

**ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ РАЦИОНАЛИЗМА И ИРРАЦИОНАЛИЗМА
В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ: (2) ЭПОХА КЛАССИЧЕСКОГО ПОЛИСА.
ДОМИНИРОВАНИЕ РАЦИОНАЛИЗМА И ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ МОНИЗМ ***

К главным особенностям классической античной философии, определяющим ее специфику по сравнению с философией всех последующих эпох, принадлежит сочетание онтологизма с доминированием рационализма, но при наличии и элементов проявления тенденции иррационализма в учениях, для которых характерен онтологический дуализм (пифагорейско-платоновская линия). Под онтологизмом классической античной философии мы имеем в виду следующее. Онтологическая функция была приоритетной для философии настолько, что реализация остальных главных ее функций (гносеологической и аксиологической) базировалась на онтологических построениях и в этом смысле была опосредована осуществлением онтологической функции. Этой главной особенностью античной философии определялся и набор сквозных ее проблем, сохранявших актуальность на всем протяжении ее исторического существования. От особенностей подходов к их решению тех или иных античных философов зависела и, так сказать, конкретика проявлений в их учениях ориентаций на мировоззренческий рационализм или иррационализм. А определяющим при этом оказывалось то, какая из двух позиций – монизм или дуализм – составляла онтологическую основу их философии.

Раскрытие содержательного наполнения ситуации *доминирования рационализма* в учениях философов, для которых характерен *онтологический монизм*, и выявление органического характера взаимозависимости этих двух их особенностей – основные задачи данной статьи.

На каждом из эпохальных этапов истории философии приоритетность (в указанном только что смысле) той или иной функции философии, равно как и набор актуальных для данного конкретного этапа философских проблем, определяется спецификой содержания сформировавшегося в соответствующую эпоху мировоззрения, поскольку философия есть теория метаярвонья по отношению к мировоззрению. Создавая свои учения, философы фактически (т. е. независимо от того, насколько они отдают себе отчет в этом) решают следующие задачи: осуществляют концептуализацию содержания определенного мировоззрения, выявляют его концептуальные основания, а главное – предлагают теоретические построения, в которых содержится обоснование этих оснований (см.: [Горан, 1996; 1997; 2007б]). Таким образом, по отношению к философии мировоззрение является той «почвой», на которой при определенных условиях философия «вырастает»

* Вторая из запланированной серии статей; первую см.: [Горан, 2007а].

и которая «питает» философию, определяя направленность философских исканий и детерминируя содержание создаваемых философиями учений. А в мировоззрении основополагающую роль играют картина мира и система ценностей, в том числе ценностный статус знаний, проявляющийся в самооценке носителем мировоззрения своих познавательных возможностей и имеющих у него знаний о мире и о себе самом.

С учетом указанной специфики как мировоззрения, так и соотношения мировоззрения и философии сформулированную выше задачу целесообразно решать, сфокусировав внимание главным образом на онтологических, гносеологических и ценностных основаниях этой ситуации. При этом в центре нашего внимания будут преимущественно онтологические основания, а при обращении к основаниям гносеологическим и аксиологическим будет учитываться то, что для всей классической античной философии характерен онтологизм.

Приступая к реализации нашей задачи, следует также иметь в виду, что ситуация доминирования рационализма имела место в античной философии только на той стадии ее истории, которую уместно квалифицировать как *классическую* и которая составляет первый из *эволюционных* эпохальных этапов историко-философского процесса. В эпоху *поздней античности* ситуация совсем иная. Это уже *переломный* этап. На него приходится формирование христианской религиозной философии, которая станет монополярной в Средние века, а в античные времена сосуществовала в условиях острого противостояния как с сохраняющей свои позиции античной классической мировоззренческой и философской традицией, так и с иными продуктами мировоззренческих исканий и философского творчества этой эпохи, альтернативными и этой последней, и формирующейся христианской мировоззренческой и философской традиции. На этом переломном этапе рационализм продолжает сохранять свои позиции, но и иррационализм перестает быть только слабо представленной и неразвитой, в значительной степени заслоняемой рационализмом тенденцией, становится не только явным, открыто декларируемым, но и воинственным.

Переходным между классической и поздней стадиями античной философии является период *эллинистической* философии. На него приходится процесс формирования немаловажных предпосылок последующей позднеантичной философии, в том числе и значимых для радикального изменения ситуации в соотношении рационализма и иррационализма. Предметом нашего внимания в данной статье будет только античная философия эпохи классического древнегреческого полиса, более того, в ней – только учения, для которых характерен онтологический монизм. Рассмотрение ситуации с рационализмом и иррационализмом в дуалистических учениях этой же эпохи, а также в последующие периоды истории античной философии мы планируем осуществить в будущем, посвятив этому соответствующие статьи.

Присмотримся теперь более внимательно к главной особенности античного способа философствования – к ее онтологизму. Одно из наиболее заметных проявлений этой особенности состояло в том, что почти у всех античных философов (исключением являются только представители киренской сократической школы и скептики) отчетливо прослеживается следование общему принципу построения философских учений, или общей схеме подхода к решению актуализируемых ими проблем: концептуальную основу всего учения составляет предлагаемая онтология, из которой теоретически вытекают следствия, содержание которых и обеспечивало реализацию всех остальных функций философии.

Разумеется, онтология так именно и строилась, чтобы служить теоретическим основанием таких следствий, так что создание онтологии не было ни самоцелью, ни конечной целью философских построений. Оно было только средством обоснования остального содержания учений, теоретическим фундаментом, назначение которого, как и фундамента в любых других построениях, состояло в том, чтобы быть опорой, «несущей конструкцией» для вышестоящих «этажей» всего «здания», в случае философских построений – для «верхних этажей здания» философского учения. И для античной философии специфично как раз то, что роль такого фун-

даменту отводилась именно онтологии. В этом и состояла та особенность античного способа философствования, которая названа нами онтологизмом. Соответственно, к особенностям классического античного способа философствования, определяющим его специфику, принадлежит также *объективизм* как характеристика уже гносеологической позиции, т. е. нацеленность на получение объективно-истинных знаний о реальности и самооценка результатов своих познавательных усилий как знаний, имеющих объективное содержание. Уже одна эта особенность античного способа философствования не могла не определять доминирование мировоззренческого рационализма: признания и того, что природа реальности доступна разумному постижению, и того, что человеческий разум способен осуществить это постижение.

Более того, из всех актуальных для античной философии собственно онтологических проблем одной из наиболее значимых была *проблема «единое – многое»*. Эта проблема принадлежала не только к ключевым, но и сквозным проблемам всей античной философии: она сохраняла свою значимость, начиная с момента создания Фалесом учения о воде как *едином* материальном первоначале всего *многообразия* вещей, т. е. с момента возникновения античной философии, до ее конца. Ведь для неоплатонизма, которым завершился этап исторического существования классической собственно античной философии, эта проблема тоже одна из центральных. А при значительном количестве в античной философии подходов к этой проблеме преобладающей была монистическая тенденция. Показательно, что именно к приверженцам онтологического монизма, причем в тех его вариантах, когда монизм был не одной из тенденций наряду с другими, альтернативными монизму, тенденциями, а безраздельно осуществлял функцию концептуальной основы соответствующей онтологической позиции, принадлежали зачинатели традиции рационализма в античной философии. Это упомянутый только что Фалес и его непосредственные преемники в рамках так называемой милетской школы – Анаксимандр и Анаксимен. Все они учили, что имеется единое материальное начало всего сущего, т. е. стояли на точке зрения охарактеризованно-

го только что строгого онтологического монизма, беспримесного в том смысле, что он не содержал иных, альтернативных монизму, онтологических допущений. Вместе с тем названные милетские философы были самыми первыми мыслителями, чьими усилиями положено начало философии как именно рационального метамировоззренческого теоретизирования, т. е. первыми представителями рационализма, приверженность которому они продемонстрировали по меньшей мере фактически, не соответствующими декларациями, а содержанием своей интеллектуальной деятельности.

Оценка онтологии Фалеса как строго монистической нуждается в пояснениях в свете того обстоятельства, что, согласно античным источникам, наряду с положением о воде как материальном первоначале всех вещей он полагал космос «одушевленным и полным божественных сил» (Диоген Лаэртский, I, 27) [Фрагменты..., 1989. Фр. 11A1]. До нас дошло немало и других сообщений античных авторов, согласно которым в воззрениях Фалеса представлениям о боге и божественном принадлежало значительное место. Стобей, например, сообщает, что, согласно Фалесу, «элементарную влагу пронизывает божественная сила», причем «бог – это ум (*νοῦς*) космоса» (Мнения философов, I, 7, 11 (Стобей)) [Там же. Фр. 11A23]. Цицерон также сообщает, что Фалес «считал воду началом всего, а бога – ...умом, который все создал из воды» (Цицерон. О природе богов, I, 10, 25) [Там же]. Все подобные сообщения как будто дают основание усомниться в строго монистическом характере учения Фалеса, поскольку могут быть истолкованы как свидетельства, по меньшей мере, сочетания в его позиции стихийного материализма со столь же стихийным дуализмом материального и божественного.

На наш взгляд, серьезных оснований для такого рода сомнений нет, как нет оснований сомневаться и в том, мог ли сам Фалес прибегать к использованию слов «бог», «божественное» и т. п. Разумеется, мог. Утверждать обратное означало бы, что Фалеса следует характеризовать как *сознательного* и последовательного материалиста, в лице которого философский материализм сразу же, в момент своего

появления уже достиг той стадии не только развития, но и самосознания, которая позволила ему возвыситься до ступени материализма атеистического. Неисторичность, а следовательно, неадекватность такой оценки философской позиции Фалеса очевидна. Та степень проработки материалистической позиции, как одновременно и атеистической, которая только через полтора столетия¹ будет достигнута Демокритом, для Фалеса была еще невозможной. Вместе с тем использование античными авторами слов «божественная» и «бог» при изложении ими взглядов Фалеса не может, на наш взгляд, рассматриваться как весомый аргумент в пользу вывода, будто онтологический монизм зачинателя древнегреческой философии не был строгим, беспримесным в том смысле, что воду он *не* считал *единственным* первоначалом всего сущего и наряду с этим материальным первоначалом допускал и еще одно, а именно, ум как божественное первоначало. В пользу того, что такой вывод был бы неадекватным применительно именно к Фалесу, прямых свидетельств нет. Но сохраненное Августином изложение позиции Анаксимена (ученик ученика Фалеса) именно по вопросу о понимании соотношения онтологических статусов материального первоначала и богов может служить косвенным подтверждением того, что и для Фалеса признание существования богов еще не означало отступления от позиции строго онтологического монизма. Действительно, согласно Августину, Анаксимен «все причины вещей видел в бесконечном

воздухе, но и богов не отрицал и не замалчивал; только он полагал, что не ими сотворен воздух, но сами они возникли из воздуха» (Августин. О граде Божием, VIII, 2) [Фрагменты..., 1989. Фр. 13А10].

Вообще представление о возникновении богов после чего-то, уже существовавшего на момент их возникновения и, следовательно, не сотворенного богами, не было изобретением Анаксимена. Оно присутствует в «Теогонии» Гесиода, который прямо утверждает: «Прежде всего во вселенной Хаос зародился» (Гесиод. Теогония, 117. Пер. В. Вересаева) [Эллинские поэты, 1999. С. 31]. Существительное *τὸ χάος* однокоренное глаголу *χαίνω*, имеющему значение «раскрываться, разверзаться, зиять». Соответственно, «хаос» это «зияние», разверзшееся пустое пространство. Таким образом, имеющееся у Гесиода представление о том, что «хаос» «зародился» (*γένετο*) «прежде всего» (*πάντων πρώτιστα*), позволяет с учетом приведенного значения слова «хаос» интерпретировать это представление о «первородстве» хаоса в том смысле, что хаосу отводилась роль условия возможности не только появления, но и дальнейшего существования определенных богов, родившихся уже после того, как его появлением было обеспечено место, где они могут пребывать. Разумеется, у Гесиода зарождающееся представление о пространстве как условии возможности существования всего, чему оно предоставляет место, т. е. зародышевое представление о необходимости для обеспечения существования чего бы то ни было, в том числе и богов, некоего *субстанциального* условия возможности самого его существования, сочетается с характерным для мифологической традиции *генетическим* подходом к решению вопроса об онтологической первичности-вторичности таких мировоззренчески важнейших для того времени составляющих картины мира, как боги и место их пребывания. Действительно, онтологическая первичность-вторичность по отношению друг к другу богов и места их пребывания утверждается посредством указания на то, кто (или что) родился (или родилось) раньше-позже. Онтологически первичным признается то, что обладает превосходством первородства. В рассматриваемом случае это хаос, место пребывания всего рождающегося после него. Хотя дан-

¹ Кстати, в новоевропейской философии материалистическая ориентация тоже первоначально (Г. Галилей, Ф. Бэкон, Р. Декарт, П. Гассенди, Т. Гоббс и др.) сочеталась с приверженностью ее представителей религиозным представлениям, сначала в форме теории двойственной истины, затем в форме приверженности деизму, характеризующему, – что тоже показательно в контексте сопоставления с рассматриваемыми свидетельствами Стобея и Цицерона о воззрениях Фалеса, – как «религия разума». И тоже только через приблизительно те же полтора столетия (в лице первоначально Ж. Мелье, затем Ж. Ламетри, Д. Дидро, П. Гольбаха и К. Гельвеция) новоевропейская материалистическая философия достигла той ступени и самосознания, и бескомпромиссной последовательности, которая позволила ей принять форму атеистического материализма.

ное представление о месте это уже элемент такого подхода к построению картины мира, при котором решается вопрос о том, что составляет субстанциальное условие возможности существования мира, тем не менее этот его *субстанциальный* статус определяется *генетически* – посредством приписывания ему первородства.

Значимость для Гесиода представления о наличии места, как субстанциального условия возможности существования чего бы то ни было, подтверждается не только тем, что в «Теогонии» зарождением хаоса предваряется появление всего вообще, в том числе и богов. Показательным также представляется то, что поэт усиливает подчеркивание первостепенной значимости наличия места для всего, что существует, следующим образом характеризуя богиню Гею, первую из упомянутых им божеств, появившихся сразу же вслед за хаосом (т. е. тоже обладающую превосходством первородства по отношению ко всему, что появится после нее): «широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный» (Гесиод. Теогония, 118. Пер. В. Вересаева) [Эллинские поэты, 1999. С. 31]. По-видимому, Гесиоду показалось недостаточным оттенить значимость представления о месте для всего сущего посредством использования слова «хаос» для именованного того, что зародилось прежде всего. Он тут же продублировал подчеркивание значимости этого представления уже не посредством использования указанного имени (имени «хаос»), а дав непосредственное описание вселенской роли самой первой появившейся вслед за хаосом богини Геи словами «всеобщий приют».

Если сопоставить это своеобразное, еще отягощенное мифологическим генетизмом, представление Гесиода об онтологической вторичности богов по отношению к хаосу как субстанциальному месту для всего, с одной стороны, и отнесение Анаксименом богов к онтологически вторичным порождениям воздуха как первичной и всеобщей субстанции всего – с другой, то это сопоставление позволяет предположить, что и для Фалеса признание им существования богов не было равнозначно отказу от положения, что вода есть единственное первоначало всего сущего, т. е. не было отступлением от позиции строгого онтологического монизма.

Приведенное выше свидетельство Августина о соотношении богов и воздуха у Анаксимена показательным еще в одном отношении. Дело в том, что не только о Фалесе Цицерон засвидетельствовал признание им бога, но относительно и Анаксимена утверждал: он «полагал, что воздух – бог» (Цицерон. О природе богов, I, 10, 26) [Фрагменты..., 1989. Фр. 13A10]. Так что и приведенные выше свидетельства Стобея и Цицерона относительно представлений Фалеса о боге допустимо оценивать с учетом того принципиального уточнения для аналогичного свидетельства Цицерона о представлениях Анаксимена о боге, которое содержится в приведенном выше свидетельстве Августина об этих представлениях. А суть этой оценки состоит в том, что подобно тому, как признание существования бога Анаксименом не отменяет его приверженность онтологическому монизму, также дело может обстоять и в случае с Фалесом.

Обратимся теперь к содержательной стороне свидетельств Стобея и Цицерона относительно представлений Фалеса о боге, а именно, к тому, что бог фактически выполняет у Фалеса роль космического ума. На наш взгляд, релевантна следующая интерпретация данной особенности позиции Фалеса. Философ фактически использовал характеристику божественности как способ *придать высшую мировоззренческую значимость* тому, что он характеризовал таким своеобразным способом. Это – прием, обычный для ситуации, когда религиозные представления еще не только не подвергаются последовательному отрицанию, но, напротив, используются для придания высшей мировоззренческой значимости тому, что с этой целью и характеризуется как нечто божественное. В случае Фалеса этим «нечто» была именно разумность мироустройства. Ей Фалес и придает этим способом высшую мировоззренческую значимость.

Таким образом, придание Фалесом уму божественно-космического статуса допустимо истолковать как своеобразный способ выразить мысль о разумности всего мироустройства и тем самым фактически манифестировать то, что составляет суть мировоззренческого рационализма.

Не только милетские философы, но и последующие раннегреческие представители

онтологического монизма были одновременно и приверженцами мировоззренческого рационализма, демонстрирующими тем самым по меньшей мере их сочетаемость. Таковы Ксенофан и Парменид.

Ксенофан использует тот же прием, о котором сказано только что в связи с Фалесом. Это прием придания высшей мировоззренческой значимости определенным представлениям посредством наделения их статусом божественности. Причем статусом божественности он наделяет прежде всего главное представление, составляющее суть позиции онтологического монизма, представление обо всем сущем как о некоем единстве. Это представление он гипостазировывает, используя понятие бога. Данная особенность воззрений Ксенофана засвидетельствована многими античными авторами. Наиболее кратко и вместе с тем конкретно ее изложил Аристотель: «единое есть бог» (Аристотель. *Метафизика*, А 5. 986 b 18) [Фрагменты..., 1989. Фр. 21A30]. Эта теологизированная форма максимально заостренного выражения позиции онтологического монизма сочетается у Ксенофана с такой же формой выражения мировоззренческого рационализма: «все есть одно и это [одно] есть бог – конечный, разумный (курсив наш. – В. Г.), неизменяемый» (Псевдо-Гален. *История философии*, гл. 7) [Там же. Фр. 21A35]. Таким образом, Ксенофан, как и милетцы, наглядно демонстрирует своим учением, по меньшей мере, фактическую сочетаемость онтологического монизма и мировоззренческого рационализма.

Учение Парменида нельзя не признать показательным в плане выявления не только фактической сочетаемости названных выше философских позиций, но и органического характера их взаимосвязи. Как известно, Парменид и придал позиции онтологического монизма предельно одностороннюю форму, отвергнув реальность какой бы то ни было множественности, и провозгласил, что такое единое бытие есть нечто только умопостижимое, т. е. доступное только разуму. Действительно, Парменид утверждает: «...нет и не будет ничего, Кроме сущего [“того, что есть”]...» (Симпликий. *Коммент. к «Физике»*, 179, 29) [Там же. Фр. 28B8, строки 36–37]. Причем, по Пармениду, это «сущее» не только единственное, но и единое,

или, как выражается он сам, «единородное» [Там же. Строка 4]. Столь решительную декларацию позиции строжайшего онтологического монизма Парменид осуществляет одновременно с не менее решительным утверждением мировоззренческого рационализма: «одно и то же – мышление и то, о чем мысль, Ибо без сущего, о котором она высказана, Тебе не найти мышления...» [Там же. Строки 34–36]. Принцип еще, разумеется, не полного тождества (à la Гегель), но все же неразрывного единства мышления с бытием, поскольку утверждается, что бытие есть и единственно возможный, и единственно реальный предмет, а тем самым и подлинное содержание мышления, этот принцип выражен в приведенных строках поэмы Парменида вполне явственно, недвусмысленно и без недомолвок. Но именно этот принцип есть концентрированное (хотя и абстрактное, допускающее альтернативные варианты конкретизации: материалистический и идеалистический) выражение самой сути концептуального содержания позиции мировоззренческого рационализма.

Еще более показательной в плане не только выявления, но и осознания того, что онтологический монизм есть необходимое условие возможности мировоззренческого рационализма, представляется позиция Диогена Аполлонийского. Важная, с точки зрения темы данной статьи, информация о содержании его позиции сохранилась у Аристотеля. А именно, согласно Аристотелю, Диоген «говорит, что если бы все вещи были не из одного, то взаимное действие и страдание были бы невозможны...» (Аристотель. *О возникновении и уничтожении*, I, 6. 332 b 12) [Там же. Фр. 64A7]. А так как то «одно», из чего, по Диогену, все вещи, это воздух, то в такой своеобразной формулировке высказано (по-видимому, впервые) важнейшее положение материализма о том, что взаимодействие есть факт, удостоверяющий *материальное единство мира*. Душу Диоген тоже считал воздухом, прямо связывая с этим обладание душой познавательной способности: «поскольку она первый [элемент], из которого состоят все остальные, постольку она познает...» (Аристотель. *О душе*, А 2. 405 a 21) [Там же. Фр. 64A20]. Более того, поскольку воздух – это единое первоначально всего и воздух же составляет душу, кото-

рая как раз потому, что она есть воздух, обладает познавательной способностью, то весь воздух, а следовательно, и весь мир наделяется у него разумом, и этот вселенский разум он характеризует как божественный (см.: Цицерон. О природе богов, I, 12, 29; Мнения философов (Стобей), I, 7, 17; Августин. О граде Божьем, VIII, 2) [Там же. Фр. 64A8].

Как видим, у Диогена имеет место уже не простое сочетание онтологического монизма с мировоззренческим рационализмом, а *обоснование* второго посредством апелляции к первому, так что в его учении становится явной роль монизма как *онтологической основы* рационализма. Таким образом, имеется веское основание оценивать эту сторону учения Диогена как существенное достижение древнегреческой философской мысли. В то же время это заслуга не одного только Диогена, ибо в значительной степени она есть результат специального внимания Диогена не только к вопросу о том, каким должен мыслиться космический миропорядок, чтобы он был доступен разумному постижению, но и к вопросу о том, что обеспечивает отсутствие непреодолимых препятствий, конкретно для человеческого разума, воспользоваться тем, что миропорядок сам по себе разумен, т. е. какими должны при этом быть онтологические условия возможности взаимоотношений между человеком как разумным существом и миром. А остро актуальным этот последний вопрос стал в результате появления философских учений, онтологическая основа которых была плюралистической. Возможность вывода, что рассматриваемая сторона учения Диогена, как приверженца онтологического монизма, была его ответной реакцией на учения послеэлейских плюралистов, следует из ее сопоставления с показательным в этом плане затруднением Демокритовой атомистики.

Действительно, одним из следствий плюралистического характера атомистической онтологии Демокрита была принципиальная невозможность атомов даже касаться друг друга, а следовательно, и каким-либо образом взаимодействовать. Как засвидетельствовал Филопон, применительно к атомам Демокрит употреблял термин «касание» не в прямом смысле, так как во всех случаях атомы отделены друг от друга пустотой (см.: Филопон. Комментарий к «О возникновении и

уничтожении», 8, 1, строки 158, 26) [Лурье, 1970. Фр. № 236]. В свете этой особенности атомистики Демокрита приведенное выше в изложении Аристотеля рассуждение Диогена, «что если бы все вещи были не из одного, то взаимное действие и страдание были бы невозможны», выглядит как полемическая реакция приверженца онтологического монизма на затруднения плюралистической онтологии.

Что же касается Диогеновой характеристики разумности воздуха как божественной, то к ней в полной мере относится сказанное выше о подобной ситуации применительно к Фалесу: наряду с тем, что это показатель сохранения приверженности религиозным представлениям, это – и способ придать положению о разумности миропорядка высшую мировоззренческую значимость.

Примечательно, что онтология послеэлейских натурфилософов (Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп и Демокрит) будучи плюралистической в том смысле, что названные мыслители признавали множественность первоначал, все же была такой, что все эти первоначала мыслились как принадлежащие не какому-то запредельному, потустороннему миру, а посюсторонней природе, частью которой является и человек с его естественными познавательными способностями. Словом, это был плюрализм в рамках мировоззренческой ориентации, которая была односторонне натуралистической и, конкретно в этом отношении, *монистической*. Такой форме натуралистического монизма соответствовала приверженность создателей рассматриваемых версий онтологического плюрализма мировоззренческому рационализму. Таким образом, послеэлейскими плюралистами фактически было продемонстрировано, что не любая форма отклонения от позиции первоначальной наивной версии онтологического монизма милетцев, состоящей в признании единственности первоначала всего сущего, причем в форме определенного субстрата (вода, воздух и т. п.), влечет отказ от мировоззренческого рационализма. Так что определяющей в этом плане оказывается позиция отнюдь не по вопросу о том, признается или нет многообразие начал, но при условии, что то или иное решение этого вопроса имеет место *в рамках установки на признание единства мира* как исклю-

чительно *естественного*, природного, т. е. не содержащего *ничего сверхъестественного*. Если реализуется эта мировоззренческая установка на признание единства мира как мира природного, то сохраняется и приверженность ее носителей мировоззренческому рационализму. А эта установка есть вариант позиции, имеющей самое непосредственное отношение к решению вопроса, который в конце XIX в. выделен Ф. Энгельсом в качестве основного вопроса философии и по которому философы делятся на материалистов и идеалистов.

Список литературы

Горан В. П. Исторические формы рационализма и иррационализма в западной философии: (1) методологическое введение // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Фило-

софия. Т. 5, вып. 2. Новосибирск, 2007а. С. 110–117.

Горан В. П. Философия. Что это такое? // Философия науки. 1996. № 1(2).

Горан В. П. Философия. Что это такое? // Философия науки. 1997. № 1(3).

Горан В. П. Теоретические и методологические проблемы истории западной философии. Новосибирск, 2007б. С. 30–36.

Фрагменты ранних греческих философов / Под ред. А. В. Лебедева. М., 1989. Ч. 1.

Эллинские поэты VIII–III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. М., 1999.

Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970.

Материал поступил в редколлегию 06.11.2007