

ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ ИНТУИТИВНОГО ЗНАНИЯ В ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЯХ АНТИЧНОСТИ (ОТ ДОСОКРАТИКОВ ДО НЕОПЛАТОНИЗМА)

В данной статье содержится попытка исследовать истоки формирования представлений об интуиции как феномене познания, что позволит с позиции единства исторического и логического раскрыть тенденции в объяснении ее сущности и механизмов действия.

Ключевые слова: интуиция, познание, созерцание, чувства, разум, истина.

Цель исследования, представленная в данной статье, – рассмотреть эволюцию взглядов на интуитивное знание в Античности от ранних философских школ до неоплатонизма, выделить специфику в становлении представлений об этом феномене познания, связанную с внутренним миром человека, с этическим и эстетическим аспектами.

Актуальность темы исследования продиктована интересом к изучению познавательных возможностей человека в современных условиях, когда динамизм жизни, связанный с потоком информации и инноваций, заставляет человека искать те формы и методы познания, которые позволяли бы ему эффективно работать с изменениями, чтобы избежать хаотичности в своей жизни. Одним из таких методов познания выступает интуиция. В современном понимании интуиция – «рассматривание, видение, созерцание, а также (с древних времен) духовное видение, вроде вдохновения, понимание, приобретенное непосредственно, непосредственное переживание действительности, откровение, развивающееся изнутри человека. Это – понимание сути предмета, непосредственное постижение сущности вещи» [1; 185].

Проблема интуиции не была предметом отдельного анализа ранних философских школ Древней Греции, а развивалась в рамках решения общих проблем становящейся гносеологии. Представители ранних философских школ пытались определить специфику чувственного и рационального познания и решить вопросы, связанные с источниками истинного знания. В учениях некоторых из них намечается связь между этической и гносеологической проблематикой. Гераклит, который одним из первых обращает внимание на характер человеческого познания, например, отмечает: «глаза и уши – плохие свидетели для людей, имеющих грубые

души» [2; 278]. Люди, обладающие грубыми душами, согласно Гераклиту, не стремятся постичь сущности, то есть логоса, а довольствуются лишь тем, что живут, полагаясь на собственные разумения, «не ищут познания путем исследования того, на что они ежедневно натываются, принимают многознание за ум» (там же). Полное знание о природе вещей дает только мышление, способное приводить людей, души которых не грубы, к истинному знанию. В этой мысли можно усмотреть определенный акцент отношений чувственного и рационального: рациональная сторона познания есть то, что сообщает чувственному познанию ценность в смысле постижения сущности или закономерности. Гераклит утверждает, что существует истина, общая для всех, гарантом которой служит общий и божественный разум. Поскольку в каждой индивидуальной душе присутствует «логос», или божественный закон, то возможно и познание общего божественного разума, через который мы становимся разумными [2; 279].

Следует отметить, что большинство из представителей ранних философских школ Античности проводят идею, согласно которой чувственное познание, чувственное восприятие может привести к истине при условии контроля со стороны разума. Секст Эмпирик, ссылаясь на Эмпедокла – ученика Ксенофана и Парменида, отмечает: «...он показывает, что воспринимаемое каждым отдельным ощущением достоверно при условии, что их («ощущения») контролирует разум...» [3; 84]. Нам представляется, что древние греки, хотя и рассматривали оба уровня познания как независимые друг от друга, не ставили себе цели, связанной с противопоставлением чувственного и рационального уровней познания, а обратили внимание прежде всего на их различную степень проникновения в истинную природу вещей. Демокрит по-

лагал, что и «чувственное восприятие дает нам истинное знание, но ум способен к более глубокому проникновению в суть вещей, нежели чувства» [4; 44].

Впервые представления об интуиции стали более четко прорисовываться в учениях Сократа, Платона и Аристотеля, которые пользовались понятием «созерцание», понимая под ним пассивное восприятие разумом готовых идей. В древнегреческой философии, начиная с ее классического периода, была заложена традиция рационализма, согласно которой истинное, полное знание достижимо через интуицию разума.

Сократ был первым из античных философов, кто обратил внимание, что знание мы получаем изнутри, т. е. из самих себя путем самопознания. Интуитивное знание он связывал с внутренним голосом – «даймонионом», который имел божественное происхождение и позволял человеку правильно сориентироваться в жизненных ситуациях, избежать опасности. «Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений – это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает. И если, когда кто-нибудь из моих друзей советуется со мной, мне слышится этот голос, он точно таким же образом предупреждает меня и не разрешает действовать». [5; 76]. «Внутренний голос» связан у Сократа с самопознанием, а «познание самого себя есть закон разума». Голос разума позволяет человеку приобрести добродетели: сдержанность, мужество, справедливость. Именно посредством «даймониона» боги выделяют человека и сообщают смысл всему мирозданию. Причем познания того, что есть благо, могут достичь, по Сократу, «благородные люди, но не земледельцы и другие работающие... так как они далеки от того, чтобы знать самих себя... ОНИ знают лишь то, что надлежит телу...» [там же]. Добродетель, равно как и знания, согласно Сократу, является привилегией «неработающих».

Суть этического рационализма Сократа проявляется в том, что мораль сливается со знанием: человек совершает дурные поступки от незнания, а «внутренний голос» позволяет человеку достичь истинного счастья, которое заключается в познании сути добродетели. Идея

«даймониона» связана у Сократа с критикой софистов, которые утверждали, что нет общих, универсальных истин, и с поиском в душе человека того, что обеспечивало бы объективное содержание сознания: этой высшей инстанцией у него выступает «даймонион», голос разума, помогающий человеку достичь знания собственными усилиями, а не получить извне. Именно посредством «даймониона» боги «сообщают» человеку готовые истины, созерцаемые разумом.

Для Сократа значимость этого внутреннего голоса не является абсолютной: влияние его может оказаться безрезультатным. В таком случае Сократ допускает использование других источников: молитв, жертвоприношений, прорицаний: «Если (же гений)... будет к нам благосклонен, тем лучше. Если же нет, мы тотчас же посоветуемся, что нам делать, обратиться ли к другому человеку или же попытаться умиловать являющееся тебе божество мольбами, жертвоприношениями и всеми средствами, указанными прорицателями» [5; 76].

Платон продолжает линию Сократа, связанную с достижением объективного, универсального знания посредством соединения воедино гносеологического и этического подходов. У Платона мы видим четкое различие между чувственным и интеллектуальным знанием, он выделяет уже и их разновидности. В диалоге «Менон» он отмечает, что разновидностью чувственного знания является «вера» и «подобие», интуитивное же знание включает в себя «мышление» и рассудок. Платон, таким образом, проводит водораздел между различными уровнями знания с целью отделить истинное знание от кажущегося, которое мы получаем из чувственного мира. Чувственное познание, предметом которого является материальный мир, выступает как вторичное, несущественное, что информирует нас лишь о кажущемся бытии, но не о бытии подлинном.

Истинное, настоящее познание, согласно Платону, – это познание, проникающее в мир идей, познание разумное, к которому он относит и знание интуитивное, отождествляемое им с понятием «созерцание».

В диалоге «Пир» нас интересуют поучения Диотимы, которая описывает путь восхождения познания от единичных, чувственно воспринимаемых вещей к более общим, которые постигаются разумом. «Вот таким путем нужно идти в

любви – самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного тела к двум, от двух – ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это – прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе, дорогой Сократ, только и может жить человек, его увидевший... лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не признаки добродетели, а добродетель истинного, потому что он постигает истину, а не призрак» [6; 121-122]. Процесс истинного познания, таким образом, представляет собой восприятие целого в единстве его частей, где возможен синтез мысли и чувства, где индивидуальная душа стремится с любовью к прекрасному, в мир идей. Поскольку высшим благом и воплощением высшей красоты, по Платону, является бог, demiург, который создает мир по вечным и мудрым законам, постольку в каждой конкретной вещи виден отблеск идеальной красоты, ее сущность: когда человек увидит «умом» прекрасную, отдельную вещь, он познает прекрасное многих вещей, то есть дойдет «до самого общего понятия блага, которое воплощается в любви к миру прекрасных идей и прекрасных материальных тел» [7; 72]. По Платону, истинное знание само по себе прекрасно и является для человека ценностью, добродетелью в силу его истинности, так как человек, способный созерцать умом, не может жить жалкой жизнью, в силу того, что он обладает истиной. Способность разума к созерцанию мира идей позволяет постигать вещи такими, какие они есть на самом деле, как отмечает Платон, оно позволяет «...увидеть прекрасное само по себе... чистым, беспримесным, не обремененным человеческой плотью, красками и всяким другим бременным взором».

Способность ума созерцать вечные и неизменные идеи Платон демонстрирует через теорию воспоминаний в диалоге «Менон» на примере разговора Сократа с юношей. Последний никогда не изучал математику и не имел никакого образования, но благодаря правильному набору вопросов, был подведен к самостоятельному формулированию теоремы Пифагора. Из

этого Платон делал вывод, что его душа раньше, в царстве идей, встретила с идеальными отношениями, выражающими теорему Пифагора. Научить в этом случае – «принудить душу к воспоминаниям» [8; 384-385; 391-398]. У Платона, как и его учителя Сократа, знание человек находит в самом себе через разум, «а найти знания в самом себе – это значит припомнить» [8; 385].

Гносеологические взгляды Платона тесно связаны с его представлениями о душе. Душа, по Платону, бессмертна, существует реально, в отличие от тела, которое ей подчиняется. Состоит душа из трех частей: высшей является разум, затем – воля и третья, самая низшая часть, тесно связанная с материальным миром, – воделеющая. В соответствии с тем, какая из этих частей души преобладает, человек ориентируется либо на возвышенное и благородное (если преобладает разум, интуиция), либо на дурное и низкое. Души, в которых преобладает разум, способны созерцать истину разумом в мире идей и продвигаться наиболее далеко в процессе воспоминания. Разум философа, обращенный к идее блага (бог, сущее), правильно пользуется такими воспоминаниями и сам становится подлинно совершенным. Идея блага является высшей идеей, к которой устремляется всякая душа, стремясь к знанию о нем. Платон утверждает, что «идеи» не полностью постижимы человеческим разумом, зато сполна постижимы для разума бога. «Мысль бога питается разумом и чистым знанием, как мысль всякой души, которая стремится воспринять то, что ей подобает, поэтому она, когда видит сущее, время от времени любит его, питается созерцанием истины... В своем круговом движении она созерцает самое справедливое, созерцает рассудительность, созерцает знание, не то знание, которому свойственно возникновение... и (изменение), но то настоящее знание, что заключается в подлинном бытии» [2; 378]. Человек, желая познать благо, тем самым стремится познать бога, который является причиной знания и истины, постигаемых умом. Бог – это свет, который озаряет путь познания разуму человека. Взгляды Платона на рациональную природу интуитивного знания органично вписывались в его общую концепцию, по которой только созерцающий идеи разум дает нам истинное знание, в отличие от чувств, постигающих преходящий и изменчивый мир вещей.

Аристотелем завершается классический период древнегреческой философии. Он выдвигает один из принципов, согласно которому в каждом научном положении следует исходить из неких очевидных положений, которые принимаются без каких-либо доказательств или обоснований. Аристотель рассуждает следующим образом: «...первые начала нам необходимо познать через наведение, ибо именно таким образом восприятие порождает общее... Если одно, не отличающееся от другого, удерживается, то появляется в душе первое общее... восприятие общего, например, человека, а не человека Калия. Снова останавливаемся на этом, пока не удерживается нечто неделимое и общее, например, вместо живого существа такого-то (вида) – живое существо (вообще) и далее таким же образом» [9; 485].

Аристотель полагал, что процесс познания ведет от вещей «познаваемых через свое отношение к нам», к понятиям, которые являются первыми сами по себе. Эти последние постигаются только умом. Они (понятия) образуют род возведения (редукцию) и в конце концов приводят к положениям уже недоказуемым, то есть к «непосредственным». Такие предложения прямо постигаются умом, не доказываются.

В работе «Аналитики» Аристотель первым из античных мыслителей ставит вопрос, связанный с соответствием опосредованного и непосредственного знания. Он отмечает, что «...когда доходят до недоказуемых (положений)... последние должны принадлежать к тому же самому роду, что и доказанные (положения)» [10; 240]. Для Аристотеля непосредственное знание является ведущим, из него выводится знание опосредованное: «...необходимо, чтобы и доказывающая наука основывалась на (положениях) истинных, первичных, непосредственных, более известных и предшествующих (доказываемому)...» [2; 435]. Таким образом, Аристотель знание непосредственное, то есть не требующее доказательств, считает наиболее совершенным: из него выводится знание опосредованное.

Следует отметить, что Аристотель, как и Платон, считает, что постижение общего является привилегией разума, признавая его приоритет в человеческой душе. Разум человека причастен к разуму божественному, который вечен и неизменен в своем созерцании. Новое, что появляется в учении Аристотеля, связано с

идеями о том, что без чувственного восприятия единичных вещей (а это то, что, по Аристотелю, «ощущается непосредственно, само по себе») невозможно истинное познание через созерцание разумом общего. Эта идея Аристотеля связана с его онтологическими взглядами: сущность вещи, ее «форма», неотделима от того, сущностью чего она является. Аристотель критикует «теорию врожденных идей» Платона, отмечая следующее: «нельзя иметь эти (познавательные способности) заранее, и невозможно, чтобы они возникли у незнающих и не наделенных никакой способностью» [2; 437-438]. Умозрение невозможно без чувственного восприятия, которое является первым уровнем познания, из него возникают память, опыт, навыки, разум, причем Аристотель указывает на то, что эти способности познания не обособлены друг от друга, благодаря общему источнику познания. У Платона мы видим более резкое разделение единичного и общего, их отрыв друг от друга. Таким образом, Аристотель считает, что общее можно познать не на основе «созерцания» или «воспоминания», но лишь посредством познания единичного, прежде всего через чувственное восприятие, что предполагает выход к практической деятельности. Человек у Аристотеля предстает существом деятельным: недостаточно созерцания истины, необходимо действовать в соответствии со знанием. Высшая добродетель, которая составляет подлинную цель человеческой жизни, – научное созерцание истины, отрешенное от волнений и тревог практической жизни. Бог выступает для Аристотеля «наивысшим образцом созерцательной деятельности и блаженства», бог для него – «мышление, мыслящее свою собственную деятельность». В «Никомаховой этике» Аристотель отмечает, что «созерцание истины – есть самая приятная из всех деятельностей, сообразных с добродетелью».

В эпоху эллинизма все больше усиливаются мистические мотивы в размышлениях мыслителей. Особенно ярко это проявилось в римский период, в неоплатонизме. Наиболее видный представитель этого направления Плотин, следуя взглядам Платона, утверждал, что основой всего сущего является некое идеальное начало – божественный принцип – Единое, который, в сущности, является прототипом мира идей Платона. Каждый единичный предмет есть воплощение Единого, которое содержит в себе

элементы истины: «если ты теперь постигаешь единое растения, – а это и есть его пребывающее начало, – единое живого существа, единое души, единое всего, то тем самым ты в каждом случае постигаешь самое могущественное и ценное» [2; 552]. Цель человеческой жизни – восхождение к Единому, которое является источником истины и озаряет светом путь познания. Созерцание души человека есть отображение созерцания бытия, или бога. Поэтому оно может быть слабой копией божественного созерцания. Плотин связывает способности к истинному созерцанию с умственными способностями, которые не одинаковы у всех, он отмечает: «Так же и люди, когда становятся слабыми для созерцания, совершают деятельность, эту тень созерцания и смысла. Поскольку для него недостаточно способности созерцания по слабости души, они, не будучи в состоянии достаточно постичь предмет созерцания и им не насыщаясь, а стремясь его увидеть, устремляются к деятельности, чтобы увидеть то, чего не способны видеть умом. Поэтому мы везде найдем, что творчество и деятельность есть или слабость созерцания, или нечто сопутствующее ему... менее одаренные дети, будучи не способны к обучению и созерцанию, обращаются к искусствам и ремеслу» [2; 546].

В отличие от Платона, который признавал рациональный путь познания идей через созерцание, у Плотина божественный принцип (Бог) становится непознаваемым ни с помощью разума, ни тем более с помощью чувств. Он постигается в результате некоего мистического опыта. Плотин использует понятие «экстаз», кото-

рый достигается душевным сосредоточением и подавлением всего телесного. Через экстаз возможно приобщение к чистому созерцанию, к божественному разуму, что является высшей ступенью познавательной деятельности человека, где неразличимы созерцаемое и созерцающее. Вот что пишет Плотин по этому поводу: «когда созерцание восходит от природы к душе и от последней к уму и когда созерцания становятся все более подлинными и все более слитыми с созерцающими и в ревностной душе познание идет к отождествлению с субъектом, как устремляющееся к уму, тогда, очевидно, в последнем оба они уже одно – не по приспособлению, как в наилучшей душе, а по сущности и по тождеству бытия с мышлением» [2; 547].

Таким образом, представления об интуитивном знании в античной философии развивались в рамках решения общегносеологических проблем и не стали предметом отдельного философского анализа. Для философии Античности характерно было представление о непосредственном усмотрении разумом сути идей. У неоплатоников выражены мистические мотивы, связанные с тем, что Единое (Бог) познается уже не с помощью разума и не с помощью чувств, а неким непостижимым образом, где в акте познания созерцающий субъект сливается с объектом созерцания. Способность к созерцанию разумом идей представлялась высшей познавательной ценностью человеческой души, связанной с идеями блага, добра, красоты, истины, источник которых имел божественное происхождение.

Список использованной литературы:

1. Философский энциклопедический словарь. М.: Инфра-М., 1997. 576 с. Под редакцией Е.Ф. Губский и др.
2. Антология мировой философии в 4-х томах. Т. 1, ч.1. М.: Мысль, 1969. 299 с. Под редакцией В.В. Соколова.
3. Хрестоматия по истории философии. В 3-х частях, ч.1. М.: Владос, 1998. 448 с. Под редакцией Л.А. Микешиной.
4. Асмус В.Ф. Демокрит. М.: МГУ, 1960. 77 с.
5. Платон. Диалоги. Феаг. М.: Мысль, 1986. 605 с. Под редакцией А.Ф. Лосева.
6. Платон. Федон. Пир. Федр. Парменид. М.: Харвест, 1999. 528 с. Под редакцией А.Ф. Лосева и др.
7. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. М. 1993. 400 с.
8. Платон. Соч. в 3-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1968. 623 с. Под редакцией А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса.
9. Хрестоматия по Западной философии. М.: АСТ, 2003. 800 с. Под редакцией Л.И. Яковлева.
10. Аристотель. Аналитики. М.: Госполитиздат, 1952. 240 с. Под редакцией В.Ф. Асмуса.