что Аристотель обошёл своим вниманием само существование таких «идей»-объектов метафизического знания, которые можно было бы назвать в этой связи «общими идеями». У Платона сами «идеи» существуют в форме *особых категорий*, вводимых в его метафизику не только без посредства традиционной для философии и конкретных наук процедуры классического определения через родовое понятие (она ему ещё была незнакома), но, прежде всего, через метафоры, мифологические образы и диалектику тождественного-различного. Но ведь именно таким путём и попадают в сферу философской рефлексии наиболее общие понятия её языка – категории, за которыми уже нет ничего более общего, родового.

В отличие от типичных для современного философского и научного знания категорий, таких как *субстанция, движение, пространство, сущность, материя и т.д.*, «общие идеи» имеют у Платона ярко выраженный этический и эстетический характер, но так и остаются лишь фундаментом возможных форм общественного сознания – эстетики и этики. Более конкретный характер приобретает у Платона система неких

регламентаций общественной жизни, особенно ярко представленная в последних диалогах Платона, посвященных политическому и правовому устройству общества. Смыслом же платоновской рефлексии в отношении «общих идей» следовало бы считать сопоставление двух вариантов духовного опыта – общечеловеческого (божественного, всеобщего, если угодно) и личного (социального, познавательного). Их соединение, по существу осуществление – в согласии с основными установками философии Платона, реально возможно лишь в рамках *индивидуального опыта* и уже потом может частично продлиться в разнообразных феноменах наличного бытия. Философия является одним из естественных средств осуществления конкретного познавательного или социального опыта. Содержащиеся в ней принципиальные познавательные установки и мировоззренческие модели расширяют диапазон индивидуального опыта. Это происходит косвенным путём: через обнаружение неких ассоциативных связей субъект приходит к ответам на неразрешимые до определённой поры вопросы. Классический пример – случай с В. Гейзенбергом (1919 г.), пришедшим к идее моделирования структуры атома благодаря перечитыванию платоновского «Тимея», где Платон ссылается, в свою очередь, на пифагорейское учение о сопоставимости геометрических многогранников пяти стихиям [4, с. 142-143]. Неслучайно Платон постоянно подчёркивает, что вещи, существующие помимо «идей», существуют *не по их причине, а благодаря им*.

Именно такой исключительно умозрительный способ существования «общих идей» представляется нам объяснением незавершенности и несистемности платоновского учения. Могла ли такая «несовершенная» философская система устроить платоновского ученика? Ответ очевиден. Правда, в истории философии известен и случай, когда другой великий мыслитель Гегель критиковал своего предшественника Канта за точно такой же «недостаток».

Смыслом платоновской системы, которой не хватает системности, является, на наш взгляд, то, что каждый, кто расположен вне этих «идей» – неподвижных и потому вечных, в своём стремлении их постигнуть моделирует свой особый образ мира, но этот образ не соотносится с целым как его часть. Неслучайно, подчеркивая единство различных аспектов учения Платона, А. Ф. Лосев писал: «Наиболее вероятным будет предположение, что в своём утверждении *единства идеи и материи* Платон всё же *энергично* настаивает на самостоятельном существовании идеи и неподверженности её никакому материальному дроблению» [6, с. 593]. Т.е. говорить о дуализме платоновской философии нет достаточных оснований, поскольку речь, скорее всего, может идти о диалектике единого и многого. От себя же добавим – многого, что в сумме больше единого.

С какой целью мы вновь и вновь обращаем внимание на отдельные этапы историко-философского процесса, «вороша», казалось бы, давно забытое прошлое?

История человечества демонстрирует множество примеров пагубности осуществления тех или иных глобальных теоретических построений. Обусловленные ими великие социальные перемены заканчивались, как правило, не менее великими гуманитарными разочарованиями или социальными катастрофами. Философия как мудрость, «которая желательна ради неё самой» [1, с. 68], в силу этой своей специфики предлагает свой особый путь продвижения «идей» к миру наличного бытия. Поэтому весьма актуально выглядит представление Платона об односторонности связи мира «идей» и мира вещей.

Во-первых, несколько иначе представляется сам историко-философский процесс как спор между сторонниками и противниками взгляда на право «общих идей» на неосуществимость.

Во-вторых, вскрывается и дополнительный смысл в агностической позиции ряда мыслителей, видящих в отрицании познания сущности мира не только констатацию ограниченности человеческого познания, но и утверждение гуманистической идеи невозможности окончательного индивидуального владения абсолютной истиной даже с благой целью сделать мир свободным, справедливым и прекрасным, что на самом деле в очередной раз ставит его на грань самоуничтожения.

Философия, таким образом, представляется нам зоной «мирного сосуществования» любых, подчас прямо противоположных и весьма невероятных, способов постижения мира. Это великое изобретение древних греков может быть понято и как попытка сменить арену исторически реального столкновения людей на идеальную область столкновения идей. Доказательством тому служит современная Платону социально-политическая ситуация, богатая на конфликты в весьма широком диапазоне этого понятия.

В-третьих, создание умозрительного мира, который исключительно мыслим и потому неподвластен законам наличного бытия, ограниченного окоёмом очевидности и относительно истинного знания, – задача к тому же творческая. Это сближает философию с наиболее близким ей миром художественной литературы, не рассматриваемым как мир-копия, мир-отпечаток.

Река, в которую невозможно войти дважды; стрела, которая, будучи выпущенной из лука, не летит; категорический императив, лишённый своей категоричности в повседневном мире – вот что, не имея прямого отношения к истине научной и к миру житейской реальности, именуется предметной областью философии. Именно этот способ духовного постижения мира, как и две с половиной тысячи лет назад, по-прежнему остаётся больше «дискомфортным» *знанием-вопросом*, чем *знанием-ответом*, способствующим, как известно, лишь мнимому интеллектуальному благополучию.

Список литературы

1. Аристотель. Собр. соч.: в 3-х т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.
2. Асмус В. Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1976. 543 с.

3. Богомолов А. С. Античная философия. М.: МГУ, 1985. 367 с.
4. Гейзенберг В. Физика и философия: часть и целое. М.: Наука, 1989. 400 с.
5. Ленин В. И. Философские тетради. М.: Политиздат, 1965. 752 с.
6. Платон. Собр. соч.: в 3-х т. М.: Мысль, 1970. Т. 2. 611 с.
7. Там же. М.: Мысль, 1971. Т. 3. Ч. 1. 687 с.
8. Реале Д. и Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб.: Петрополис, 1994. Кн. 1. 320 с.
9. Чанышев А. Н. Философия древнего мира. М.: Высшая школа, 1999. 703 с.

PLATO'S IDEALISM AND ARISTOTLE'S CRITIQUE OF THE DOCTRINE ABOUT THE INDEPENDENT EXISTENCE OF "IDEAS"

Igor' Borisovich Kryukov, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor
Department of General Jurisprudence and Legal Bases of Safety
National Research Nuclear University
iborisovich@mail.ru

The author considers some features of Aristotle's criticism of the doctrine about the independent existence of "ideas". In native historical-philosophical tradition it is considered that Aristotle's critical arguments bear a direct relation to Plato's philosophy. The author of the article believes that there is a number of reasons to doubt the sufficient grounds of this conclusion. Also the attempt is undertaken to reveal what really separated the views of two great thinkers but remained beyond the attention of historians of philosophy.

Key words and phrases: doctrine about "ideas"; existence "because of" and "due to"; evident and speculative knowledge; general ideas; individual experience.

УДК 94(470)(075.8)

В статье описываются этапы формирования государственной монополии на страхование в период с 1917 до 1921 года. Особое внимание автор уделил декретам и нормативным актам, благодаря которым есть возможность проследить динамику проводимых мероприятий по реконструкции и поддержанию страховой отрасли в период острого кризиса финансовой и государственной системы.

Ключевые слова и фразы: страхование; этапы; монополия; формирование отрасли; государственная монополия на страхование.

Юлия Геннадьевна Кураева

Кафедра истории российского государства
Московский государственный университет
amtulka@mail.ru

ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ МОНОПОЛИИ НА СТРАХОВАНИЕ В ПЕРИОД С 1917 ДО 1921 ГОДА[©]

Формирование государственной монополии на страхование происходило в рамках общегосударственных экономических, политических и идеологических планов. Перед Советской Россией, а позже и СССР остро стояла проблема стабилизации денег, дефляции и сбалансированного государственного бюджета. В условиях кредитной блокады решить ее можно было только за счет внутренних ресурсов. Одним из таких ресурсов являлась страховая отрасль, которая, испытывая все трудности переходного периода, все же имела достаточно сильное влияние на кредитно-денежную систему Советского государства.

В последние десятилетия формирование государственной монополии на страхование исследовалось только в рамках общей истории страхования. Даже в современных дискуссиях по НЭП (новая экономическая политика) эта проблема не поднималась. Между тем формирование государственной монополии на страхование включает в себя достаточно широкий круг вопросов, находящихся на стыке исследовательских интересов историков, политологов, экономистов и юристов.

В 1920-е гг. эти специалисты активно обсуждали проблемы становления советского страхования как в специализированных, так и в массовых изданиях. Широко обсуждался, к примеру, вопрос о том, какие виды страхования считать социальными и как они должны взаимодействовать с остальными видами страхования. В настоящее время дискуссия по этому и другим вопросам, таким как влияние денежной реформы на страховую отрасль, была бы полезна, если учитывать современное состояние страхового рынка и реформы, которые сейчас проводятся в этой отрасли. До 1917 г. существовало мнение, что социалистическая система хозяйства вовсе исключает возможность страхования. Юрист Г. Ф. Шершеневич писал: «Современная идея страхования основывается на представлении о частно-хозяйственном строе. В социалистическом государстве