

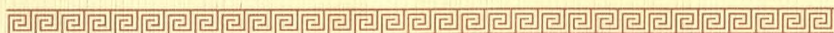


**С. П. Лебедев**

**ИСТОРИЯ  
АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ**

**(Учебное пособие)**

**Часть первая  
ФИЗИКА**





**С. П. Лебедев**

# **ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ**

**(Учебное пособие)**

**Часть первая  
ФИЗИКА**

*Издание второе,  
исправленное и дополненное*

**Санкт-Петербург  
Издательство  
Русского Христианского гуманитарного института  
2004**



Р е ц е н з е н т ы:

доктор философских наук, профессор  
*Р. В. Светлов*

доктор философских наук, доцент  
*Ю. М. Романенко*

**Лебедев С. П.**

История античной философии (Учебное пособие). Часть первая. Физика. -- СПб.: РХГИ, 2004. -- 183 с.

В книге, являющейся первой частью более обширного труда, рассмотрены основные закономерности и «механизмы» становления ранней греческой философии. Философский процесс изображен логически последовательным, связным и отражающим природу отвлеченного мышления.

Книга предназначена для философов, аспирантов, студентов и всех интересующихся историей философии.

*Книга рекомендована к публикации кафедрой онтологии  
и теории познания философского факультета  
Санкт-Петербургского государственного университета*

ISBN 5-88812-194-0



© С. П. Лебедев. 2004  
© РХГИ. 2004

## ВВЕДЕНИЕ

### 1. ПРЕДМЕТ И МЕТОД ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ

В VII—VI веках до Р. Х. в Древней Греции появилась совершенно новая и прежде неизвестная форма духовной деятельности, выразившая собственное своеобразие в имени «Философия»\*. Первоначально ее приверженцы составляли весьма узкий круг людей, заботящихся к тому же в той или иной степени о недоступности своих знаний для большинства. В дальнейшем число их возросло и философия превратилась в необходимый компонент духовной жизни не только греко-римской, но и европейской культуры вообще.

Считается, что автором нового термина был знаменитый философ и математик Пифагор.

Появление философии следует рассматривать как необходимое для духовной культуры человечества. В человеческом сознании есть идея абсолютного или, по крайней мере, того, что может быть истолковано как таковое, больше чего и существеннее чего мышление в себя вместить не может. Не всегда человек имеет ясное представление о происхождении этой идеи, не всегда знает, каким должно

---

\* Термин «философия» означает дословно «любовь к мудрости». Составляющие его элементы — «любовь» и «мудрость» — были заимствованы философией из обычного языка и не содержали в себе первоначально ничего специфически философского, но, будучи втянутыми в орбиту философского мышления, они приобрели более глубокое значение. Слово «софия» (мудрость) в дофилософской традиции означало «знание» в самом широком смысле, «умение» или, лучше сказать, «мастерство», «знание своего дела», «знание всех нюансов» и сложностей; какой-либо целесообразной деятельности — прежде всего деятельности ремесленника, земледельца, кормчего и т. п. Даже философские тексты Платона пестрят выражениями «мудрость возничего». «мудрость плотника»... Появившаяся философия использует готовое слово, но для нее «софия» означает уже не знание легкодоступных предметов, а божественное знание божественных предметов, т. е. знание первых начал и причин всего сущего и умение с ними мастерски обходиться.

быть абсолютное, а чаще даже понимает невозможность его познания, но при этом не прекращает попыток его отыскать.

С абсолютной реальностью часто связывались свойства, выражавшие как бы высшую степень совершенства, желаемые человеком, но не присущие ему, — бессмертие, могущество, всезнание и т. п. Для неустойчивого, смертного и наполненного страданиями человеческого бытия эти свойства были настоящим искушением. Никогда мысль не была равнодушной к Абсолюту, она имела в нем свою корысть и сугубо практический интерес и время от времени примеряла на себя его одежды. Где-то очень глубоко, на дне человеческой души, укоренена мечта-инстинкт приобрести абсолютные (или приближающиеся к ним) характеристики и стать «бессмертным Богом»; действие этой инстинктивной мечты заметно в любой культуре — в древней и современной, в западной и восточной, в религиозной и научно-атеистической. Различия касаются лишь формы ее проявления. Самочувствованию человека свойственно какое-то смутное ощущение своей близости и причастности в той или иной форме к абсолютному, которое, контрастируя с фактической человеческой немощью, несвободой, страданиями и смертью, порождает на своих полюсах либо чувство глубокой безысходной тоски и отчаяния, либо убежденность в своей актуальной божественности. Противоречие между потенциально желательным бытием и бытием фактическим — между жадой бессмертия и смертью, между стремлением к силе и власти и слабостью, между тягой к свободе и обреченностью и т. д., — это противоречие все время будет стимулировать и поддерживать существование знания, в том числе и философского.

Это же противоречие высвечивает и ту проблемную область, которая станет преимущественным предметом философии по ее возникновению. Предмет включает в себя прежде всего понимание самой насущной для смертно-бессмертного человека темы — отношения бессмертного и смертного, бесконечного и конечного, вечного и временного — словом, абсолютного и относительного.

Человек хочет знать, каковы причины смерти и начала рождения, можно ли вновь обрести вожделенные или утраченные совершенства и что для этого он должен предпринять. Любой ответ на эти вопросы, являющиеся аспектами отношения абсолютного и относительного, предполагает обстоятельное изучение того, что собой представляет изначальная реальность, по каким законам она живет и как порождает множество конечных предметов. Уяснением именно этих моментов и занималась философия с самого своего возникновения.

Разумеется, философия в процессе исторического развития не сохранила свой предмет в его первоначальном виде. Он менял свой облик в зависимости от того, какой аспект отношения вечного и временного был важен и интересен для человека в тот или иной

период истории. От исследования подвижных начал переходили к изучению неподвижных, от познания начал вообще обращались к анализу самого познания и т. д., но всегда за этими многообразными формами в качестве их основы стояло коренное для философии отношение абсолютного и относительного. И если вдруг абсолютное по каким-то причинам переставало интересоваться человека и он рассматривал конечные предметы сами по себе, а не через призму абсолютного, то в этом случае исследование утрачивало философский характер.

Из предмета философии, как из единого корня, вырастает вся ее проблематика и весь ее инструментарий — понятия и категории. Философские категории легко узнаются и отличаются от любых других категорий тем именно, что их происхождение и функционирование связано прежде всего с описанием способов связи бесконечного и конечного\*.

Философия есть познание мыслящее, но только к мышлению не сводящееся. Помимо последнего, оно непременно включает в себя непосредственные восприятия и оценки. Началом познания являются различные непосредственные переживания. Они могут быть чувственными (образующимися в результате воздействия на внешние органы чувств предметов физического мира), интеллектуальными (представляющими собой способность непосредственно усматривать отвлеченные, некачественные и нетелесные логические зависимости) и мистическими (необычные видения, психические и духовные переживания). Непосредственный контакт с подлежащим познанию предметом является самым предпочтительным благодаря своей достоверности и надежности. Лишь в непосредственном, личном переживании открывается человеку та или иная сфера бытия. Человек, к примеру, со слабо развитой способностью отвлеченного мышления и живущий исключительно чувственной жизнью, просто не видит, что существует отвлеченная мысль; пока человек сам не узнает, что такое любовь, вкус, цвет и т. д., любая информация об этих и подобных вещах будет для него бессодержательной и отвлеченной.

Несмотря на все достоинства личного опыта, философское познание им не удовлетворяется по многим причинам. И потому, что в непосредственном опыте человек имеет дело лишь с фрагментом реальности, лишь с конечным, тогда как Целое или Абсолютное непосредственно ему не даны; в силу этого для человека всегда остается открытой проблема того, что находится за границами непосред-

---

\* К примеру, категории качества, количества и меры, а также их связь, выраженная в законе превращения количественных изменений в качественные, в генезисе своем представляли собой те формы, с помощью которых древнегреческие физики пытались смоделировать процесс превращения единого первоначала в мир многообразных конечных предметов.

ственно воспринятого. И потому, что опыт непосредственных восприятий у разных людей (даже у одного и того же человека) разный и нуждается в сравнении и анализе. А кроме того, всегда сохраняется возможность иллюзии и самообмана. Недоверие к непосредственно данному и сомнение в его самосущности, обусловленное конфликтом между потенциальной готовностью и желанием воспринимать Целое или Абсолютное и фактической обреченностью на фрагментарность, побуждает человека заглянуть по ту сторону воспринимаемого, увидеть породившие его причины, посмотреть на часть как бы с позиции целого. Выход же за пределы непосредственного осуществляется с помощью мышления. Оно компенсирует непосредственную неданность целого его опосредованной данностью и ищет его в проявлениях. Поэтому сущность мышления состоит в том, чтобы во многом увидеть единое, свести все многообразие непосредственно воспринимаемого к единству, т. е. показать многообразное в качестве продукта чего-то одного.

Поиск одного во многом осуществляется с помощью аналитико-синтетической деятельности. Последняя состоит в мысленном расчленении чего-то непосредственно данного (или принимаемого за таковое) на составляющие его свойства и элементы, из которых выбираются и затем объединяются кажущиеся наиболее достойными целого (единого, абсолютного); от свойств, считающихся менее достойными и менее существенными, отвлекаются.

В философском познании отвлечение происходит чаще всего от чувственно воспринимаемой стороны реальности и от ее индивидуальных характеристик, считающихся случайными. тогда как общие черты, поскольку одно во множестве может обнаруживаться лишь в виде общности, напротив, удерживаются. Поэтому предмет, изображенный средствами отвлеченного мышления, выглядит часто нечувственным и невещественным, всегда — лишенным индивидуальности и безличным, обобщенным и как бы «разлитым», «растворенным» во многом, содержащим лишь устойчивые, повторяющиеся и необходимые связи. Именно такие связи, свойства и состояния отвлеченного предмета и фиксируются в философских категориях и понятиях. Степень отвлеченности того или иного понятия может быть различной, и чем она выше, тем очень часто выше значимость этого понятия для философского сознания, тем большую глубину и фундаментальность оно в нем усматривает.

Оценка продуктов деятельности отвлеченного мышления и непосредственных восприятий — самостоятельная процедура. Философское познание, всегда упорядочивающее и систематизирующее свои понятия, призванное к тому же давать человеку практические ориентиры, без оценок обойтись не может. Какое-то понятие считается более фундаментальным, а какой-то признак должен быть определен как несущественный; одна цель должна признаваться

предпочтительной, другая — малозначимой или даже вредной. Только при наличии системы таких оценок деятельность человека приобретает смысл. В оценке участвует весь прежний опыт (не только индивидуальный), само существо человека, его симпатии и антипатии, стиль мышления и его возрастные и культурно-этнические особенности, безотчетный страх (например, смерти, страданий) и надежда, сознательные установки и инстинкты и т. п. Поэтому оценки сложно поддаются анализу и часто кажутся присущими содержанию восприятий, самому по себе объекту или самому по себе мышлению.

Непосредственное переживание, оценка и мышление — таковы три элемента целостного философского познания. Объект познания дан нам сквозь призму этих элементов, и потому не только от него, но и от субъекта, от его познавательных форм и их зрелости зависит то, какие именно стороны и свойства объекта будут замечены и поняты. Если сознание не рассматривать как чистый лист бумаги, без собственной структуры и задатков, без врожденных человеку способов деятельности, которые не формируются из небытия в акте познания, а лишь своеобразно обнаруживаются в нем, то следует признать, что объект, каким он предстает в теории, представляет собой прежде всего объективацию наших познавательных способностей.

Философское сознание очень рано уяснило, что его понятия и категории являются не только способами связи всеобщего начала с его метаморфозами, но и формами мышления этой связи. И для правильного познания предмета далеко не безразлично то, как относятся друг к другу формы бытия предмета и формы нашего знания о нем. Их совпадение и однородность делают возможным познание, а осознание их существенного различия способно вызвать сомнения и породить скептицизм. Поэтому философия стремилась удерживать в сфере своего внимания два момента: и связь внутри мира вещей, и связь этого мира с нашим мышлением. Предмет философии включает в себя, таким образом, также и метод и есть по существу отношение бытия и мышления к самим себе и друг к другу.

## *2. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ*

Проблема возникновения философии предполагает выяснение по крайней мере двух моментов: во-первых, из чего как из некоторого внешнего материала возникает философия и, во-вторых, что ее непосредственно на сущностном уровне порождает, т. е. каковы начала и причины данной формы духовной деятельности.

Некоторыми аспектами этой проблемы интересовались уже античные авторы, однако их суждения имели, к сожалению, фрагмен-



тарный, несистематический характер. Самый основательный из них — Аристотель и то высказался об этом скороговоркой. Вслед за Платоном он обратил внимание на то, что непосредственным побудительным мотивом к философствованию было удивление\*. Удивляющийся и недоумевающий считает себя незнающим и стремится освободиться от незнания. Субъективное переживание удивления порождается встречей с не просто непонятным, а именно с удивительным, чудесным, с дивом. И в этом смысле любитель мифа и любитель Софии родственны, ибо и миф также создается на основе удивительного. Причем вначале удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение\*\*, а затем стали задаваться вопросом и о более, с точки зрения Аристотеля, значительном, например о смене положений небесных тел, о происхождении Вселенной. Кроме этого, Аристотель указывал еще и на достаточный уровень развития материального производства, освобождающего человека от каждодневных забот.

Какими бы интересными и глубокими ни были эти замечания, они сделаны человеком, находящимся как бы в непосредственной близости от ее «начала», и потому отражают главным образом индивидуально-внешние условия философствования. Чтобы глубинные причины возникновения философии проявились достаточно ясно, ей требовалось проделать долгую историю собственного развития, выходящую, как оказалось, далеко за пределы античной культуры. Поэтому-то античные и средневековые мыслители мало чего добавили к соображениям Аристотеля.

Наиболее основательно к изучению данного вопроса подошли в Новое и Новейшее время. Все многообразие суждений о причинах возникновения философии может быть сведено к двум направлениям. по-разному толкующим духовную жизнь человека. Одно из них

---

\* См.: *Аристотель. Метафизика*, 982 b 12. (Здесь и далее цит. по: *Аристотель. Сочинения*: В 4 т. М., 1976.)

\*\* Удивление, стимулировавшее возникновение мифов и первых философских воззрений, не следует приравнять к простому непониманию причин обычных явлений. Это изначальное удивление, возможно, было реакцией на непосредственную встречу человека с проявлением загадочных мистических, потусторонних сил (например, прорицания, телекинеза, религиозных видений и т. п.), которые и инициировали утверждение религиозного чувства и ощущение сверхъестественного. Древнегреческий термин θαυμάσιον («удивляться») произведен от θαῦμα — «чудо», «чудовище» и указывает на какую-то неожиданность, необычность, вызывающую страх и благоговейный трепет.

Русское слово «удивление» (от «диво») еще яснее указывает на божественное и потустороннее как на источник соответствующего душевного состояния и восходит к индо-европейскому предку — слову «deiuos», означающему «Бог», «небожитель» [родственные варианты: др.-инд. — «devah» (Бог), персидское — «div» (дьявол), авест. — «daevo» (демон, чудовище), лат. — «deus» (Бог) и т. д.].

духовность человека не считает чем-то самостоятельным, лишает его внутренних стимулов к развитию и собственной логики: такой «дух не имеет своей истории»\*, а является лишь отражением истории чего-то иного — материальной жизни. Здесь возникновение философии, науки и иных форм духовной деятельности, а также многоплановые перипетии и «изгибы» их сложного исторического развития оказываются обусловленными не развитием и вызревaniem духовных способностей человека, а факторами, имеющими по отношению к философии и ее предмету лишь внешнее и случайное отношение.

Классическими представителями данного направления были основоположники марксизма, а наибольшее число его приверженцев сосредоточилось в отечественной литературе. Эти исследователи основную причину возникновения философии усматривают в изменении социальных условий — в переходе от первобытно-общинного строя к рабовладельческому. Многостраничные описания особенностей отношения господина и раба, изменения характера труда, целей и стимулов производства, обострения социальных отношений и т. п. должны, по мысли авторов, подвести нас к ясному усмотрению необходимости появления философии. При этом отмечается, что если мифология представляет собой идеологию родового общества, то появление рабовладения порождает именно философию как свою идеологию. То, что новое общественное устройство с необходимостью производит и новую идеологию, очевидно, но то, что при рабовладении этой идеологией должна быть именно философия, а не та же самая мифология другого содержания — это не необходимо и не очевидно. Слишком далеко отстоят друг от друга способность отвлеченного мышления и страсть к абстракциям, с одной стороны, и каждодневные социально-бытовые заботы и проблемы — с другой, чтобы вторые без натяжки могли рассматриваться в качестве причин или даже условий первых.

Что касается той формы сознания, из которой возникает философия как из своего начала, то обычно таковой признается мифология. «Философия возникает как разрешение противоречия между мифологической картиной мира, построенной по законам воображения, и новым знанием и мышлением», — пишет А. Н. Чанышев\*\*. Это положение довольно типичное, и оно отражает фактическое состояние дел в культуре к моменту возникновения философии. Следует заметить при этом, что указанное противоречие относится вовсе не к сущностному, причинному уровню, а, наоборот, лишь к уровню обнаружения. Мифологическое сознание не могли бы поко-

---

\* См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1955. Т. 3. С. 25.

\*\* См.: Чанышев А. Н. Начало философии. М., 1982. С. 54.

лежать отдельные, в той или иной степени рационализованные положения, к примеру, математики и медицины, хотя бы в силу различных предметных областей мифологии и «научного» знания. Скепсис по отношению к мифологии вызван не этим, а прежде всего естественным развитием духовных способностей человека; противопоставление же рационального знания мифу есть лишь свидетельство и внешнее обнаружение этого духовного развития.

Впрочем, если человеческому духу отказывать в самостоятельности и рассматривать человека как духовно неизменного в его истории, то и в самом деле не останется ничего иного, как представлять культуру, являющуюся в действительности лишь объективацией потенции человека, чем-то самосушим и черпающим причины своего развития из себя самой.

Другое направление подходит к делу иначе. Оно исходит из того, что ведущую роль в развитии культуры, и в том числе в появлении философии, играют внутренние факторы, и прежде всего духовное вызревание человека. Здесь дух человека признается самостоятельным и имеющим свою историю, и эта последняя рассматривается в качестве основы истории «внешней» -- истории культуры. Человек и все происходящее в нем сознательно или бессознательно есть последняя причина того, что он сознательно или бессознательно объективирует в культуре. Внутреннее есть основание для внешнего, но не наоборот. Культура может придать духовным задаткам человека то или иное содержание, может пробудить еще дремлющие его способности, но не в ее силах создать эти самые способности. И потому ни экономическая жизнь, ни мифология, ни политическая жизнь не могут быть названы причинами философии. Скорее дело обстоит так, как заметил Гегель: «Отношение между философией и политической историей, формами государственного устройства, искусствами и религией поэтому не таково, что они являются причинами философии или что, наоборот, первая является причиной последних, а скорее они все вместе имеют один и тот же общий корень — дух времени» \*.

Эти положения являются основополагающими методологическими допущениями и в данной работе, с той только разницей, что дух здесь не сводится к мышлению, а последнее не рассматривается в качестве абсолютного.

**Причины появления философии.** Любая деятельность может начаться лишь тогда, когда для этого созреет соответствующая способность к ней. А отвлеченное мышление, на основе которого и функционирует философия, как раз и представляет собой определенную человеческую естественно-духовную спо-

---

\* См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. I. СПб., 1993. С. 111

способность, которая, подобно другим нашим силам, вызревает в нас в соответствии с нашей генетической программой.

Является простым эмпирическим фактом то обстоятельство, что разнообразные познавательные способности — ощущение, восприятие, воображение, рассудок, разум — находятся в человеке в определенной, строго упорядоченной системе, развиваются в определенной последовательности и требуют для своего вызревания некоторого времени. Каждая новая пробуждающаяся способность открывает человеку и порождает в нем новый, не переживавшийся им до сих пор аспект бытия, изменяет самого человека и его восприятие мира. Родившийся младенец «умеет» лишь ощущать и может переживать только свои собственные телесные состояния; для него на этой фазе его развития нет ни внешнего, ни внутреннего мира. Однако уже очень скоро само собой необходимо в нем обнаружится способность к восприятию, которая покажет человеку, как нечто отличное от него, внешний мир. На смену восприятию придет способность к воображению, преобразующая внешнее во внутреннее и закладывающая основу для внутреннего мира человека. Воображение снимает способность к восприятию, т. е. отрицает ее как самостоятельную форму деятельности и поднимает на более высокий уровень, где восприятие подчиняется уже не собственным законам, а законам воображения. Появление рассудка делает ребенка способным к усвоению языка (вначале пассивному, а затем и активному), после чего он оказывается в состоянии овладеть числом, а в дальнейшем и отвлеченными понятиями. Вызревание разумной способности позволяет человеку усваивать понятия предельного уровня абстрактности. Каждая последующая способность опирается на предшествующую, но заставляет ее функционировать в соответствии со своими законами и доминирует над остальными формами деятельности в течение всего периода своего развития.

Так происходит развитие духовных задатков в отдельном человеке: необходимо, само собой, последовательно. Но так же, в сущности, вызревают духовные потенции и на уровне рода, и последний в этом отношении вовсе не представляет собой что-то неизменное. Генетические программы индивидуума и всего рода подобны друг другу по виду и «набору» естественно-духовных способностей, они имеют одни и те же ступени и логику их развития. Если отдельный человек в своем индивидуальном развитии проходит определенные фазы — детство, юность, зрелость, старость и смерть, то и этнос и человечество в целом в своем многотысячелетнем развитии проходят те же или, скорее, похожие фазы. И если в индивидуальной жизни на первом этапе (детство) господствуют чувственное мышление и способность воображения, а при переходе границ зрелости проявляется разумность, то и в истории человечества (по крайней мере, в обозримом прошлом) можно различить эпоху доминирова-

ния чувственного мышления и воображения, а можно с легкостью усмотреть и такие, где царят рассудок или разум.

Историческая наука свидетельствует, что в развитии человечества были периоды полного его незнакомства с техникой и культурой письма и счета, что свидетельствует о слабости рассудочной способности и чувственно-непосредственном характере мышления. Последний доминирует во всех областях сознания, в том числе и в самых высоких, и обуславливает удовлетворение религиозных и идеологических потребностей человека мифологией, построенной с помощью воображения.

Высокая степень зрелости рассудка заявляет о себе появлением письменных источников и искусства счета. Общение с письменным словом, вырванным из контекста чувственно-конкретной ситуации, а также с числом как абстракцией от качественной определенности предметов, оказывало обратное влияние на мыслительные способности человека: совершенствовало рассудочную деятельность и делало его более восприимчивым к отвлеченному содержанию. Период рассудочной работы с письменным словом и числом довольно длителен и необходим для создания предпосылок к философствованию.

Появление философии не следовало бы связывать с экспансией рассудка за пределы частных областей (математики, медицины, исторических и историко-мифологических описаний и т. п.), в результате чего мифология якобы «перестала удовлетворять» сознание человека. Рассудок по своей природе вовсе не противоречит мифологии и может с ней вполне мирно уживаться, о чем свидетельствует многовековое мирное их соседство в иных культурах. Философия порождается отдельной (другой) способностью, и появляется она (философия) как самостоятельная форма духовной культуры лишь тогда, когда на уровне рода вызревает способность отвлеченного разумного мышления и когда человек оказывается в состоянии усмотреть тождество максимальных противоположностей и сказать: «Все есть Одно». Происходит это на изломе первого тысячелетия до Р. Х. (примерно VIII—VI вв. до Р. Х.); именно в это время в одночасье различные этносы (индусы, греки, китайцы) независимо друг от друга начали философствовать. Ее (философии) возникновение и развитие, таким образом, есть процесс естественно-исторический и индивидуально-родовой.

Зависимость индивидуума и этноса от возраста рода не означает, конечно же, что даже взрослым людям, живущим в эпоху «родового детства», будет свойственна полная инфантильность, а представления их должны быть обязательно неглубокими. Вовсе нет. Индивидуумы, и этносы могут быть разумны, мудры, могут стремиться к каким-то обобщениям и типизации, но их разумность не может выражаться иначе, нежели в чувственной форме и в виде мифологи-

ческих образов. Перешагнуть родовой предел (уровень развития родовых сил в данную эпоху) ни индивидууму, ни целому народу не под силу, они не могут ни производить, ни усваивать того, до чего еще не созрел род, например отвлеченных понятий, и окажутся такими же беспомощными по отношению к последним, каким и ребенок, не научившийся еще считать. «Отдельный человек, — подчеркивает Гегель, — может, сколько ему угодно, пыжиться, все же он не может подлинно выйти за пределы своего времени, точно так же, как он не может выскочить из кожи; ибо он принадлежит единому всеобщему духу, составляющему его субстанцию и его собственную сущность»\*.

Любая способность, если она назрела, проявляет себя как потребность и интерес, как жажда и любовь к тому, к чему она есть способность. В этом смысле отвлеченное разумное мышление не является исключением. И когда род «дорастает» до этой способности, «вдруг» то здесь, то там, независимо друг от друга и одновременно, как грибы в лесу, появляются люди, любящие мудрость и одержимые поиском причин, а с другой стороны, множатся их благодарные слушатели, и вскоре все общество оказывается охваченным стремлением порождать прекрасные речи и приобщаться к мудрости; оно превращается в общественную потребность и в моду, а со временем становится неотъемлемой нормой жизни.

Для индивидуума не всегда бывает ясна природа такого влечения, и он часто лишь констатирует ее наличие и говорит, подобно Пифагору, что философ — тот, кто просто испытывает влечение к мудрости. Когда способность вызревает и стремится к реализации, человек переживает «зуд» наподобие того, какой описывал Платон в диалоге «Федр» (250 b–d), а функционирование отвлеченного мышления видится ему важным само по себе, самоценным и совершенно бескорыстным, нужным не для чего иного, но только ради него самого (о чем и говорит Аристотель в своей «Метафизике» [кн. I, гл. 1, 980 a]) и доставляющим индивидууму прямо-таки эстетическое удовольствие.

Все сказанное, конечно, не означает, что с созреванием на уровне рода способности отвлеченного мышления все люди, все этносы должны непременно начать философствовать. Ничего подобного в реальной жизни не происходит. Само по себе понятийное мышление является для возникновения философии хотя и необходимой, но все же недостаточной причиной. Требуются еще и другие факторы, стимулирующие или же, по крайней мере, не препятствующие ее появлению.

К числу важнейших факторов, создающих благоприятные условия для процветания философии, является довольно высокий уро-

---

\* См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. С. 104 - 105.

вень благосостояния общества и развитые производительные силы. Они позволяли некоторой части населения заниматься непродуцительным трудом и при этом не умирать от голода. Не будь у общества такой возможности, философия, даже и возникнув, не смогла бы превратиться в явление массовое — в форму сознания.

Это обстоятельство не ускользнуло от внимания Аристотеля, и он отмечал, что философствовать люди начали лишь тогда, когда в наличии оказалось почти все необходимое — и то, что облегчает жизнь, и то, что доставляет удовольствия\*. Чтобы философствовать, человек должен быть освобожден от каждодневных забот о пропитании, иметь достаточно средств для существования и свободное время, что в условиях рабовладельческого общества означало — быть свободным. И первые философы были выходцами из богатых и знатных семей.

Другим, не менее важным фактором является характер государственного строя. Он должен быть достаточно свободным и терпимым к инакомыслию, каковым и была философия, противопоставившая себя традиционному мышлению. Это тем более верно, что философствование есть дело приватное и в отличие от религии опирается только на авторитет философа — частного лица. Он, правда, сам апеллирует к разуму и речи, предметам, по его представлениям, надындивидуальным и объективным, но обнаружение их содержания всецело зависит от индивидуальных способностей того или иного мыслителя. И уж от нравов народа и государственных законов будет зависеть то, насколько высоко станет оцениваться частное мнение и какова будет степень безопасности человека, дерзнувшего его высказать.

**Н а ч а л о ф и л о с о ф и и.** Духовное взросление человечества изменяет его видение мира и его самого, корректирует оценки, преобразует формы деятельности. Все это происходит как бы само собой, без специальной сознательной работы. Изменения, происходящие на этом сущностном уровне, связанные, например, с последовательным вызреванием различных сил и способностей, обнаруживаются на поверхностном уровне — на уровне культуры — чередой своеобразных духовных явлений: мифологии, поэзии, науки, философии и т. д. Исторически философия возникает тогда, когда на родовом уровне в духовной структуре человека созревает способность разумного мышления.

Разум и его «предшественник» — рассудок, набравший силу значительно раньше, являются формами мышления, а потому сущность их одна и та же: они сводят многообразное к единству. Тем не менее различие между ними есть, и весьма серьезное. Они по-разному видят свой предмет — связь множественности и единства, делают

---

\* См.: Аристотель. Метафизика, 981 а 17 и далее.

разные акценты и оценки. Рассудок, как первое отрицание чувственности, гораздо теснее связан с чувственностью, множественностью и конечным, чем разум. Рассудок не хочет и не может преодолеть множественность, она видится ему более фундаментальной, более реальной и более важной, нежели единство; последнее может мыслиться им только относительно. Рассудок смотрит на единство сквозь множественность, и потому множественность заслоняет от него единство. Мир предстает ему как бесконечное множество разнообразных, конечных, обособленных друг от друга предметов.

Разум заявляет о себе как о полной противоположности рассудку. Ему не терпится преодолеть множественность и чувственность, подняться над конечным и увидеть бесконечное. Он смотрит на многое и конечное сквозь призму единства и видит прежде всего именно единство, теряя при этом из виду множественность. Разум отвлекается от множественности, представляющейся ему нереальной и несамостоятельной, и сосредоточивается на единстве, которое только и считается им поистине сущим. Лишь достигая разумной фазы, человек может мыслить противоположности (множество) тождественными (одним).

Одним словом, в отношениях рассудка и разума все строится как бы по законам оптики. Сосредоточиваясь на том, что находится на переднем плане (чувственность, обособленность, многое), мы невольно теряем отчетливость восприятия предметов отдаленных; но стоит только изменить фокус и перенести внимание в даль (сверхчувственное, слитное, единство), как резкость и ясность оказываются присущими отдаленному плану, тогда как близкие предметы теряют свои правильные очертания, расплываются, сливаются и делаются трудноразличимыми.

Чтобы ясны были эти отвлеченные рассуждения, обратимся к конкретному материалу. В мифах, как и в философии, речь также может идти о предельных предметах, например об одном первоначале, являющемся источником всего, порождающем бесконечное множество разнообразных вещей и существ: стихии, богов, людей, животных; о взаимоотношениях этого порождающего единства с порожденным множеством и т. д. Но форма мифического рассмотрения при этом более рассудочная, нежели разумная. Миф не преодолевает множественности и считает обособленное существование порожденных отдельных предметов вполне самостоятельным и реальным. Само первоначало из чего-то единственно сущего превращается в процессе порождения мира лишь в один из ряда многих других предметов. Как сын отличается от отца и живет своей жизнью, так и порожденное в мифе считается самостоятельным по отношению к своему источнику.

Совсем иначе видит философское сознание. Здесь порожденное множество не считается самостоятельным по отношению к порож-



дающему единству, и хотя множество обособленных друг от друга и от своего начала предметов налицо, философ смотрит на него так, как будто его нет. Для него существует только одно, и, кроме одного, ничего нет. Именно так нужно понимать центральный тезис «все есть Одно». Все есть не более чем одно, оно только кажется чем-то отличным от одного, обособленным и самостоятельным, а по сути, по истине множественности нет. Возникновение обособленных предметов и возвращение их в свою основу никаких существенных изменений в последней не производит, потому вполне можно сказать, что на уровне сущности никаких рождения и гибели нет.

Такой образ мышления вполне можно считать философским, а начало философии связывать с тем воззрением, которое впервые окажется в состоянии сформулировать свое кредо в виде положения, близкого по содержанию тезису «все есть Одно».

Появление новой способности и сформировавшейся на ее базе философии стимулировало и развитие их самосознания. Надлежало решить двуединую задачу: 1) уяснить себе свою специфику, найти свой объект исследования, отличный, например, от объекта чувственного познания, определить свой собственный источник и понять ту роль, какую мышление играет в мироздании; 2) нужно было найти место разумного мышления в ряду других способностей, а соответственно осознать отношение философии к мифологии и к научному познанию, установить границы и компетенцию каждого.

Впервые в древнегреческой философии наличие и своеобразие отвлеченного мышления было усмотрено элейской школой, которая нашла его отличным и даже противоположным прежней основной познавательной способности – чувственному мышлению. Чистая логическая мысль показала себя совершенно невещественной и бестелесной, имеющей свои собственные законы (в сравнении с законами чувственно воспринимаемой реальности), строгой, последовательной и необходимой. Свообразие и достоинства отвлеченного логического мышления так поразили элейцев, что, например, Парменид связывал получение знания о нем с откровением божества и отразил это в своей поэме.

После элеатов отвлеченную мысль «видели» уже многие, и даже пытались составлять логические определения тех или иных предметов, как, например, Демокрит. Но при этом философы совершенно не понимали, что порождает в них такое мышление и к чему оно может быть приложимо. Источник мысли видели в стихиях (земле, огне, воде, воздухе), в их пропорциональном смешении друг с другом, в формах атомов и т. д. Несоответствие нетелесной отвлеченной мысли и телесного ее производителя было достаточно очевидным и не могло не смущать. Однако дело не сдвинулось с места, пока Анаксагор не предложил считать источником чистого мышления по всем параметрам соответствующий ему Ум.

Но уже и обнаружив источник мышления, не могли усмотреть его объект. Элейцы, например, логические характеристики переносили на конкретные чувственные предметы, порождая тем самым апории; Анаксагор «Ум», производящий отвлеченное мышление, тоже должен был, за неимением более достойного объекта, довольствоваться чувственными предметами. Но не усмотрев способа связи ума с веществом и не видя, откуда ум мог бы взять свое содержание, Анаксагор так и оставил его без применения. Только учение об идеях доставит уму и мышлению соответствующий их природе объект.

Едва появившись, философия (т. е. отвлеченное разумное мышление) нашла себя противоположной прежде всего мифо-религиозному сознанию как прежней форме мировоззренческого мышления. Конкуренция была обусловлена тем, что и мифология, и философия притязали высказываться об одном и том же предмете — о Боге, о Божественном, т. е. об Одном универсальном всепорождающем начале в его отношении к порожденному конечному множеству, но способы их постижения этого предмета оказались взаимоисключающими. Разум видит этот предмет иначе, чем сила воображения и рассудок (это те способности, которыми чаще всего пользуется мифология в процессе изображения своего содержания). Для него картина мира, нарисованная мифологическим сознанием, лишена реальности. Реальным в отношении Божественного ему представляется лишь то, что изображено с помощью отвлеченного мышления. В мифологическом же описании мира горнего философия усматривает грубый антропоморфизм. Последний состоял в приписывании божеству чисто человеческих характеристик, начиная от внешнего облика и кончая особенностями поведения.

Предметное сходство и методологические различия сделали мифологию и философию непримиримыми противниками. В этой борьбе, наиболее острой вначале, но постепенно теряющей свой накал, мифологическое сознание утрачивало господствующие позиции и под воздействием отвлеченной мысли превращалось в собрание аллегорий, лишь иносказательно выражающих содержание универсальной (постигаемой в мыслях) мудрости.

Осознав собственное своеобразие, разум приступил к выдавливанию также и рассудка. Иногда это принимало довольно резкие формы, как, например, у элейцев, убежденных, что поистине существует лишь Одно, а многого нет, и отрицавших на таком основании самую возможность участия рассудка в познании истины. Однако такого радикализма они и сами не выдержали и вынуждены были искать компромисс разума с рассудком.

Рассудок, конечно, не философичен и сам своими силами не способен породить философский образ мышления. Это, однако, не исключает того, что и с появлением разума и философии рассудок

продолжает активно ими пользоваться. Разум не упраздняет рассудок, а лишь теснит его, отменяет его как единственно возможную точку зрения на мир, сужает сферу его применимости, выводя из-под контроля рассудка идею одного и целого и оставляя ему многое и части.

Философия прибегает к услугам рассудка там, где она все же вынуждена исследовать проблемы возникновения и гибели отдельных вещей, их взаимосвязи друг с другом, т. е. где речь идет о множественности и об отношениях конечного к конечному. А это значит, что на долю рассудка выпадает большая часть кропотливой работы, разум же осуществляет общее руководство, определяет цели и задачи.

И последнее.

Найдена была своя предметно-методологическая ниша и для научного познания. Наука и мифология относятся к философии как бы прямо противоположным образом. По характеру мышления наука схожа с философией. Ее представления имеют довольно высокую степень отвлечения, лишены конкретных и личностных моментов, указывают на причины исследуемых явлений. Наука требует личного присутствия, доказательности, ясности и очевидности теоретических положений, отсутствия двусмысленности и аллегоричности. Предметная же область у науки существенно иная. Научное познание – чисто рассудочное и не требует участия разума, его не интересует абсолютное и его связь с конечным. Специфика научного подхода состоит в исследовании взаимосвязи конечных объектов с конечными же объектами. На переднем плане у науки стоят множественность и части, именно в них она видит причину и из них стремится вывести единство и целое как результат деятельности первых. Один и тот же объект может быть рассмотрен и наукой, и философией, но как бы с разных точек зрения: последняя будет рассматривать его сквозь призму абсолютного, всеобъемлющей целости, всеохватного единства, наука же сознательно отвлекается от абсолютного и строит модель объекта так, как если бы ничего абсолютного вообще не было.

### *3. ОСОБЕННОСТИ АНТИЧНОГО ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ*

Никогда философия не представляла собой оторванную от жизни схему, подчиняющуюся лишь отвлеченным логическим законам. Как раз наоборот: она всегда оказывалась вплетенной в ткань реальной жизни, гармонировала с ее ритмом, служила жизненным целям, всегда зависела от чаяний и верований, оценок и самооценок, традиционных предположений, характеров и т. д. человека. Вся совокупность этих жизненных факторов того или иного фило-

софствующего народа сообщает его философии неповторимые черты, «лицо», глядя в которое можно легко отличить, например, греческую философию от индийской, древнюю — от современной.

Одним из важнейших факторов, придающих национальным философиям их своеобразие, является «возраст» софствующего народа, т. е. уровень его духовного развития и самосознания. Человек представляет собой существо, в котором природное теснейшим образом переплетено с духовным, даже более того — он есть непосредственное тождество природного и духовного: духовное в нем непосредственно телесно, а телесное духовно. Однако дух не дан в человеке в готовом виде, а соотношение природного и духовного не остается в нем всегда на одном и том же уровне. И если на ранних фазах индивидуального и родового бытия человека преобладают естественные способности и формы деятельности, а дух здесь потенциален или, по крайней мере, представлен очень слабо, то на более зрелых ступенях духовное может преобладать над природным.

Степень зависимости в человеке духовного от природного и степень его самостоятельности и свободы необходимо находит выражение и в образе жизни человека, и в его самосознании, и в его теоретических построениях.

Греческий дух, как замечает Гегель, погружен в природу и находится с ней в субстанциальном единстве \*. Степень развитости греческого духа такова, что он еще не обособился от природного и не осознает себя ясно как дух, хотя и предчувствует; он не понимает своего сущностного отличия от природы и потому осознает себя в сущности своей природным существом. Он настолько еще природен, что не только не ощущает противоположности, чуждости и враждебности (как, например, индийский дух) природы по отношению к себе, а как раз наоборот — видит в ней свою основу, чувствует себя в ней вполне уютно, как в родном доме.

Не освободившийся еще от природного бытия дух и действует природно, и сущность свою воспринимает природной, и на все остальное смотрит сквозь толщу природы. Погруженность духа в природу, в значительной степени «возрастная», и обуславливает особенности древнегреческого теоретического мышления, основными из которых являются созерцательность и природность. Другие же черты, более частного характера, в значительной степени зависят от первых двух.

**Созерцательность.** Это сложный комплекс действий и предпосылочных установок, разнообразных оценок и самооценок, характеризующих отношение познающего субъекта к себе самому и к познаваемому объекту. Прежде всего созерцательность обнаруживается в том, что знание, толкуемое в качестве высшей формы тео-

---

\* См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. С. 188.

ретической и практической деятельности, определяется как видение. Знать что-либо — значит видеть это, лично присутствовать при объекте (быть при сути его), обозреть его без посредников и усматривать его сущность.

Видение имеет структуру (субъект и объект, видящего и видимое), отношение между ее элементами, их психическое переживание и оценки. Каждый элемент предстает в определенной роли, имеющим характерные черты «поведения», которые воспринимаются и бессознательно проецируются познающим с уровня психологического переживания на уровень высокой теории. Теоретические представления — гносеологические и онтологические — являются как бы слепком с психологического самочувствия субъекта и воспроизводят элементы зрительного восприятия.

Большое значение имеет то, как субъект (видящий) воспринимает себя в процессе видения. Всякий внимательно всматривающийся во что-либо человек находится как бы в состоянии оцепенения, охваченности, одержимости объектом. Он не замечает ничего иного по отношению к наблюдаемому объекту, ни самого себя. Иногда в это состояние охваченности субъект приводится самим объектом. В чистом виде это бывает в случаях проявления крайнего любопытства, глубокой заинтересованности или очарования каким-то красивым предметом, а также при крайнем удивлении и ужасе. Здесь человек только смотрит, часто даже не сопровождая видения своими размышлениями (особенно в первые мгновения). Иногда же в это состояние он приводит себя сам, отвлекаясь от всего постороннего и стараясь ограничить свою активность, дабы она не мешала восприятию. И в том и в другом случае он видит себя совершенно пассивным, открытым для предмета, впитывающим, (вос-)принимающим в себя его определения и при этом остающимся вне объекта и не сливающимся с ним.

Роль объекта созерцающему сознанию видится несколько иной. Он, с одной стороны, должен быть пределом, границей, за которую не может проникнуть взор человека (по крайней мере до тех пор, пока он занимает созерцательную позицию). Он непроницаем для видения и в силу этого всегда сохраняет дистанцию (различие) между собой и зрителем, заставляя последнего относиться к себе (объекту) исключительно внешним образом.

Но, с другой стороны, функция объекта включала в себя и необходимость исчерпывающим образом демонстрировать перед созерцающим его субъектом свою сущность, да так, чтобы она всецело выражалась в его внешности. Внутреннее объекта, его сущность должна быть непосредственно внешним, обращенным к субъекту, и, наоборот, внешнее — непосредственно сущностью, и чтобы у объекта видения не осталось бы ничего внутреннего, скрытого от созерцания. Созерцательность просто требовала, чтобы вся сущность объ-

екта, что бы ни выступало в его роли, была внешней, наглядной, видной извне. Предельный же объект, который, по мнению философствующего сознания, является началом всего остального, вообще не должен иметь ничего внутреннего, и сущностью его должна быть его внешность. А кроме того, он должен еще как-то намекать сознанию, что он есть именно последняя реальность и «за» ним нет больше ничего. Этого ожидает от объекта созерцающее сознание.

Для полноты картины остается лишь добавить, что содержание «видящего» и «видимого» изменяется, и не в последнюю очередь в связи с развитием познавательных способностей человека. Так, чувственному зрению противостоит физический объект, кажущийся сам по себе ясным и представляющий чувственному человеку единственно возможной реальностью, «за» которой и помимо которой для него ничего нет. Однако созревание способности отвлеченного мышления превращает чувственно воспринимаемую, предметную область в далеко не единственную и не столь уж ясную; за физической реальностью и сквозь нее эта способность усматривает уже другую область в качестве своего объекта — «метафизическую», отвечающую потребностям умственного видения.

Античный дух, поднявшийся лишь на ступень созерцания, воплотил все ее основные черты в своем самосознании — философии, начиная от общего характера отношения к себе и миру и кончая важнейшими понятиями и терминологией. Греческое созерцающее сознание отличается не критичностью к себе и к объекту. Оно относится к миру (объекту), каким он ему видится (т. е. непосредственно воспринимается чувственностью и интеллектом), как к данному (существующему самостоятельно, независимо от деятельности субъекта) и как к сущности (где внешнее и видимое в конечном счете и есть сущность). Субъект кажется себе пассивным, всецело зависимым (и в плане бытия, и в плане познания) от объекта, несущественным и бессильным по отношению к нему. Объект же, напротив, рисуется наблюдателю первичным, самосущим, незыблемым, непременно предшествующим любым субъективным формам бытия.

Видение между тем только кажется пассивным, в действительности — это активная деятельность реконструирования, воссоздания объекта. Познающий субъект переносит на объект свои состояния, приписывает ему форму своей деятельности, проецирует на него условия своего восприятия и не замечает этого, считая их характеристиками самого объекта. Примеров подобного рода переноса достаточно много, начиная от трактовки элементов (часто в качестве таковых фигурируют светлое и темное, теплое и холодное, сухое и влажное, которые представляют собой проекцию ощущений, а не физическую суть) и кончая созданием геоцентрической и сферической картины космоса. (Последняя представляла собой лишь переведенные в теоретическую форму непосредственные восприятия

неподвижности наблюдателя и видимого движения неба. Вращение Земли казалось вращением звезд, видимость — сущностью.) Созерцательно действующее сознание гипостазировало видимую картину мира, видимость превращает в сущность. Созерцательная теория имеет дело не с сущностью, а с видимостью, и вся ее теоретичность состоит в том, чтобы придать содержанию видимости отвлеченную форму.

Следы оптического отношения к миру запечатлены в основных философских понятиях.

Классическим и, с теоретической точки зрения, отточенным выражением этого отношения можно считать платоновское учение об идеях и уме. Идеи здесь фокусируют в себе функции объекта, являются как бы объектом по преимуществу, абстракцией объекта: в них ничего, кроме объектности в вышеописанном смысле, нет, они лишены чего-либо внутреннего, лишены внутренней жизни, вся их суть в их внешности, хотя эта внешность и невещественна. Почти все их значение состоит только в том, чтобы предстоять уму и быть им видимым и придавать вид чувственно видимым вещам. Да и сам термин «идея» указывает на существенность для объекта отношения к созерцанию и переводится как «вид», «внешний вид», «наружность», «то, что видится».

Что же касается ума, то он, в первую очередь, является органом зрения, только не чувственным, а таким, который специально приспособлен для видения сверхчувственной реальности (идеи). Само же слово *νοος* (ум) послужило основанием для глагола *νοεω*, одно из существенных значений которого — «видеть».

Платоновское «знание» есть просто смотрение на идею. Его «эпистеме» (знание), означающее высшую форму познания, переводится буквально как «стояние при», «возле», «перед вещью».

Нужно заметить, что Платон совсем не одинок в увязывании знания и зрения, и очень многие так или иначе касались этой темы. К примеру, для Гераклита, отдающего предпочтение лишь тому, что можно видеть и слышать, «глаза — более точные свидетели, чем уши»\*, а для атомиста Демокрита существеннейшей характеристикой атома является внешний вид, наружные его очертания, которые он, кстати, тоже называл идеей.

Не только теоретическое, но и практическое сознание пропитано созерцательностью. И здесь человек видит себя существом пассивным по отношению к объективному миропорядку. Он не ощущает себя духом, не усматривает в себе никакой духовной (творческой) силы, никакого дерзания, в нем даже намек нет на желание преобразовать объективную реальность в своих интересах. Он кажется себе немощным и ущербным по отношению к громаде объективного

---

\* См.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С. 191.

бытия. Дерзость античного духа ограничивалась желанием лишь приспособиться к объекту.

Созерцание — свою духовную сущность и основу отношения к миру и себе — античное философское сознание рассматривало в качестве высшей формы практической и теоретической деятельности. Созерцание для него есть та точка, в которой практическое и теоретическое отношение сходятся и утрачивают свои различия. Созерцательность считалась самой желанной и самой почетной деятельностью, с ней ассоциировались беззаботность, безмятежность, минимум потребностей, автономность (ибо объект всегда «под рукой»). Некоторые из философов только созерцание считали достойной богов деятельностью. Очень часто именно в созерцании философы усматривали свое единственное предназначение, смысл своего существования и высшую ступень счастья\*. По-видимому, первым эту общую для всех греков глубинную симпатию к созерцательности в виде осознанной программы философского поиска сформулировал Пифагор. В разговоре с Леонтом, флиунтским тираном, он уподобил жизнь игрищам и пояснил, что иные приходят на них состязаться, иные — торговать, а самые счастливые — смотреть\*\*. Анаксагор же от жизни вообще ничего не хотел, кроме созерцания, и на вопрос, для чего он родился, ответил: «Для созерцания Солнца, Луны и звезд»\*\*\*.

Эстетизм. Созерцание — деятельность, следовательно, должно быть на что-то направлено как к своей цели, чем-то оно должно быть схвачено, одержимо. Речь идет не о каком-то конкретном объекте, а о присущем бытию в целом качестве, благодаря которому сознание к нему и приковывается. Этой очаровывающей, магически действующей на сознание человека характеристикой бытия являлась красота. Об эстетической сущности древнегреческой созерцательности в исследовательской литературе говорилось уже неоднократно, поэтому здесь целесообразно лишь указать на данный признак.

Греки любили и даже боготворили красоту, искали ее везде и из созерцания чего угодно стремились извлечь эстетическое удоволь-

---

\* Полной противоположностью созерцающей античности стала новоевропейская культура. Древнюю созерцательность и пассивность по отношению к природе она рассматривала как серьезный недостаток. Никакой робости или восторга перед природой она не испытывала, и гигантом последняя (природа) новому сознанию уже не казалась... Не созерцать, а переделывать природу и космос в своих интересах составляет цель новоевропейской науки и философии. Самодостаточная созерцательность вытесняется стремлением к силе и господству.

\*\* См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 334.

\*\*\* См.: Фрагменты... С. 512, п. 29, 30.



ствие. Красота мыслилась как форма истины и блага, и вне ее последние не могли бы существовать. Вопрос о том, для чего нужна красота или благодаря чему она восхищает человека, древнему греку показался бы бессмысленным или мало продуманным. Красота нужна сама по себе и восхищает человека благодаря себе самой; она всему придает смысл, все наделяет значением и как таковая является последней инстанцией. А потому и стремление к прекрасному выглядит всеобщим, ничем другим не обусловленным и бескорыстным.

Созерцательно-эстетический момент в древнегреческой культуре столь силен, что пронизывает все отрасли философского знания. Красота не просто свойство универсума, но даже составляет его сущность\*; она — цель и стимул познавательной, воспитательной и любой другой деятельности.

Объектность, вещьность. Взор свой человек может обратить к различным предметным областям. Одно сознание в силу множества факторов в большей степени предрасположено углубиться в созерцание внешнего мира (экстравертированность), а иное склонно сосредоточиться на жизни внутренней, психической (интровертированность). Такая разнонаправленность в союзе с одержимостью созерцающего сознания объектом и внушением ему последним своих «поведенческих стереотипов» оказывает весьма существенное влияние и на формирование характера теоретического мышления. Общая экстравертированность сознания, а следовательно одержимость внешним миром, может быть причиной того, что и внутренний мир человека будет пониматься по аналогии с внешним; и наоборот, интровертированность может незаметно принудить теоретика внешний мир моделировать по законам внутреннего. Поэтому-то и важно для характеристики философского мышления указать на то, чем оно одержимо.

Античное сознание экстравертировано, схвачено внешней по отношению к субъекту стороной бытия, и потому его своеобразной чертой была объектность (вещность, физичность). Под объектом здесь понимается не только то, на что может взирать субъект по своему произволу, независимо от содержания созерцаемого: ведь он может взирать на себя, на другого человека, на животное, на звездное небо, камень и т. д. Все перечисленное очень существенно отличается друг от друга, но в рамках лишь гносеологического противопоставления субъекта и объекта утрачивает свое значение. Но субъект и объект являются одновременно и онтологическими категориями, а поэтому они имеют определенное онтологическое содержание. С этой точки зрения, содержание объекта строго противополо-

---

\* Далеко не случайно космог греки называли именно космосом (κόσμος — украшения, ряд).

ложно содержанию субъекта, он есть то, что не есть субъект, или, иначе, объект есть то, что есть не-субъект. В этом онтологическом смысле объект является объектом не в отношении к субъекту, а как бы сам по себе.

Объект лишен рефлексивной способности, не может воспринимать себя самого (и потому вообще не в состоянии воспринимать что-либо) и каким-нибудь образом к себе самому относиться (поскольку в нем нет того «себя», к которому могло бы возникнуть отношение); в нем нет такого «центра», в котором его бытие существовало бы для него самого. Он не имеет ничего внутреннего, он внешен не только по отношению к субъекту, но и по отношению, условно говоря, к себе. Поэтому-то объект подлинно внутренней активности не имеет и является следствием исключительно внешних воздействий.

В указанном смысле понятие «объект» синонимично понятию «вещь» и означает бездушную, неживую реальность.

Для субъекта, напротив, сущностной является рефлексивная форма бытия. Он — воспринимающая и самовоспринимающая реальность, тот центр, быть для которого означает быть для себя самого. Любое его состояние — страдание, боль, наслаждение, восприятие чего-либо и т. д. — является таковым для него самого. Сфера субъективности — это то, что и как переживается субъектом («Я»), и между нею и физическим, к примеру, бытием имеется различие столь существенное, что не представляется возможным свести одно к другому. Механическое взаимодействие моего тела с каким-либо предметом я воспринимаю как боль, воздействие огня на мое тело — как жжение, а мельчайших квантов энергии на сетчатку глаза — как свет... Но ощущение света не имеет ничего общего с физическими квантами, а ощущение жжения — с физико-химической природой огня, равно как и ощущение сладкого непохоже на химическое строение употребляемого в пищу продукта, а психическое «вещество» (как бы материал наших представлений: то, из чего «сделаны» наши мысленные образы) совсем непохоже на физическое вещество, ибо первое не состоит из микрочастиц, молекул, клеток мозга, не есть «тонкое тело» и с физической точки зрения вообще бестелесно и невещественно.

Вот этой-то специфики и самостоятельности субъектной (психической) формы бытия по отношению к объектной (физической или метафизической) античное сознание и не улавливало. Само сознание, как это бывает с человеком в молодые годы, оказалось для себя совершенно прозрачным и незаметным; созерцающий субъект, «зритель», и его внутренняя жизнь остались вне поля зрения собственного созерцания. «Зритель» не видит себя, будучи всецело захваченным содержанием того, что противостоит ему в качестве объекта созерцания. Его взор беспрепятственно проходит психическое

и останавливается лишь перед кажущимся непреодолимым и непроницаемым вещно-физическим, объектным бытием.

Античное созерцание было прежде всего созерцанием физического тела, и это неоднократно отмечалось в литературе. Оно было таким, что могло изъясняться по преимуществу вещно, изображать и понимать лишь физические тела и то, что с ними связано. Тело, его свойства и форма казались древнему греку вещами, самими по себе ясными и очевидными, и при необходимости объяснить что-либо сложное и неясное апеллировали, как правило, к «простым» физическим телам и их элементам. Даже мир бестелесных идей обретает осмысленность свою только в связи с миром вещно-физическим, а идеи являются способами существования физических тел и формами восприятия их отвлеченным мышлением.

Всего более объективность, вещьность античного мышления обнаруживались именно в тех областях, к которым они менее всего подходили, — при описании процессов психического и биологического характера. Древнегреческая литература не испытывала никакого интереса к внутренней жизни человека. Ее внимание было приковано к внешней, событийной стороне человеческого существования — к перипетиям тела и ко всему тому, к чему могут быть приложимы объектно-вещные мерки. Философское сознание в этом смысле мало чем отличалось от обыденного и везде обращало внимание лишь на физические тела или свойства этих тел (геометрические, механические и т. п.). Даже когда сознание вырывалось из объятий вещно-физического мира и погружалось в себя, рассматривая свое собственное содержание — представления, переживания, образы, чувства и т. п., — оно и здесь ничего не находило, кроме... вещно-физического мира — разнообразных стихий (огня, воздуха, воды и земли), их смешения (гармонии), геометрических элементов либо каких-нибудь шарообразных атомов. Убежденность, что психическое есть лишь функция вещно-физического (субъектное — объектного), имела силу и прочность предрассудка, поэтому никогда серьезно критике не подвергалась и не пересматривалась.

Общая экстравертированность этого сознания обуславливала и внешние формы наблюдения за душой: ее проявления философ стремился усмотреть не в себе самом, а в ином физическом теле, т. е. извне. Поэтому сущностной характеристикой души считались не ее рефлексивность и внутренняя жизнь, а прежде всего способность приходить в движение самой и приводить в движение тело-оболочку. Эта, видимая извне, наружная сторона души, в отличие от первой, довольно легко моделировалась с помощью механических (вещно-физических) средств. В результате теоретическое мышление порождало лишь макеты, механические игрушки, которые так же походили на психическое, как каменное изваяние — на живого человека. Не должно вводить в заблуждение и легендарное пригла-

шение познать самого себя. На деле оно оказывалось не чем иным, как отысканием в себе объектного бытия.

Отождествив внутреннее с внешним, субъект - с тем, что видится извне («себя» — с огнем, воздухом, атомами, гармонией или просто с видимым физическим телом \*), античная созерцательность создала грандиозную, совершенно бессубъектную картину мира. В ней перемещались безликие стихии и никому не принадлежащие функции и способности; было видение, объект видения, даже способность видения, но не нашлось места для видящего, было мышление, но не было мыслящего, была любовь, но не было любящего, и т. д. Мироздание запечатлено в теоретических конструкциях именно таким, каким оно только и может предстать перед экстравертированной созерцательностью — объектом и вещью, лишь физическим универсальным телом, колоссальной скульптурной композицией, хотя и повторяющей в мельчайших подробностях жизнь, но не живой.

Мысля исключительно объектно и вещно, греки существенно отличались от выразителей последующей христианской и современной им индийской религиозно-философской культуры. В противоположность греческой, например, индийская традиция стремилась реализовать принцип субъектности, хотя о субъектности здесь можно говорить с изрядной долей условности. Такая оговорка необходима, поскольку лишенный какой бы то ни было интимности субъект является таковым только по названию и мало чем отличается от объекта. И тем не менее очевидным фактом является то, что индийская мысль отдает предпочтение психической, внутренней жизни человека и именно последнюю полагает в основу осмысления и теоретического построения мира внешнего, физического. Глубинное мироощущение индуса было таковым, что вся внешняя реальность в сущности своей считалась состоянием субъекта, как бы он ни трактовался, и ничего, кроме этой субъектности, просто нет. Внешний мир не обладает самостоятельностью, а потому и не является объектом в полном смысле слова.

О сказанном свидетельствует и терминология, которая в индийской традиции психологична и субъектна, и даже та, с помощью которой описываются характеристики внешнего мира. Этот последний, например, называется у них не «космосом» или как-нибудь в том же духе, как у древних греков, а «майей» — «иллюзией», т. е. чисто субъективным состоянием. К иллюзиям же любого рода и значимости человек испытывает мало почтения, пренебрегает ими и

---

\* Весьма обычным для греков можно считать выражение типа: «Клеоген, сын Андроника... продал мужское тело по имени Димитрий, родом из Лаодикии...» Надпись II в. до Р. Х. найдена в Халее (Античный способ производства в источниках. М., 1933. № 78; цит. по: Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985. С. 8).

стремится поскорее их преодолеть. И индусы, в отличие от греков, не видят красоты мира, не восхищаются его гармонией и пропорциями, и никто из них (имеется в виду главным образом философствующая публика) не пожелал бы родиться только для того, чтобы созерцать вечернее небо.

**П р и р о д н о с т ь.** Любое мышление строится на основе каких-либо предпосылок, которые кажутся ему очевидными и убедительными, разумными и удовлетворяющими его потребности. Очевидность и удовлетворительность этих посылок зависит от многих факторов, но прежде всего от уровня духовной зрелости человека, и то, что очевидно для юноши, совсем не очевидно для зрелого мужа. Для античного сознания, по указанному уже причинам (см. с. 19) очевидной, привычной (созерцательность ведь не склонна не удовлетворяться увиденным, она глубоко впитывает все до мелочей, считает увиденное неизблемым и в лучшем случае надеется приспособиться и привыкнуть к воспринятому миропорядку) и, главное, вполне удовлетворяющей его духовные потребности была именно природная форма бытия. Природа служила для него единственным действительным предметом исследования, и, в строгом смысле слова, за ее пределы это мышление не выходило ни в начале своего философского пути, ни в его конце.

Природный характер мышления состоял, однако, не только в том, что, кроме природы, оно ничего иного не желало изучать и не изучало, а еще и в том, что иначе чем по аналогии с природой действовать не умело и потому абсолютизировало последнюю и распространяло ее характеристики на иные формы бытия (Абсолют, дух). Именно природа, очаровывающая величием, красотой и слаженностью, была той областью, из которой черпались представления об идеалах и совершенстве, с которой сравнивалась и которой уподоблялась духовная жизнь и которая поставляла основные образцы моделирования универсума.

Центральным пунктом такого мышления было представление об Универсальном целом как о гигантском природном организме, колоссальном животном в полном и собственном смысле слова. Именно органическая форма из всех наблюдаемых в природе считалась наиболее совершенной и достойной для универсума. Организм видится вполне автономным в своем существовании, в самом себе имеющим силы для саморазвития, в себе содержащим свои начала и причины и являющимся целью самого себя. И если организм отдельного животного все же нуждается в некоторых условиях (среде), то универсальный организм и условия свои содержит в себе самом.

Как и любой другой, универсальный организм целесообразен, в нем все подчинено интересам целого, и каждая его часть выполняет строго определенную функцию для достижения всеобщей цели, хотя

она может казаться эмансипированной от целого, живущей лишь своей собственной жизнью и преследующей лишь свои частные интересы. (Как и в реальном организме может существовать множество микроорганизмов, так и человек и все прочие живые существа могут быть представлены как «микроорганизмы» в организме Универсального целого.) Любая часть в составе целого лишена самостоятельности и живет лишь до тех пор, пока живет целое, и не своей жизнью, а жизнью целого. Смысл каждого частного существования состоит в том, чтобы как можно лучше выполнять свое предназначение в рамках целого. И если каждая вещь занимает свое строго определенное место и выполняет функции в соответствии с природой и задачами целого, а это последнее пронизано порядком и гармонией, то такое бытие называется космосом.

Сущность целого проявляется по отношению к частям в виде единства, незаметного снаружи, но как бы растворенного во всем множестве отдельных существ и предметов и пронизывающего каждую, даже незначительную, деталь космоса. Эта единая космическая энергия (иногда отождествляемая с какой-либо стихией, например с огнем, иногда фигурирующая в виде мировой души), связывающая многообразие существ в одно универсальное целое, содержит в себе всю родовую информацию о конкретных предметах и на ее основе управляет их рождением, гибелью и координирует их взаимодействие. Она действует хотя и бессознательно, но безошибочно, с математической точностью, как-то умно и планомерно, исподволь и без насилия, но никто из частных существ не может ей противиться.

На поверхности явлений (т. е. когда «фокус» видения устанавливается на частное бытие) всеобщее родовое единство не бросается в глаза, и на передний план выдвигается лишь обособленность и мнимая самостоятельность частей. Прежде всего это касается человека, который в своем сознании, где он сам хозяин, может ставить цели, противные универсальному миропорядку, а потому бессмысленные и вредные. Философское мышление и некоторые религиозные практики реагировали на эту мнимую самоценность частного существования весьма болезненно и потому усматривали в отдельности и обособленности как таковых причины несовершенства, незнания, зла, страдания и смерти. Многие считали необходимым и достойным для себя двигаться в поисках совершенства и бессмертия не «вверх», к духу, а как бы «вниз», к природным основам реальности. Слиться с единым родовым (порождающим) началом всего, с всеобщим родом, почувствовать свое родство и единство со всем сущим (понимать язык животных и чувствовать с ними единство), потерять свою индивидуальность и обособленность — вот что кажется им истиной человеческого бытия. Эти состояния и переживания достигались в мистериях, которые пробуждали в человеке бессознательные природные силы и погружали его дух в реальную единую

природную стихию, в Природную душу, в родовую жизнь всего сущего\*.

Органическая сущность космоса обусловила подчинение его ритмам и необходимости живого бытия. Любой живой организм (и космос в том числе) проходит фазы рождения, созревания и гибели, являющейся, впрочем, для Целого лишь иной формой жизни и заготовкой «семян» для следующего рождения. Движение от одного цикла к другому вечно и осуществляется по кругу или по спирали. Непременным атрибутом космической модели была также загадочная необходимость, повелевающая целым и принуждающая его переходить из одного состояния в другое. Эта необходимость есть на деле своеобразный генетический код космоса как самостоятельного живого существа.

Подобие между космосом и животным, являющимся как бы микрокосмом, предопределяет и поиск начал самого космоса, причин и «механизма» его появления, гибели и т. п. Между микрокосмом и космосом существует внутренняя, генетическая связь, следовательно, начала и причины у них должны быть одни и те же в сущности, хотя они и могут различаться по виду. Каковы они у отдельных живых существ, таковы они и у космоса в целом. И подтверждает это философский язык греков, который наполнен терминологией, имеющей скорее биологическое значение. Сплошь и рядом можно встретить рассуждения о мужском и женском началах (эти свойства приписывались даже геометрическим и арифметическим элементам), о космической сперме, имеющей вид влаги, о рождении и т. п.

В сравнении с природной формой бытия духовность человека (фактически еще слабо развитая и плохо себя сознающая) казалась ему жалкой и несовершенной, всего лишь плохим подобием природы. А собственно духовные характеристики — творчество, произвольность, сознательность — представлялись древнему греку наиболее слабыми человеческими чертами. Творческая деятельность расценивалась им как только искусство, только подражание природе, причем несовершенное, а сознательность и произвольность ассоциировались не столько со свободой и могуществом, сколько с невежеством, малой разумностью и обилием ошибок. По всем параметрам самостоятельная человеческая деятельность выглядела ущербно в сравнении с самостоятельностью природы. Человек сознает себя в сущности своей существом животным («политическим животным», по Аристотелю) и свою духовную деятельность рассматривает зача-

---

\* Часто сама терминология указывала на цель духовных стремлений. К примеру, слова *δρυία* (тайнства, особенно Деметры и Вакха), *δρυισμός* (тайнственное богослужение, посвященное Вакху) производны от *δρύω*, означающего «изобиловать соками», «созревать» (о плодах), «пылать страстью» и свидетельствующего об охваченности всеобщей родовой силой.

стю как лишний и вредный придаток к природному. А философы-максималисты призывали отказаться от всего «искусственного» (т. е. человеческого) и привести свою жизнь в соответствие лишь с необходимым по природе.

Следует обозначить еще ряд моментов, определяющих характер античного философского мышления. Они довольно тесно связаны друг с другом и с уже описанными особенностями созерцательности, касаются же не столько глубинных интуиции и фундаментальных установок, сколько средств их реализации.

**Р е д у к ц и о н и з м.** Прежде всего речь идет о редукционизме. В самом широком смысле слова он представляет собой определенный способ деятельности мышления, сущность которого состоит в сведении сложного к простому, в допущении, что целое может быть равно сумме составляющих его частей. К этому методу прибегают обычно тогда, когда прямое решение какой-либо сложной задачи оказывается невозможным. В этом случае последнюю разбивают на несколько простых и полагают, что их решения подготавливают или даже дают решение основной задачи.

Одной из основных, как бы интегральной и самой сложной для греческого мышления была задача понять жизнь и живое (не важно, идет ли речь об отдельном живом существе или о космосе в целом) как некую цельность, так, как она дана в непосредственном созерцании. Знать (понимать) для грека означает знание начал и причин, благодаря которым живое (космос или отдельная особь) существует — рождается, созревает и умирает, а также «механизм» их взаимодействия. Но ни начала и причины, ни тем более «механизм» рождения не открыты мышлению изначально, и их надлежит еще отыскать, выйдя за пределы непосредственного восприятия, а делается это с помощью анализа.

Как уже отмечалось, аналитическая деятельность представляет собой мысленное разложение целого на простейшие элементы; ее сменяет синтезирование, производящее объединение полученных элементов на основе тех из них, которые были признаны сознанием существенными для исследуемого предмета. В полученном теоретическом (мысленном) целом скрытые прежде сущностные моменты должны быть доступны непосредственному умственному созерцанию. По крайней мере, это предполагается. Предполагается также и то, что логика теоретического мышления (аналитико-синтетическая), т. е. мысленного построения целого из аналитически добытых элементов, совпадает с логикой реально существующего предмета.

В своей аналитико-синтетической деятельности мышление старается следовать за синтезом и анализом, реально производимыми самой природой: рождение той или иной природной вещи походит на ее синтезирование, а гибель есть реальный ее анализ. Но следовать по пятам за природой мышлению не удается, поскольку его



логика не совпадает с логикой природы. В отличие от природы, идущей как бы от синтеза (рождения) к анализу (гибели), мышление движется в обратном направлении — от анализа к синтезу. Оно вообще есть способность ретроспективного действия, которое тем точнее выскажется о предмете и его начале, чем ближе этот предмет к своей зрелости или завершению. Мышление начинает более или менее ясно «видеть» предмет только тогда, когда он в своем развитии прошел уже известное множество фаз и пору зрелости миновал, осуществив во всей полноте свою генетическую программу и реализовав то, на что вообще был способен. Зрелость предмета делает доступной даже для чувственного наблюдения его сущность, проявляющуюся как в его внешности, так и в действиях и способностях. На ранних же стадиях сущность еще не обнаружилась, содержится в предмете лишь потенциально, а потому и недоступна наблюдению. Мышление совершенно бессильно высказать что-либо о начальных фазах развития предмета и о его сущности, если при этом оно ничего не знает о его результате.

Завершение жизни предмета является, таким образом, началом жизни мышления, мысленного его (предмета) воспроизводства. Исходной точкой для понимания всего процесса становления предмета, как бы ключом к нему, оказывается именно результат, именно то, чем предмет в конечном счете стал. Созерцательно мыслящее сознание, видимо, не имеет иного пути уразуметь причины, сущность предмета, кроме перенесения того, что наблюдается в конечном пункте, на пункт исходный. Такой метод не содержит в себе ничего порочного и покоится на факте, что природное бытие движется по кругу, в котором начало и конец совпадают, что сущность зародыша состоит лишь в том, чтобы развиться в зрелую особь и произвести потомство в соответствии со своим родом. Проблема заключается в том, чтобы правильно определить «результат», и если он будет установлен неверно, то и вся теория данного предмета примет искаженный вид.

Зримое возникновение природной вещи — это ее рождение, а зримое исчезновение — смерть. Начала, причины и внутренний процесс формирования зародыша скрыты от наблюдения, зато смерть и ее следствие — разложение — кажутся вполне понятными и доступными даже чувственному восприятию. И если допустить, что рождению противоположна смерть, что они однородные и однопорядковые по своему статусу процессы, отличающиеся лишь своей направленностью (смерть кажется разложением того, что было сложено при рождении), то тогда можно предположить, что рождение есть смерть наоборот.

С очевидностью смерть обнаруживает только то, что некогда своеобразное целое — живое существо — теряет свою цельность и качественную определенность и разлагается на, как правило, четыре

стихии — влагу, теплоту, воздух и землю. Логика принятых выше допущений подталкивает к выводу, что рождение как процесс, обратный смерти, есть сложение стихий. Эта мысль признавалась столь естественной, что даже такой осторожный и вдумчивый диалектик, как Аристотель, уверял, что любая вещь, в сущности, есть то, на что она разлагается\*. В природе, согласно такому взгляду, дело обстоит так же или почти так же, как в детском конструкторе либо же в деятельности ремесленника, где исходные для сборки чего-либо детали и результат полной разборки абсолютно одно и то же.

Найдя кажущиеся простейшими, ни на что более не разложимыми элементы (стихии), мышление отправляется в обратный путь: оно должно реконструировать весь процесс развития вещи от начала и до конца, не теряя при этом из виду найденных элементов; оно стремится сделать наглядным весь скрытый процесс рождения, роста и т. д. и описать его так, чтобы он имел вид продукта взаимодействия не потерявших своей специфики элементов. Само же античное теоретическое синтезирование вещей из полученных элементов (т. е. моделирование процесса их рождения) существенно ориентировалось на практическую, «ручную» деятельность, на «ручное» мышление и уподобляло вольно или невольно естественный процесс рождения вещей искусственному созданию их рукой человека. Воспроизведение в теории норм предметно-практической деятельности составляло своеобразную черту античного мышления, которая вполне может быть названа техницизмом.

**Техницизм.** Весь строй античной созерцательности — общая духовная экстравертированность, направленность на объектно-вещную сторону бытия — предопределил в известной мере то, что в своей реконструкции начальной и последующих фаз существования вещей теоретическое мышление ориентировалось именно на практическую деятельность, тоже направленную на внешнее, физическое и производящую одни только бездушные объекты. Теория заимствует элементы, логику и характеристики практической деятельности, впитывает в себя ее нормы и предъявляемые к ней требования. В ручной деятельности с веществом высокая теория находит свое подтверждение и оправдание.

Знать для грека — значит уметь построить (хотя бы мысленно) объект, умозрительно пронаблюдать этапы и обязательно — механизм становления вещи. Ему недостаточно было знать, например, что из семени вырастает животное; нужно было еще уяснить, как и почему это происходит, как должно быть устроено семя и что ему надлежит в себе содержать, чтобы быть в состоянии порождать то, что оно порождает. Сам термин «софия» сугубо техничен, и в дофилософской традиции он понимался как умение выполнить какое-

\* См.. Аристотель. Физика. Г 5. 204 b 32-34.

либо дело в совершенстве, имея при этом ясное сознание о всех его нюансах и тонкостях. Причем имелась в виду деятельность совсем не теоретическая, а вполне «ручная», чувственно-конкретная. Уже то, что философия выбрала именно этот термин для обозначения высшей, даже божественной формы деятельности, говорит о многом, прежде всего о том, что естественные процессы (главным образом — рождение) и процессы построения чего-либо в человеческой практической деятельности и мышлении, а также их логики, бессознательно приравнивались друг к другу; и потому весьма часто греки логику своей деятельности при построении того или иного объекта (например, геометрического) отождествляли с логикой появления самого физического предмета. Такое положение дел сохранялось даже тогда, когда сознание восставало против всего искусственного, видя в нем лишь уподобление природе как оригиналу.

Образ мастера, ремесленника далеко не случаен в древнегреческой философии. Особенно широко его стали использовать тогда, когда окончательно сложилось учение об уме.

Апелляция Аристотеля к деятельности ремесленника происходит значительно чаще, чем нужно было бы в целях чисто иллюстративных; платоновский создатель космоса прямо назван ремесленником (демиургом), а элементы мира напоминают элементы ремесленной деятельности: есть здесь и образец-план (идея), в соответствии с которым конкретная вещь обретает свои формы, есть и материал, податливый для руки мастера и могущий принимать различный вид. Термин «хюле», толкуемый традицией как материя, вещество, означает просто лес, предназначенный в том числе для обработки.

Но дело, конечно, не только в том, что некоторые важные понятия высокого теоретического мышления терминологически связаны с мышлением «ручным». Гораздо важнее то, что естеству присваиваются совершенно не свойственные ему характеристики предметно-практической деятельности человека, искажающие реальную картину мира. Вследствие такого переноса различные моменты единой, цельной природы оказываются обособленными и самостоятельными по отношению друг к другу, а связь между ними устанавливается исключительно внешняя, такая же, как и в человеческой деятельности. Более других в этом смысле «пострадала» категория материи. Для философского сознания она просто безжизненный материал, пассивный, ни в чем не заинтересованный и безразличный ко всему тому, что из него может быть создано, как безразлично, например, срубленное дерево к тому, придаст ли ему мастер форму стола или стула. Форма часто рассматривается как вполне самостоятельная по отношению к материи, и требуется третья причина (например, ум), чтобы привести форму и материю к соприкосновению.

Такая разобщенность существует лишь в человеческой деятельности, имеющей дело по преимуществу с неживым материалом, но

не в природе. Только в человеческой деятельности для глины (излюбленный образ материи у философов) безразлично, примет ли она форму статуэтки или горшка, равно как и для «идеи» стула, родившейся и находящейся в сознании человека, безразлично, воплотится ли она в дереве, металле или камне. Точно так же разобщены и безразличны друг к другу и к первым двум две другие причины — целевая и действующая. Из подобных этим, мертвых в своей обособленности, самостоятельности и безразличии друг к другу начал и причин философское сознание и реконструирует чаще всего источник жизненности. Правда, в философии время от времени делались попытки преодолеть мертвенную холодность начал жизни, но они, как правило, оказывались недостаточно последовательными.

В реальной живой природе таких начал нет. Началом здесь является цельность, конкретное живое существо, в котором материя ничем не отличается от формы (идеи) и от всего остального, в котором вещество всегда целесообразно и целеустремленно, всегда оформлено и самодвижно. Пока целое живо, или пока живое живо, оно не состоит из частей и элементов, из материи и формы; скорее целое является элементом, т. е. элементарной единицей своего рода, которое не состоит из элементов и частей, а их порождает, которое является началом как целого, так и частей. Только оно есть поистине живое, только оно, как и положено началу, производит.

**С т и х и й н о с т ь \***, или элементарность, мышления. Созерцающее сознание, жаждущее видеть вечное и бессмертное, никогда не остановится на целостности, очевидно подверженной гибели, и успокоится лишь тогда, когда найдет нечто кажущееся простым и неделимым.

В сравнении с легкоразрушимой и хрупкой целостностью любая стихия оказывается в выигрышном положении, ибо в отличие от первой она кажется простой (не составленной из разнородных частей или элементов), а потому не подверженной разрушению и бессмертной; стихия есть предел разложения любой вещи, и дальше этого предела сознание просто не мыслит себе распад целостности. В нее превращается все сложное, сама же она ни во что более простое не переходит. Стихия выглядит как всеобщая родительница и кормилица, служащая пищей для всего родившегося и дающая ему силы жизни. Эта видимость побуждает философское сознание, ищущее чего-то вечного, самосущего, безначального начала всего остального, склониться к тому, чтобы именно стихии признать по-настоящему и единственно сущими.

Отдавая явное предпочтение стихиям, философы действительные сущности-субъекты низводят до уровня продуктов, переворачи-

---

\* Стихийность — способ мышления, согласно которому ничего, кроме простейших элементов, не существует, а целостность есть продукт взаимодействия стихий.

вая реальность с ног на голову: порожденное видится порождающим, а порождающее — порожденным, сущность представляется лишь явлением, а явление делается сущностью.

По мере развития мышления представления об элементах подвергались изменению. Вначале таковыми считались вышеупомянутые физические стихии — огонь, воздух, вода и земля. Позднее, с развитием математического мышления и его экспансией в область философского знания, на роль всеобщих элементов выдвигаются математические объекты — элементы чисел (чет и нечет) и элементы геометрических фигур. Они толковались в качестве скрытой сущности физических стихий, а качественная определенность последних (их внешний вид и т. п. характеристики) считалась внешним, видимым обнаружением на макроуровне особенностей геометрического строения микросущностей. Появившееся же понятийное мышление, уже достаточно освободившееся от влияния чувственности, в число простейших форм бытия включает то, что доступно только его видению, — изначальные логические связи и зависимости, категории.

Естественным следствием редукционизма, техницизма и своеобразной стихийности являлось то, что в создаваемой картине главными действующими «лицами» и деятелями оказывались не действительные деятели, не субъекты, а их свойства и продукты их разложения. Редукционистское мышление существенно деструктивно, мертвенно и механистично. Неоправданно большую роль в нем играют смерть и неживое, окрашивая весь его строй в свои тона. Цельность живого, доступная лишь непосредственному созерцанию, не дается мышлению. Даже не часть, а продукт разложения делается в теории сущностью и началом живого. Но составленная из продуктов модель живого мало походит на свой образец, и теоретическая конструкция приходит в противоречие с непосредственным созерцанием. Несогласованность между непосредственным созерцанием и мыслью, стремящейся выйти за пределы непосредственного и найти его причины и начала, фиксируется сознанием, и оно делает попытки разрешить этот конфликт. Однако, идя путем редукционизма, решить его не удастся, и он лишь отодвигается и меняет формы в зависимости от развивающегося мышления.

#### *4. ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ*

Пожалуй, самой серьезной ошибкой было бы считать историю философии, в особенности античной, лишь совокупностью различных случайных, мало связанных друг с другом мнений. Напротив, она представляет собой единый, целостный процесс, пронизанный необходимостью, имеющий определенную направленность, логику и периоды.

Единый, цельный историко-философский процесс необычайно сложен и многопланов, поскольку сложным и многоплановым является реальное познание. Он представляет собой сплетение сознательной и бессознательной сфер, беспристрастной логики и пристрастных оценок и самооценок, на которые влияют вполне осознанные мотивы и совершенно не осознанные установки, переживания, самоощущения. А потому и периодизация, логика и направленность философии как единого целого есть лишь продукт сращения множества относительно самостоятельных логик: родовой логики развития отвлеченного мышления и родового же самосознания, логик, вытекающих из сознательно принятых посылок и бессознательных установок, логик отдельного учения и индивидуального рассуждения и т. д. Одни из этих тенденций глубинны и требуют для своей реализации тысячелетий, иным же достаточно столетий, а некоторым хватает и одной человеческой жизни. И чем глубже залегает та или иная сфера, тем более она оказывается доминирующей и подчиняющей себе всю эту многоголосицу, сообщая философской истории органическое единство. В сущности своей история развития философии — это история развития отвлеченного мышления и его самосознания. В ее глобальных изменениях, в «скачках» и «изгибах» ее логики находят свое выражение незаметные для глаза процессы духовного взросления и отдельного народа, и человечества в целом.

Философская история античности в своем естественном развитии делится на три периода. Деление выражает последовательность и своеобразие различных ступеней развития отвлеченного мышления и его самосознания; эти различия касаются вопросов самого общего характера — о сущем и его значимости для человека, о ценности или самоценности человека, о смысле и целях его бытия, о его роли в познании.

Первый период простирается от Фалеса до Аристотеля. Основным объектом исследования здесь является родовое сущее, универсальное Целое. Как бы его ни толковали, оно считается в рамках этого периода самодостаточным и самоценным, прекрасным само по себе и единственной достойной стремления целью, наделяющей человеческое существование смыслом. На фоне этого самосущего объекта человек кажется себе малозначимой его метаморфозой, чей человеческий облик достоин одного лишь сожаления. Истинная форма бытия может быть только в единстве с самосущим, а обретение последнего возможно чаще всего через познание. При этом предполагалось, что сущностные познавательные способности человека и суть универсума тождественны («субъект» = «объекту»).

Данный период, хотя и однороден в отношении к своему предмету и идее объективности, сложен в трактовке. Он реализовался в

два этапа, из которых первый получил название «физика», или натурфилософия, а второй — «метафизика». Натурфилософский подход характеризовался тем, что определял сущее как вечно движущуюся материю, отрицая существование нематериальной реальности. Но уже очень скоро весьма часто прибегающие к помощи рассуждений греки (элейская школа) неожиданно для себя обнаружили, что речь и мысль (значение слова) не содержат в себе ничего телесного, но от этого не только не терпят никакого ущерба, но даже приобретают ряд преимуществ — однозначность, строгость суждений и необходимую связь. Конфликт между материальной реальностью и нематериальной мыслью подготовил кризис натурфилософского сознания, выразившийся прежде всего в недоверии к познавательным способностям человека (главным образом к мыслящему разуму). Метафизика выросла из физики, она была выходом из кризиса и продолжала дело физики в исследовании сущего, заметно изменив, правда, угол зрения. Задача метафизики состояла в том, чтобы обнаружить предметную область, соответствующую отвлеченному логическому мышлению, и найти способы ее взаимодействия с материальной реальностью. Она, таким образом, не отбрасывает физику, а лишь дополняет ее, указывая на то, что элементы космоса не могут быть сведены только к материи.

Точку в метафизике поставил Аристотель, найдя оптимальный способ единства материи и идеи. Но этим также оказалась исчерпанной и проблематика физики, ибо сказать о естестве больше, чем сказали физика и метафизика вместе, вряд ли возможно, по крайней мере с позиции данной ступени развития античного язычества. Напряженность и целеустремленность поисковой активности, направленной на исследование сущего, заметно ослабевают. Следующие за Аристотелем философы вынуждены были в своих теоретических построениях использовать то, что выработала мысль в течение предшествующего периода. Их учения о сущем были лишены новизны, а исследовательская работа сводилась главным образом к детализации уже известного. Ощущение исчерпанности проблемного поля физики и метафизики придавало учению о сущем пропедевтический, подготовительный характер и стимулировало перераспределение поисковой активности в область проблем, связанных с человеком. Из важнейшего учение о сущем превращается во второстепенное и из цели делается лишь средством.

Второй период в развитии философии связан с выдвиганием на первый план исследования человека с его отдельной судьбой и частными интересами. Сущее само по себе, как бы величественно оно ни было, здесь уже мало кого привлекает; теперь говорят лишь о том, чем это сущее является в отношении к индивидууму. Человек сам себе кажется важным и наиболее доступным для анализа.

Этот период охватывает значительный временной интервал — от середины V в. до Р. Х. до I в. по Р. Х. — и реализуется в три этапа. Первый сформировался в недрах еще первого периода на обломках физики и представлен софистикой и некоторыми сократическими школами. Этот этап можно назвать подготовительным, поскольку, кроме выпячивания идеи субъективности, никакой положительной, содержательной работы не производилось. Пренебрежение к теоретическому познанию, часто — к разуму и ко всему тому, что порождено разумом, — к культурной традиции, компенсировалось усилением практических интересов и их осмыслением.

С 30—20-х годов IV в. до Р. Х. (время окончания первого периода и смерти Аристотеля) началась вторая этап философствования, стремящийся совместить различные элементы физики и метафизики с началом субъективности. Доминировали здесь стоики и эпикурейцы, полемизировавшие друг с другом, и их общие оппоненты — скептики. Первые два направления, несмотря на различия, основой своей деятельности считали разум, последнее же эту основу разрушало. Скептики смущали разум, внушали ему неуверенность в себе и заставляли оправдываться. Следствием скептицизма явился эклектизм, выражающий растерянность, усталость, некоторое равнодушие разума и представляющий собой коррозию (взаимосмещение) различных философских школ. Эклектизм как симптом духовной слабости и выражение философского упадка был характерен для II—I вв. до Р. Х. и составил третий этап второго периода.

Третий период, длящийся с I по VI в. по Р. Х., завершает тысячелетний цикл развития античной философии. Он синтетичен, вбирает в себя доминанты предшествующих периодов и подчиняет их себе, превращая из самостоятельных принципов в свои внутренние моменты. Если для первого периода была характерна одержимость сознания сущим, а для второго — некоторая эмансипация сознания от сущего и погружение его в себя\*, то основополагающий принцип третьего периода был нацелен на преодоление этих крайностей и на возвышение как над противоположностью сущего и несущего, так и над противоположностью индивидуального и родового. Здесь высшим принципом является Единое — реальность, мыслимая философским сознанием как превышающая любые границы и определения и являющаяся при этом их источником.

---

\* Несмотря на некоторую обращенность человека на себя, общая экстравертированность, объектность мышления не претерпела изменения; наоборот, даже и здесь эти свойства обнаружили свою действенность. Весь субъективизм и состоял-то, собственно, лишь в переносе заинтересованности человека с всеобщего тела Целого (Космоса) на частное тело индивидуума. Такой субъективизм может быть назван также (без особого ущерба для содержания) индивидуализмом, т. е. атомизмом.



Период проходит два этапа. Первый этап — это постепенное преодоление остатков эклектики и скептицизма. Скептицизм, помимо прочих своих следствий, угнетающе действует на самосознание — смыслообразующий принцип предшествующего периода философствования. Он делает малозначимой теоретическую деятельность, обесценивает ценности, лишает смысла цели, он внушает самосознанию равнодушие, и в том числе по отношению к себе самому. Разъедающая сила скептицизма оказалась небезопасной и для самого самосознания, обнажив немощь его изолированного, атомистического понимания. Скептицизм показал дно атомического самосознания (любопытно, что и идея субъективности, и сам скептицизм теснейшим образом связаны с кризисом атомистики), обнаружил, что потенция и перспективы его исследования и практического применения исчерпаны, и в значительной степени способствовал этим ослаблению и постепенному угасанию интереса к данному принципу. И хотя скептики, стоики и эпикурейцы будут существовать еще довольно долго, уже в I в. по Р. Х. замечается ослабление эклектизма и намечается движение мысли в сторону пифагореизма и платонизма — учений, в которых традиционно сильны объектно-сущностные и мистические настроения. Самосознание пресытилось одиночеством и хотело бы найти для себя непоколебимо твердые основания.

Начало второго этапа следует связывать с появлением неоплатонизма — наиболее продуманной и универсальной системы, вобравшей в себя основные элементы прежней философии. Он как бы возвращается к началу, к ранним формам религиозно-философского мистицизма, обогащая его формами развитого отвлеченного мышления, выработанными за всю предшествующую историю. Многие школы с появлением неоплатонизма без особого сопротивления растворяются в нем. Это обусловлено тем, что неоплатонизм не рядовая школа, а система мысли, совпавшая с последней фазой логики развития родового мышления. За пределы понятия «единого» или его модификаций (брахма, Эн-Соф и т. д.) человеческое мышление неспособно продвинуться ни на шаг. Единое, понимаемое в духе неоплатоников, — это предел, самая высокая вершина, на которую способно подняться мышление в трактовке универсума.

Всякое естество, естественные или духовно-естественные способности имеют свои, довольно жесткие законы функционирования, тенденции развития, свою генетическую программу, предполагающую начальные и конечные фазы и формы их перехода. В программе заключена сущность соответствующего естественного предмета, а переход от начальных, зачаточных состояний к конечным состояниям зрелости представляет собой процесс осуществления, т. е. обнаружения этой сущности. Конечные состояния потенциально даны уже в исходном пункте в качестве внутренней цели всего процесса

развития, а генетическая программа будет реализована лишь тогда, когда цель окажется достигнутой. Именно в конечном пункте своей родовой программы естество во всей полноте обнаруживает свою сущность, логику ее развертывания и внутреннюю цель, которая одновременно является пределом развития и свидетельством исчерпанности потенциала программы.

Человеческое мышление как естественно-духовная способность также имеет свою программу, соответствующую ей логику и внутреннюю конечную цель, к достижению которой оно сознательно, а чаще бессознательно, стремится. Сущность нашего мышления состоит в том, чтобы сводить многообразие к единству. Исходным пунктом для мышления является непосредственно воспринимаемое многообразие, а внутренней целью — единство. Устойчивыми способами связи множественности и единства нужно считать различные формы мысли — представления, понятия и категории. В истории своего философского развития мышление находит, но стремится преодолеть, относительные формы единства (в них единство всегда связано со множеством) и бессознательно ищет такую форму, которая бы максимально полно, даже в абсолютном смысле, выражала собой его глубинные целевые установки. Такой формой и выступает «единое», обозначающее единство, лишённое множественности. Лишь достигнув его, мышление перестает искать и успокаивается удовлетворенное, ибо достигает своей границы и исчерпанности: если нет множественности, нет того, с чего мышление только и может начинаться, то нет и основания для его собственной деятельности. И когда философия добирается до понимания абсолютного как такого единства силами именно мышления, то она отказывает последнему, не встречая при этом особого сопротивления, в праве познавать первое (поскольку мышление всегда вносит элемент множественности) и говорит о мистическом и сверхмысленном способе восприятия единого. Единое — собственный естественный предел для восхождения мысли и свидетельство исчерпанности потенциала его программы. В этом смысле неоплатонизм является высшей и последней точкой развития античного отвлеченного мышления. Дальнейшее же движение философии возможно либо в рамках неоплатонической традиции, либо связано с возвращением к исходному пункту и повторению всего пути, но на иных содержательных основаниях.

## 5. ФИЗИКА

Раньше уже приходилось отмечать, что античное мышление обладало природным характером и никакого иного предмета, кроме естества в собственном смысле слова, не имело. Основное значение

слова «фюзис» (φύσις) указывает на самую существенную функцию природного бытия – на рождение и существование через рождение. Глагол «φύω» означает «рождать» и «рождаться», «производить» и «происходить» (через рождение). В основном значении имплицитно содержатся еще несколько значений производного характера, которые детализируют понятие естества, фиксируя наиболее существенные фазовые и функциональные моменты. Слово «фюзис» и его модификации могли означать и порождающий источник, и пребывающую в рождающемся и растущем силу рождения и роста, и окончательный внешний вид взрослого, зрелого существа, и врожденную способность к родовым действиям, и, главное, внутренний, самопроизвольный, без внешнего воздействия протекающий процесс развития как перехода от скрытых потенциальных состояний к проявленным, от незрелых – к зрелым. Последнее значение интегральное и в единстве удерживает все остальные. Причем все они и порознь и вместе легко обнаруживаются не только в философских текстах, но и на уровне обыденного сознания.

Философское мышление превращает эти интуитивно угадываемые значения в отвлеченные представления и осознает их как четыре вида причин: 1) материальную (то, из чего нечто возникает); 2) действующую (то, что приводит в движение материю); 3) формальную (то, в соответствии с чем, с какой генетической программой развивающиеся природные существа обретают соответствующий внешний вид и внутреннее устройство); 4) целевую (то, ради чего внутренняя сила жизни стремится перейти от одной фазы развития к другой).

Названные причины исчерпывают моменты, необходимые и для существования природных организмов, и для их описания силами внешней созерцательности. Сверх этих причин с позиций данного способа мышления добавить уже, видимо, нечего: как самосознание природного духа античная философия исследовала естество настолько досконально, насколько это вообще возможно для данной ступени духовного развития.

Очевидно при этом, что не все причины лежат на одной «глубине» и не одинаково легко доступны сознанию, поэтому для их полного обнаружения требуется не только богатый познавательный опыт, но и развитие мышления. Сознание медленно и последовательно погружалось в существо природных процессов, начиная с более легкого для себя и заканчивая более сложным по сути. Первыми в поле зрения греческой философии попали материальная и действующая причины. Они характеризуют прежде всего самую начальную, связанную с рождением фазу развития живого и заметны даже для самой ранней ступени развития мышления – чувственного. Две другие причины – формальная и целевая, менее заметные для чувственного сознания и связанные с фазой зрелости природ-

ного бытия, требовали для своего обнаружения развитого отвлеченного, логического мышления. а потому долго находились «в тени» и были открыты позднее. И, хотя они неявно входили в строй мысли, не осознавались как теоретически значимые. не были именованы и не нашли своего выражения в понятиях и своего места -- в теоретических конструкциях.

Физиками в древнегреческой философии называли тех, чье мышление было чувственным, кто родовое Целое принуждал к непрерывному движению и кто сущность природных процессов считал возможным свести лишь к материальной и действующей причинам — к веществу и силам. Содержание последних определялось не произвольно, а под воздействием глубинных доминант древнегреческого мышления и всей полноты религиозной практики. Чаще всего в качестве непосредственных материальных начал всего многообразия вещей выступают стихии огня и воды. Их не следует полностью отождествлять с обычными водой и огнем, каковыми они являются для обыденного сознания. За огнем древнее сознание закрепляло, как правило, функции психические, а за водой — физические. Огонь, точнее, теплота, свет, отождествлялся с жизнью или душой; в посюсторонней реальности он проявлялся в живом теле внутренней теплотой или материалом небесных тел, но действительной средой его обитания был потусторонний мир, невидимый обычным глазом (хотя и физический, тонкотелесный). Философема огня не может рассматриваться как результат лишь обыденного опыта, но должна быть с необходимостью связана с опытом религиозным, прежде всего, конечно, с мистериями. Огонь не опаляющий, или светлая теплота. — это то, что, по многочисленным описаниям мистиков, является основным предметом видения для сознания, погруженного в экстазис, и что толкуется в качестве души, небесных сил или самого Бога.

Вода в сравнении с огнем является стихией менее совершенной и противоположной огню. Она — начало посюстороннего, физического, связанного с зачатием и рождением существования. Обращение к воде тоже не случайно и в значительной мере объяснимо природным, организмическим характером мышления древних. Рассмотрение универсума в качестве живого организма побуждало и начала его отыскивать в доступной для восприятия сфере органической жизни. Логично при этом предположить, что если сущность и начала всего живого едины во всех своих проявлениях, то в универсальном живом организме они должны быть теми же, что и в частных организмах. Поэтому, зная о том, что является эмпирически наблюдаемым началом имеющегося в чувственном опыте частного живого существа, легко можно заключить о началах универсального животного — космоса в целом. Началом же конкретного живого существа является семя, имеющее вид влаги (воды) или нуждающееся в ней

для своего роста. Соответственно, и началом космоса как универсального живого существа должна была признаваться влага, точнее. ее источник – вода. Она и признавалась семенем самого космоса. панспермием, семенем семян.

Лишь взятые вместе обе стихии – огонь и вода – могут рассматриваться в качестве всей полноты материальных начал космоса. И хотя отношения между ними не всегда ясны, в философском сознании они всегда соседствуют и вода является всеобщим родящим основанием не сама по себе, но лишь будучи пронизанной некоей «психической теплотой».

Действующие причины тоже были связаны с родовой деятельностью размножения и представляли собой на первых порах силу спаривания, полового влечения. В мифологическом сознании она принимала облик Эрота, а в философском, отвлеченном мышлении – сил Любви и Вражды [притяжения и отталкивания, соединения (спаривания) и отчуждения, отторжения в первую очередь плода от материнского лона].

Центральная проблематика физиков также связана с родовой деятельностью универсума – с рождением и смертью как переходами из не-сущего к сущему и обратно. Надлежало уяснить, как одно делается многим (размножается), однородное – разнородным, оставаясь при этом самим собой. Логика развития этой проблемы определялась двумя факторами. Прежде всего тем, что физики не осознавали и не отражали в своих теоретических построениях важнейших сторон природного бытия, позднее названных формальной и целевой причинами. Между тем указанные причины совершенно необходимы для непротиворечивого описания любого живого организма. Формальной причиной называется, условно говоря, та программа (информация), которая предшествует появлению и развитию любого организма и в соответствии с которой происходит формирование последнего. Без такой программы, как бы она ни называлась, живой организм просто не мог бы существовать.

Что касается целевой причины, то она совершенно необходима там, где имеет место целесообразность. Последняя же является очевиднейшим фактом живой природы, в силу чего природа без целесообразности так же невозможна, как и без программы. Чтобы непротиворечиво описать природу, надлежит использовать все четыре причины – материальную, действующую, формальную и целевую. Недостаток хотя бы одной из них разрушительно сказывается на теории.

Физики тем не менее формальной и целевой причин не усматривали. Они просто не были готовы их воспринимать, поскольку работа с этими причинами предполагает высокий уровень абстрактности мышления. За неимением всего «набора» причин, физики пытались целое, «состоящее» из четырех причин, объяснить с пози-

ции только двух доступных их пониманию причин — материальной и действующей. В этом случае материальная и действующая причины вынуждены были выполнять несвойственные им функции и тем самым порождали противоречия. Компенсировать собой недостаток двух других причин материальная и действующая причины не могли, и постепенно понятийный аппарат физики обнаружил свою полную беспомощность в описании (непротиворечивом) явлений природы. Часть не может функционировать в роли целого и не обнаружить при этом своей ограниченности и противоречивости. Внутренние противоречия сотрясли физику и подталкивали ее к созданию таких понятий, которые хотя и разрешали противоречия и восполняли пробел, достаточно полно реконструируя механизмы природных процессов, но одновременно упраздняли и саму физику как способ исследования.

Вторым фактором, определявшим логику развития натурфилософской проблематики, было превращение мышления в собственный предмет исследования. Мышление от исследования физических стихий понемногу переходило к исследованию себя самого, своих законов и норм. Оно нашло себя противоположным чувственности и телесности, не могущим быть произведенным материальной стихией. Оно обнаружило свои собственные законы, существенно отличные от законов чувственно воспринимаемого мира.

Только единство этих наложившихся друг на друга тенденций — обращения мышления на себя, его стремления согласовываться со своими собственными нормами, с одной стороны, и поиск причин физического бытия — с другой, — привело физику к кризису и к появлению метафизики.

# МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

Появление древнегреческой философии обычно связывается с именами трех виднейших граждан города Милета — Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена. О деятельности этих мыслителей, как, впрочем, и об их воззрениях, осталось не слишком много сведений, да и те, которые сохранились, нельзя назвать бесспорными и достаточно ясными. Философские работы милетцев очень рано были утрачены, и знакомство с ними уже через 100—150 лет после их возможного «выхода в свет» осуществлялось понаслышке.

**Ф а л е с.** Основателем милетской школы принято считать Фалеса, сына Эксамия и Клеобулины. Родился он в 624 (по некоторым сведениям — в промежутке между 650—640), а скончался в 547 г. до Р. Х. Принадлежал Фалес к знатному роду не то финикийского, не то местного, милетского происхождения. Популярность его была столь высока, что греки причислили его к особо почитаемым «семи мудрецам». По-видимому, в первую половину своей жизни Фалес много путешествовал, занимался торговлей. Учился он в Египте, у жрецов, был сведущим в математике, астрономии, географии, метеорологии. Предсказал солнечное затмение 585 года, принимал продуктивное участие в государственных делах. Фалесу приписывается и несколько сочинений — «О солнцевороте», «О равноденствии», которые очень рано были утрачены.

Существо собственно философских представлений Фалеса сохранилось в виде весьма лаконичного положения: «Все есть вода». Смысл данного тезиса состоит в том, что вода рассматривалась Фалесом как основа и начало существования множества конечных предметов, выраженного словом «все». Из этой основы они появляются, ею живут и в нее, погибая, возвращаются, так что сама эта первооснова остается той же самой и лишь меняет форму, переходя из одного состояния в другое.

Фалеса не ограничивался, однако, лишь обнаружением генетических связей между первоначалом и производными от него всеми остальными вещами. Он с максимальной силой стремился подчеркнуть то, что по истине существует только само первоначало — вода, что кроме нее ничего нет, что все остальные вещи есть только ее блики и несущественные свойства, совершенно несамостоятельные и в сравнении с ней нереальные. Как бы ни отличались на поверхности явлений разные вещи друг от друга и от воды, в сущности своей они суть все равно вода. А потому он и полагал, что по истине ничего не возникает и не исчезает, ибо такое естество .. пер-

воначало — всегда сохраняется \*. В этом тождестве всего и одного и состоит специфически философская позиция в сравнении с любой другой, и с этого отождествления многого и одного и начинается мысленное (философское) постижение сущего.

Мотивы \*\*, которыми руководствовался Фалес при выборе воды в качестве первоначала, весьма общего характера и могут быть сведены к следующим. Во-первых, началом всех живых существ, корнем, из которого они все вырастают, является сперма, а она есть влага. Во-вторых, пища, являющаяся условием воспроизводства жизни и роста, у всех живых существ тоже влажная. В-третьих, тепло, сопутствующее всему живому, тоже получается из влаги. Словом, жизнь, как показывает обычное эмпирическое наблюдение, невозможна без влаги. При этом космос рассматривался древними как колоссальное живое существо, а потому рождался и развивался так же, как и все живое, а его всеобщим корнем, всекосмической спермой, служили космические воды — воды Океана. Из этих вод космос рождался и ими питался, о чем свидетельствует следующий фрагмент: «Сам огонь Солнца и звезд питается водными испарениями, равно как и сам космос» \*\*\*. Таким образом, эмпирический опыт показывает, что вода является своеобразным хранилищем жизненной силы, ее естественной средой. Однако жизнью, по свидетельству Аристотеля, Фалес считал пневму, пронизанную психическим теплом и содержащуюся в воде. Поскольку из воды как всеобщей основы возникает космос, то все в нем оказывается пронизанным пневмой и одушевлено \*\*\*\*.

Вероятно, эта душевная сила рассматривалась Фалесом как причина любого частного и всекосмического движения, а подтверждением этого предположения служила способность магнита притягивать к себе металлы.

Все конкретные вещи образуются из воды путем ее затвердения и испарения. Испаряясь, она превращается в воздух, который, поднимаясь вверх, как пар над водой, нагревается от трения и возгорается, становясь огнем. Противоположный процесс — затвердевание воды — завершается образованием земли (ила). Описание процессов изменения плотности воды не сводилось к столь механистическим примерам. Появление зародыша из спермы тоже связано с ее «затвердеванием» и превращением ее вначале в створоченное со-

---

\* См.: Аристотель. Метафизика. А 3, 983. В 5-20.

\*\* В выборе воды в качестве первоначала Фалес не был одинок. К воде апеллировали, как сообщают доксографы, все «первые богословы», жившие задолго до Фалеса. Так, Гомер учил, что всему прародитель Океан, да и подавляющее большинство мифов других народов рассматривает воды океана в качестве всеобщего источника жизни.

\*\*\* Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С 109, п. 12а.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 114, п. 22.



стояние, затем в более твердую мышечную ткань, далее в хрящи, жилы, кости.

Космос, который Фалес склонен был считать единственным, представлял собой совокупность различных состояний воды. Дiskoобразная Земля, подобно куску дерева, плавала на поверхности воды в центре космоса и иногда испытывала сильные колебания (землетрясения), производимые волнением воды. Солнце, Луну и звезды Фалес считал земляными телами, раскаленными, вероятно, от быстрого движения.

А н а к с и м а н д р. Милетец Анаксимандр (610—546 гг. до Р. Х.), сын Праксиада, считался учеником Фалеса. О нем известно очень немного. Сообщается, что он был родственником Фалеса, первым открыл равноденствие, изобрел часы и дал общий очерк геометрии. Написал несколько работ, наиболее известные из которых — «О природе», «Землеописание», «О неподвижных звездах», «Сфера».

Содержание философского учения Анаксимандра поддается реконструкции с большим трудом, поскольку свидетельства, сохранившие обрывки его высказываний, весьма разноречивы. Едины они только в том, что началом всех вещей он считал бесконечное, беспредельное — апейрон. Явным образом в этом наименовании просматривается лишь количественная характеристика первоначала: оно должно быть безграничным, чтобы никогда не иссякало наличное возникновение конкретных вещей\*, чтобы его сила рождения была неисчерпаема. Что же касается качественной стороны первоначала, то, как гласит предание, Анаксимандр не высказался на этот счет сколько-нибудь определенно. Говорят, что он был не согласен с Фалесом, что первоначалом должна быть вода, как, впрочем, не считал пригодным для этой роли и другие стихии — воздух, огонь, землю. Многие склонны были считать, что Анаксимандр допускал существование какого-то особого тела, отличного от воспринимаемых в опыте стихий, из которого эти последние происходили. Предполагалось, что это было тело, не данное нам в опыте и занимавшее промежуточное положение между стихиями: среднее между огнем и воздухом или между воздухом и водой\*\*. К выводу о существовании именно такой бесконечной природы его подтолкнуло, как сообщает Симпликий, то наблюдение, что все четыре элемента находятся в процессе взаимопревращения и из каждого элемента может быть выведен каждый другой, из-за чего Анаксимандр не счел ни один из них достойным того, чтобы принять его за субстрат остальных. Ведь нельзя же, в самом деле, какую-то произвольно выбранную точку на окружности рассматривать в качестве основа-

---

\* См.: Фрагменты... С. 119, п. 14.

\*\* См.: Там же. С. 120, п. 16.

ния для всех остальных, разумнее искать таковое за пределами самой окружности.

Допущение особого параэлементарного единого тела вызывало возражения у некоторых комментаторов, и прежде всего у Аристотеля. Главное из них состояло в указании на неправомочность выхода за пределы чувственного опыта. Из чего все вещи состоят, говорит Аристотель, на то они и разлагаются. В опыте же мы видим, что разлагаются они на чувственно воспринимаемые стихии, и никакого отдельного параэлементарного тела мы не обнаруживаем\*.

Сам же Аристотель, реконструируя позицию Анаксимандра по этому вопросу, считал, что первоначалом у того являлась первичная «смесь», состоящая из бесчисленного множества частиц не только четырех элементов, но и других качественных состояний. Эта смесь, взятая отдельно от элементов, принималась Анаксимандром за божество, поскольку «бессмертно и не подвержено гибели»\*\*.

Именно из этой качественно неопределенной основы (она и в случае смеси остается качественно неопределенной) возникают отдельные конечные вещи. Последние появляются не благодаря качественному превращению первоначала, а путем выделения противоположных качеств: сухого и влажного, теплого и холодного и т. п., содержащихся в беспредельном в уже готовом виде (в виде частичек воды, земли, золота и проч.)\*\*\*. Из микросостояний, недоступных нашей чувственности, частицы соединяются с однородными же частицами (этот закон называется «подобное к подобному»), тем самым они увеличивают данный качественный массив и переходят в макросостояние, воспринимаемое чувствами. Выделение качеств происходит благодаря непрерывному вихревому движению, в котором находится апейрон.

В единственном сохранившемся фрагменте Анаксимандра описывается характер взаимоотношения между началами и вещами, появившимися из этих начал\*\*\*\*. Гибель вещей происходит по роковой задолженности, ибо они возвращают началам то, что было ссужено лишь в долг для временного пользования. Само заимствование вещами для себя материала и жизненных сил из первоначала рассматривалось Анаксимандром как неправда и ущерб. Такое положение является обычным для языческого сознания, которое в от-

---

\* См.: Аристотель. Физика. Г 5. 204 б.

\*\* См.: Фрагменты... С. 120, п. 15.

\*\*\* Сухое и влажное, теплое и холодное выделяются, видимо, первыми из апейрона (возможно, воздуха), и все остальные качества, пока еще не обособившись, имеют вид огня (сухое и теплое) и воды (влажное и холодное).

\*\*\*\* «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды в назначенный срок времени» (Фрагменты... С. 127, п. 13, Г).

дельности, обособленности существования склонно было усматривать ущербность, несовершенство, даже порок.

Периодически возникающих и гибнущих космосов бесконечное множество, и находятся они на равном расстоянии друг от друга. Эти космосы Анаксимандр считал богами. В центре нашего космоса находится Земля, всего дальше от нее — Солнце, затем следует Луна, светящая отраженным светом; ближе всех к Земле — неподвижные звезды и планеты. По размерам Солнце больше Земли в 28 раз, а Луна — в 19 раз.

Жизнь, согласно Анаксимандру, зародилась во влаге, и первые живые существа представляли собой рыб либо были очень похожи на них. Внутри этих рыбоподобных существ сложились зародыши человека. Последний развивался внутри рыб до поры своей зрелости, а когда рыбы вышли на сушу, скорлупа рыб лопнула, и люди покинули свое первоначальное пристанище. Что касается природы души, то она, по Анаксимандру, воздушна.

**А н а к с и м е н.** Последним крупным представителем милетской школы был Анаксимен, сын Эвристрата. О нем мы знаем еще меньше, чем о его предшественниках. Родился он в городе Милете в 588—585, а умер в 528—525 гг. до Р. Х. Был другом и учеником Анаксимандра, однако, как свидетельствует Симпликий со ссылкой на Теофраста, учение свое изменил. Анаксимен соглашался с учителем в том, что естественная субстанция должна быть одной и бесконечной, но настаивал на ее качественной определенности и полагал, что началом всего сущего является воздух\*. Сейчас трудно установить мотивы, которыми руководствовался Анаксимен при выборе

---

\*. Изложенная здесь точка зрения является традиционной. Однако вряд ли можно безапелляционно утверждать, что действительно существовало столь сильное различие у милетцев в определении первоначала. Небезосновательно было бы допустить, что с очевидностью вытекающее из сохранившихся свидетельств различие может быть следствием неполноты знания первоисточников уже древнегреческими мыслителями, выборочного и случайного характера информации о милетцах, запечатленной в более поздней философской культуре. Даже если различие и было, то оно все же не носило, по-видимому, принципиального характера. Ведь о пневме как начале жизни учил не только Анаксимен, но и Фалес, да и Анаксимандр полагал, что душа воздушной природы. С другой стороны, непохожий на милетцев Гераклит, считавший первоначало огнем (ср. «психическое тепло» Фалеса), утверждал, что начало жизни «земной» — влага (об этом см. ниже). Здесь мы имеем дело с остатками довольно древней доктрины, которая принимала разные начала для различных фаз эволюции, но все они были лишь формами одного и того же начала. Огонь — начало жизни душевной, вода — телесной, одно существует в другом и выражается («пробивается») сквозь другое. Географически это учение было распространено далеко за пределами Древней Греции, и нечто похожее можно найти, например, у иудеев [«Дух Божий носился (возможен перевод — «согревал») над водой»], у индусов (см.: Чхандогья упанишада. М., 1992. С. 110).

первоначала. Вероятнее всего, на это повлияла значимость воздуха и дыхания для существования жизни, поскольку дыхание является самой важной ее функцией, без дыхания живое существо может жить значительно меньше, чем без какой-либо иной формы деятельности, включая питание\*.

Нельзя исключать, что Анаксименом руководили и другие мотивы. Можно предположить, что для философского сознания было уже достаточно ясно, что первоначало должно быть недоступным, по крайней мере, грубой чувственности (зрение, осязание и т. п.), и это нашло свое выражение в качественной неопределенности первоначала у Анаксимандра. Но ясно, что из совершенно бескачественного произвести какое-либо качество тоже невозможно, поскольку в этом случае мы невольно допускаем возникновение чего-либо из ничто. А это рассматривалось древнегреческим сознанием как грубейшая ошибка мышления. Здесь воздух оказывается удобным во всех отношениях: он достаточно неопределен и, будучи в спокойном состоянии, невоспринимаем, «не явлен взору» (мы его не ощущаем, если его температура не слишком отличается от температуры нашего тела и если воздух не движется), с другой же стороны - достаточно определен для того, чтобы из него можно было бы вывести все остальное. Как указывающее на возможность такого хода мысли может быть истолковано следующее свидетельство Ипполита: «Когда он [воздух] предельно ровен [уравновешен, однородно-усреднен], то не-явлен взору, а обнаруживает себя [когда становится] холодным, теплым, сырым и движущимся»\*\*. Как бы правдоподобно ни выглядели данные рассуждения, нужно помнить, что перед нами лишь более поздняя реконструкция, не исключающая модернизации взглядов Анаксимена.

Первоначальный воздух Анаксимен часто отождествлял с дыханием\*\*\* и называл Богом\*\*\*\*. Божественное дыхание порождает мир конкретных предметов и существ, включая индивидуальных божеств, посредством сгущения и разрежения. Разрежаясь, воздух становится огнем, сгущаясь — ветром, потом — облаком, сгустившись еще больше, он превращается в тучу, она — в воду, вода становится землей, а земля, уплотнившись, делается камнем. Из этого возникает все остальное\*\*\*\*\*. Сгущение сопровождается производством качества холода, а разрежение порождает теплоту. Это божественное дыхание скрепляет и оживляет космос, превращая его в организм, подобно тому как наша душа, сущая воздухом, скрепляет нас воедино.

---

\* Аналогичные мотивы можно встретить в индийской философии.

\*\* Фрагменты.... С. 130, п. 7.

\*\*\* См.: Там же. С. 134, п. В 2.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 131, п. А 10.

\*\*\*\*\* См.: Там же. С. 129, п. 5.

Плоская, как диск, Земля парит неподвижно в центре космоса. Небесные светила – Солнце, Луна, звезды – произошли из огня, который, в свою очередь, представляет собой продукт испарения земной влаги. Эти испарения поднимаются вверх и там, превратившись в огонь, «сгущаются» в светила. Последние имеют плоские формы, наподобие дисков или листьев, и приводятся в движение космическим ветром. Часть же этих светил – неподвижные звезды – прочно прибиты к льдообразному своду – небу. Небо вращается вокруг земли и максимально от нее удалено.

Если сохранившиеся фрагменты считать достаточно адекватно выражающими существо позиции милетцев, то можно заключить, что проблематика их выглядит весьма нерасчлененной, и прежде всего это касается учения о первоначале. Все свое внимание милетцы сосредоточили только на одной причине – материальной, и каждый по-своему пытался понять, каков тот материал, из которого состоят все конкретные вещи. Однако, как отмечал исследовавший динамику историко-философского процесса Аристотель, этого оказалось недостаточным: знание единого для всего материала не позволяет нам понять причины его изменения и превращения в совокупность конечных предметов. Должно быть выяснено, как говорит Аристотель, почему происходит это изменение и что является причиной этого. Сама суть предмета подталкивала последующие школы к поиску действующей причины, т. е. той, которая является началом изменения субстрата \*.

Отмеченный недостаток милетской доктрины не является единственным. К примеру, знание только материального первоначала не проясняет, благодаря какой причине конкретные вещи приобретают именно ту форму, какую они обнаруживают в нашем опыте, и чем обусловлено подобие между рожденными друг от друга существами. Первую попытку ликвидировать пробел и объяснить определенность конкретных вещей сделали пифагорейцы.

---

\* См., Аристотель. *Метафизика*, 984 а. 16-26.

# ПИФАГОР И ПИФАГОРЕИЗМ

История пифагореизма довольно значительна, но, несмотря на это, она очень скудно отражена в источниках.

Традиционно Пифагора относят к числу самых влиятельных и одновременно загадочных фигур древнегреческой философии. При этом биография его не отличается ясностью, изобилует противоречивыми и фантастическими «подробностями». Современные ему источники очень мало говорят о Пифагоре. Эта информация скупа и суха. Зато спустя пять-шесть столетий после смерти Пифагора появилось множество его жизнеописаний, которые как бы состязались в возвеличивании этого человека. Многие источники рисовали Пифагора полубогом или человеком, обладающим сверхъестественными способностями. Опуская явно фантастические детали, его биографию можно представить следующим образом.

Пифагор, сын Мнесарха (род. ок. 570 г., ум. между 500—490 гг. до Р. Х.), родился на острове Самосе. С детских лет он оказался способным к наукам, и отец, как сообщает Порфирий со ссылкой на Клеанфа, отправил его учиться в Тир к халдеям\*. Будучи юношей, он учился у Ферекида Сиросского, а когда тот умер, перешел к Гермодаманту, а затем к Анаксимандру, у которого осваивал геометрию и астрономию. Источники отмечают, что Пифагор, наслышанный о высоком уровне подготовки египетских жрецов, отправился в Египет, заручившись рекомендательным письмом самосского тирана Поликрата к фараону Амасису, с которым тот находился в дружественных отношениях. Если верить жизнеописаниям, Пифагор провел в Египте довольно много времени, выучил местный язык с его тремя азбуками — письменной, священной и символической, овладел всей их мудростью, узнал многое о богах. В Вавилоне, говорят, ему довелось встретиться с Заратуштрой, от которого он принял очищения от былой скверны, узнал, отчего должен воздерживаться взыскующий муж, в чем состоят законы природы и каковы начала всего\*\*.

---

\* См.: *Порфирий. Жизнь Пифагора* // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 449, п. 1.

\*\* См.: Там же. С. 451. Ипполит полагает, что Заратуштра поведал Пифагору свое учение о двух причинах вещей: отце-свете и матери-тьме; части света — горячее, сухое, легкое, быстрое; части тьмы — холодное, влажное, тяжелое, медленное. Из них, из мужского и женского, состоит весь космос. См.: *Фрагменты...* С. 144, п. 11.

Вернувшись на родину в Ионию, он углубился в научные занятия и основал школу для воспитания молодежи. В пригороде Самоса он приспособил для занятий философией пещеру, в которой в течение нескольких лет проводил почти все свое время в беседах с друзьями. Неблагоприятная политическая обстановка побудила Пифагора (тогда ему было сорок лет\*) покинуть город и перебраться на Итальянский полуостров. По пути он посетил святилища, остановившись в Дельфах и на Крите. Здесь вместе с Эпименидом он, одетый в черные шкуры, спустился в идейскую пещеру и пробыл в ней трижды девять дней (лунный месяц), совершив всеожожение Зевсу.

По прибытии в Италию Пифагор поселился в городе Кротоне, где снискал себе всеобщее уважение и своим благообразным видом, и содержанием своих, видимо религиозных, проповедей. Учение Пифагора оказало большое влияние на италийцев, и очень скоро у него появилось довольно много последователей (числом, как говорит Порфирий, более двух тысяч\*\*), живших общинной жизнью и имевших общее имущество («у друзей все общее»). Они строго соблюдали установленные Пифагором законы, совершенствовались в добродетели и изучали науки. Многие из учеников, принадлежавшие к состоятельным слоям, резко меняли свой образ жизни. Сообщается о тиране Симихе, проникшемся учением Пифагора, сложившем свою власть и раздавшем свое богатство, частью — сестре, частью — согражданам. На основе этой общины было создано училище, где проходили серьезную подготовку (научную и религиозную) молодые люди. Многие из учеников Пифагора принимали участие в управлении италийскими городами, и это было время владычества, как говорит Диоген Лаэртский, действительно лучших (аристократия)\*\*\*.

Борьба за власть тем временем усиливалась, и вскоре на пифагорейцев обрушились гонения. В Кротоне, который являлся центром пифагореизма и где жил сам Пифагор, заговор против философов возглавил некто Килон, человек очень богатый и знатный и при этом необычайно честолюбивый и завистливый. Считая себя достойным всего самого лучшего, он пожелал увидеть себя в числе друзей и учеников Пифагора, однако последний, как отмечает Порфирий, отказал Килону в довольно резкой форме\*\*\*\*. Килон затаил обиду и при первом же удобном случае напал со своими сторонниками на дом, в котором проходило собрание пифагорейцев, и поджег его. В огне погибло около сорока человек, а спастись удалось лишь двоим, самым молодым — Архиппу и Лисиду, остальные пифагорейцы были перебиты в городе поодиночке. Вследствие этого

\* См.: Фрагменты... С. 450.

\*\* См. Там же.

\*\*\* См.: Диоген Лаэртский. О жизни... С. 333

\*\*\*\* См.: Порфирий. Жизнь Пифагора. С. 460

пронсшествия пифагорейцы, управлявшие другими полисами, сложили с себя власть в знак протеста против того, что население Кротона не защитило своих правителей.

Неизвестно, где был сам Пифагор во время мятежа; говорят, что он находился в это время за пределами Кротона и ему удалось спастись. После долгих странствий Пифагор прибыл в Метапонт, где, спасаясь от преследования в святилище Муз, умер, отказавшись от пищи.

Уцелевшие пифагорейцы собрались в Регии и там жили общиной, но вскоре из-за ухудшения политической ситуации покинули Италию. Даже будучи рассеянными и живущими поодиночке и небольшими группами, они тем не менее сохраняли верность пифагорейскому образу жизни. Наиболее известными были Архит, Филолай, Фантон, Эхекрат, Полимнаст, Диокл и др.

Такова внешняя сторона жизни Пифагора и ранних пифагорейцев. В учении самого Пифагора очень сложно отличить собственные его идеи от более поздних приписываний. Древним было довольно мало известно о Пифагоровых беседах. «Что он говорил своим ученикам, никто не может сказать наверное, ибо молчание соблюдалось у них с исключительной строгостью», -- отметил Порфирий\*. Он же полагал, что Пифагору принадлежит ряд весьма известных положений: во-первых, что душа бессмертна, во-вторых, что она переселяется в другие виды животных, в-третьих, что все, что некогда произошло, через определенные промежутки времени происходит снова, а нового ничего нет, и, наконец, что все живые существа следует считать родственными друг другу\*\*. Знаменитое учение о числе в современных Пифагору источниках не упоминается. Часто это объясняется тем, что не в традициях пифагорейцев было разглашать тайное знание своего учителя, а сам он никаких книг не писал.

**П и ф а г о р е й ц ы о ч и с л е.** Пифагорейцы, как и милетцы, исходили из одной, общей для языческой культуры идеи -- идеи о первоначале как тонком теле, находящемся в состоянии непрерывных вибраций -- колебательных движений «сгущения и разрежения». Пифагорейцы не остановились на самых общих положениях в учении о первоначале, а значительно его развили и конкретизировали. Их молчаливо предполагаемое требование состояло в том, что начало должно быть началом не только общего в вещах (единая материя, одно в них), но и началом особенного, своеобразного в них (многое). Откуда берется различие между вещами и их своеобразный вид? Из сохранившихся положений учения милетцев вытекает, что различие обусловлено той или иной степенью сгущения перво-

\* См.: Там же. С. 452, п. 19.

\*\* См.: Порфирий. Жизнь Пифагора.



начала, но ничего об определенности самих степеней они не говорили. Пифагорейцы же, напротив, придавали выяснению этого вопроса первостепенное значение и учили, что степени «сгущения и разрежения» первоначально определяются числом, которое является основой специфики каждой вещи. Пифагорейцы первые стали давать вещам определения, в которых фиксировалось, как говорит Аристотель, «чтойность» каждой из них\*, а «чтойность» есть то, что делает каждую вещь ею самой.

Занятия математикой не являлись в это время чем-то исключительно редким, немало философов были одновременно и математиками, как, например, Фалес, достигший в этой области значительных успехов. Однако никто, кроме пифагорейцев, не пытался рассматривать математическую реальность и ее основу — число как начало специфических свойств вещей, как сущность конкретных физических предметов, как способ взаимосвязи беспредельного первоначала и мира конечных вещей\*\*. Придание пифагорейцами

---

\* См.: *Аристотель*. *Метафизика* 987 а 18. Если перевести рассуждения обеих школ — милетской и пифагорейской — на язык категорий, то окажется, что милетцы активно использовали только две — качество и количество, а отношение между ними лишь интуитивно угадывается (на уровне абстрактного допущения возможности взаимного превращения качеств друга в друга), но никак категориально не выражается. Пифагорейцы, выдвинув число как сущность вещей, вводят в философский оборот новую категорию, соединяющую в себе характеристики первых двух, — категорию меры. Только у пифагорейцев всеобщее почитание «золотой середины» («ничего слишком» Солона, «знай меру» Питтака) приобрело определенное выражение и категориальную форму.

\*\* То, что пифагорейцы активно использовали число для описания сущности предметов, вряд ли может быть подвергнуто сомнению, хотя бы в силу достаточного количества свидетельств. Это не означает, что все они придерживались совершенно одинаковых представлений о числе и придавали ему центральное значение. Неизвестно, например, принадлежало ли философское учение о числе самому Пифагору. Никаких из современных ему источников, которые бы высказывались в пользу этого, не осталось. Более поздние, склонные к идеализации Пифагора, напротив, приписывали ему решительно все. Не сохранилось фрагментов или свидетельств, в которых были бы запечатлены имена ранних пифагорейцев, учивших о числе как о сущности, а в тех местах, где упоминались имена, не шла речь о числе. Первые из сохранившихся суждений о числе, связанные с определенным именем, могут быть отнесены к IV в. до Р. Х., а это довольно «далеко» от Пифагора. Из более или менее достоверных источников лишь Аристотель в «Большой этике» замечает, с указанием на имя, что Пифагор впервые стал сводить некоторые предметы (в частности, добродетель) к числам (см.: *Аристотель*. *Большая этика*, А1, 1182 а 11).

Плохое состояние источников побуждает некоторых исследователей отрицательно высказываться о наличии числовой философии у пифагорейцев (см.: *Жмудь Л. Я.* Пифагор и его школа. Л., 1990. С. 174 и далее), что мало оправдано. Даже если идея числа появилась далеко не сразу, то это не может отменять необходимость оценки роли принципа числа в истории древнегреческой философии.

числу философского значения было связано, как замечает Аристотель, с усмотрением в числах довольно большого сходства с вещами и процессами, что вполне понятно, поскольку и вещи, и процессы обладают количественными характеристиками: они имеют величину, количественные конструктивные особенности, качественную интенсивность, наконец, «поведение», могущее быть описанным количественно. У вещей, и в особенности у процессов, с числами гораздо более сходства, чем со стихиями – водой, воздухом и т. д., и справедливость, к примеру, проще объяснить свойствами числа, чем свойствами воды или воздуха\*. При этом пифагорейцы число считали первичным по отношению к вещам; это объяснялось тем, что числа могут мыслиться до и вне качественных характеристик отдельных физических предметов, а вот последние вне и до количественных параметров мыслимы быть не могут\*\*. Мысленная пер-

---

\* Отличительным признаком справедливости считалась эквивалентность (возмездия и преступления, возмещения и затрат и т. п.), а она точнее всего выражается в числах, поэтому пифагорейцы и определяли ее как первый квадрат (четверка или девятка), по извлечению корня из которого образуются две равные половины ( $\sqrt{4} = 2$ ;  $\sqrt{9} = 3$ ;  $2 \times 2 = 4$ ;  $3 \times 3 = 9$ ). «Мнение» они уподобляли двойке, поскольку в «поведении» своем оно переменчиво от одной крайности к другой (см.: Фрагменты... С. 468)

\*\* См.: Фрагменты... С. 469. Пифагорейцы при выяснении вопроса о первичности апеллируют к так называемой мысленной первичности, т. е. к возможности чего-либо, претендующего на некоторую изначальность, быть мыслимыми до и независимо от всего остального. При всей разумности такого предположения, оно весьма опасно для теории.

Одна из особенностей абстрактного мышления состоит в том, что оно отвлекается прежде всего от своих собственных предпосылок (от своей основы), а затем пытается понять эту свою основу как результат своей собственной деятельности, что неминуемо приводит к переворачиванию с ног на голову реальных отношений между основанием и обоснованным. К примеру, важнейшие понятия геометрии – точка, линия, плоскость -- представляют собой отвлечение от реального пространства, однако, попадая в сферу абстрактного мышления, они идеализируются и уже предпосылаются самому пространству как его причины и как нечто первичное по отношению к нему: плоскость выглядит первичной в сравнении с пространством потому, что последнее может быть выражено с помощью трех измерений, а плоскость -- только двух, линия же еще более изначальна, ибо задается только одним измерением. На мышление всегда оказывает заметное влияние практическая деятельность человека. Чтобы построить объем (геометрический коррелят пространства), нужно вначале построить более элементарную в сравнении с объемом плоскость, а чтобы построить плоскость, надо вначале построить линию, а ей должна быть предпослана точка. Получается, что по природе единое и исходное в мышлении (т. е. в построении) предстает как цепь последовательных фаз и нечто производное. Абстрактное мышление ошибочно отождествляет исходное по природе и исходное в человеческой деятельности, в данном случае -- порядок конструирования геометрического объекта с порядком самой реальности (см.: Введение. § 3: Технизм). Следствием этого являются противоречия, изнутри разрушающие теорию, о чем речь пойдет ниже.

вичность подтолкнула их к признанию реальной первичности чисел по отношению к вещам \*, в результате чего пифагорейцы стали полагать, что элементы чисел являются и элементами самих вещей \*\*.

Можно предположить, что представления пифагорейцев о числе менялись на протяжении истории учения \*\*\*. На первых порах, видимо, таковыми элементами выступали знакомый уже по милетской школе апейрон – беспредельное, и «перас» – предел, граница. При чем они толковались физически: алейрон – как свойство первоначальной пнеумы, а перас выступал как ограничивающее свойство пустоты \*\*\*\*. Взаимодействие пнеумы и пустоты порождало физические предметы и сами числа \*\*\*\*\*. И хотя это похоже на традиционный физический подход, акценты в трактовке этих элементов у

---

\* Первичность числа по отношению к вещам было бы ошибочно толковать как временную. Никакого самостоятельного бытия чисел (понимаемых логически, как это свойственно современному сознанию) по отношению к вещам пифагорейцы (по крайней мере ранние) не допускали (если, конечно, не считать их присутствия в нашем сознании в виде представлений). Они не знали никакой иной формы существования, кроме телесной. Число является количественным аспектом физической реальности, неотделимым от нее, а равно и физическая реальность, как уже говорилось выше, не существует вне количественных характеристик. Как нет никаких чисел вне вещественных структур, а всегда есть определенное количество вещества, так нет и никакого вещества вне определенных количественных параметров (измеряемых, конечно, числом). Поэтому конкретная вещь есть одновременно и число, равно как и число есть одновременно какая-либо вещь. О первичности чисел речь идет постольку, поскольку всякая вещь является самой собой (выделяется из беспредельного) лишь благодаря каким-либо специфическим характеристикам, а они имеют количественную природу (например, результат сгущения и разрежения) и, следовательно, определяются числом. Числа первичны, таким образом, по отношению к отдельным конечным вещам, но сами производны от элементов и имеют последние своим материалом. Можно сказать, что числа первичны по отношению к чувственно воспринимаемым вещам, будучи особого рода вещами, в которых качественные и количественные характеристики непосредственно суть одно и то же.

\*\* См.: *Аристотель*. *Метафизика*, 986 а 2. Под элементами обычно понимались простейшие (неразложимые ни на что другое), исходные состояния реальности, могущие существовать самостоятельно, но при этом, будучи взятыми по отдельности, ничего не способные породить. Часто такими элементами являлись максимально общие противоположности, не могущие быть сведенными к каким-либо другим.

\*\*\* Желание осуществить достаточно точную периодизацию учения пифагорейцев о числе и вскрыть логику его развития, в особенности на раннем этапе, связано с большим количеством трудностей. Этому противится многое: и фрагментарность свидетельств, и очень частая анонимность изложения данного учения, затрудняющая периодизацию, и противоречивость сохранившейся информации. В силу этого любая периодизация обладает той или иной степенью условности, что и побуждает нас отказаться от таких попыток.

\*\*\*\* См.: *Аристотель*. *Физика*. Кн. 4, гл. 6, 213 b 22.

\*\*\*\*\* Там же.

пифагорейцев существенно изменились. Если нелифагорейские физики безграничное и ограничивающее понимали по преимуществу как различные естества, как простейшие, неразложимые ни на что другое — огонь, воздух, воду (обращая внимание, таким образом, только на качественный аспект), то у пифагорейцев, напротив, перас и апейрон были самостоятельными сущностями «того, о чем они сказываются»\*. Иначе говоря, количественные параметры и свойства определяются пифагорейцами как сущность.

Такое нововведение легко понять, если вспомнить, что всякое тело объемно (т. е. пространственно), а объемность моделируется с помощью плоскостей, линий, точек и чисел, и без них ни одно тело не представимо. Эти плоскости и т. п. придают телу определенность, могут представляться существующими без тела, а вот тело без них существовать (по крайней мере в абстрактном мышлении) не может\*\*. Фигуры, числа своими элементами имеют беспредельное и ограничивающее и не могут, в свою очередь, существовать без них, почему пифагорейцы и полагали, что эти элементы есть сущности всего сущего.

Элементами могли выступать и собственно арифметические понятия — чет и нечет; они суть способности числа по-разному проявляться в процессе деления (размножения). Чет представляет собой способность числа к дихотомическому делению, т. е. к делению пополам. Это исходная форма деления, так как ее результатом являются элементарные противоположности, которые всегда парны и из которых слагается все остальное. Нечет — способность противодействия числа такому делению. Благодаря своему «поведению» в процессе деления (или, что то же, размножения и рождения, ибо всякое рождение связано с разделением единого на многое) чет и нечет представлялись пифагорейцам коррелятами беспредельного и предела, чет соотносился с беспредельным, а нечет, как препятствующий делению, с пределом.

Взятые сами по себе, отдельно друг от друга, элементы ничего не могли производить. Ограничивающее и безграничное, по мысли пифагорейца Филолая\*\*\*, не подобны и не однородны друг другу и в силу этого не могли бы упорядочиться в космос, если бы к ним не прибавилась гармония\*\*\*\*. Гармонизирующую и связывающую функцию выполняет число, а самый первый синтез, самая первая «слаженность» возникает в «одном»\*\*\*\*\*. Одно — это единство

---

\* Аристотель. Метафизика, 987 а 15.

\*\* См.: Там же, 1002 а 8.

\*\*\* Филолай Кротонец жил примерно во второй половине V в. до Р. X.

\*\*\*\* См.: Фрагменты... С. 442, п. 6.

\*\*\*\*\* Не следует забывать сделанного выше замечания о том, что нет числа вне вещей и элементы чисел являются одновременно и физическими элементами. Для Филолая это положение сохраняет свое значение. Его «одно», или

безграничного и ограничивающего, чета и нечета \*, и как таковое непосредственное единство противоположных моментов оно считалось началом чисел и вещей \*\*.

Центральное положение монады (единицы) обусловлено тем, что она является источником и одновременно воплощением важнейшего принципа — принципа единичности. Она есть первая единичность и исток всякой единичности, а следовательно, и существования, ибо, чтобы существовать, надо быть чем-то единичным, выделенным из всего остального и до некоторой степени замкну-

---

«единица» [по свидетельству Теона Смирнского, Филолай не делал различия между единицей и одним (см.: Фрагменты... С. 434. п. 10)], как первый синтез беспредельного и предела не является чисто мысленной конструкцией, чисто математической единицей. Оно есть средоточие, точка пересечения и неразрывное единство количественных и качественных характеристик; его единица это огонь, однако уже не беспредельный, аморфный, без сжатия и горения (такой он называет «объемлющим» огнем и помещает в нем беспримерную чистоту элементов), а живой, горящий, движущийся и дышащий огонь, представляющий собой единство противоположностей. Филолай называет единицу «срединным» огнем, помешает в центре космоса и заставляет порождать все остальное: числа и вещи. По-видимому, каждому числу строго соответствовал определенный уровень физической реальности. По крайней мере, если одно — это срединный огонь, Гестия (см. с. 66 -67), то десятка — это весь космос. Космос имеет десятичную структуру. Гестия -- это первая единица, и до нее вообще не было никакой единицы: все остальные единицы производны от нее. Космос — это первая десятка, он не мог и не может быть никаким иным. Все остальные десятки суть только тиражирование этой первой, и существуют они лишь по причастности ей.

\* Трудно представить единицу как единство противоположностей -- чета и нечета, но тем не менее возможно. Присутствие обоих моментов в монаде обнаруживалось в арифметических действиях. Монада, будучи прибавленной к чету, рождает нечет, а будучи прибавленной к нечету, рождает чет. Она превращает оба момента друг в друга потому, что изначально содержит их в себе в потенциальной форме.

\*\* В отличие от элементов, началом чаще всего считалось некоторое единство противоположных моментов, следовательно, внутренне противоречивое, совмещающее в себе две формы бытия -- актуальную и потенциальную. Возникновение из начала чего-то определенно связано с обнаружением потенциального, с переходом потенциального содержания в актуальную форму. Начало есть то, что непосредственно рождает и является родоначальником ряда порожденных предметов.

Аристотель в «Метафизике» говорит о двух вариантах учения о начале у пифагорейцев. Одно из них настаивало лишь на одном начале -- числе. Число происходило (составлялось) из «одного». Само «одно» состояло из двух элементов — чета и нечета. Другие же из пифагорейцев полагали, что начал десять: граница и безграничное, нечет и чет, одно и многое, право и лево, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое (см.: *Аристотель. Метафизика*, 986 а 16). На основе рассуждений Аристотеля можно предположить, что учение о десяти началах восходит к самому Пифагору.

тым в себе, а также себе тождественным. Благодаря этим свойствам монада является, как полагали пифагорейцы, первой предпосылкой всякого существования и получила от них название сущности, ибо сущность есть первое в вещи. Называли они ее также Богом и умом, ибо находили, что единица, ум и Бог в максимальной степени подобны себе и неделимы. Кроме того, уподобляли друг другу семя и единицу, поскольку в последней, как и в семени, в потенции заложено все.

В отличие от единицы, являющейся одновременно четно-нечетной, двойка воплощает в своей структуре свойства чета. В монаде он пребывал в скрытом, потенциальном состоянии, а в двойке получил форму актуального, наличного бытия. Двойка получается в результате обнаружения четности единицы, что происходит благодаря движению последней. Происхождение двойки становится более понятным, если чисто арифметические отношения спроецировать на плоскость. Тогда единица примет форму точки, а движущаяся единица — форму линии. Движущаяся единица — это уже не единица, а двойка, ибо известно, что задать линию с помощью единицы невозможно, для этого требуется некоторое, пусть даже самое минимальное, множество — две точки, которые могли бы соединить концы линии.

Происхождение двойки связано, как видно, с некоторым движением, со стремлением единицы к саморазличению и отдалению себя от себя самой. Это нашло свое выражение и в соответствующей терминологии. Двойку называли (за связь с движением) «порывом», «дерзанием» и «иным» (за стремление ко всегда иному, отличному от прежнего, местоположению), а кроме того, «материей», так как материя в представлениях пифагорейцев выглядела непрерывно текущей, постоянно стремящейся к инаковости. Двойка носила также имя «беспредельности», ибо с ее помощью моделировалась сама беспредельность: двойка порождала элементарную множественность, которая оказывалась множественностью неопределенной (беспредельной). Ведь двойкой (двумя точками) задается линия, а последней, какой бы незначительной она ни была, может делиться до бесконечности. Линия может и возрастать до бесконечности, и тоже благодаря лишь двум точкам.

Из-за своей способности к делению и саморазмножению двойка соотносилась пифагорейцами с женским, родящим началом и называлась, в придачу к сказанному, еще и «супругой Бога» \*.

---

\* Несмотря на абстрактность материала (число, плоскости и т. д.), пифагорейцы сохраняли верность господствовавшему в античности представлению, согласно которому космос выступал как живой организм. А это обязывало их и сами начала космоса рассматривать как некие живые силы, способные выполнять то, что выполняет организм. Столь абстрактная и малоподвижная ре-

Единица, взятая как неподвижная, является основанием себе-тождественности (отношения к самому себе); двойка (движущаяся единица) представляет собой основу всякого саморазличия и относительности (отношения к иному). Этими отношениями исчерпывается вся реальность. Одни сущие мыслятся как самостоятельные, соотносимые с собой (человек, лошадь, растение, земля, огонь...), другие же мыслятся либо как противоположные (благо и зло, справедливое и несправедливое и т. д.), либо как относительные (правое и левое, верх и низ и т. д.). Различие между противоположными и относительными сущими состоит в том, что они по-разному проявляют себя в процессе возникновения и уничтожения. В противоположных вещах уничтожение одного есть возникновение другого (возникновение болезни есть исчезновение здоровья), а для относительных характерно взаимное существование и взаимное уничтожение (нет правого без левого, верха без низа и т. п.).



Тройка представляет собой первое нечетное число, первый синтез единицы и чета (двойки). То, что потенциально, нерасчлененно и неоформленно содержалось в единице как в зародыше, в тройке находит актуальное существование. Как нечет (начало ограничивающее) тройка противодействует чету (беспредельности размножения и деления, увеличения и уменьшения, беспредельности существования и т. п.) и тем самым составляет основу всякой цикличности. Тройкой задается структура всякого естества (прежде всего — космоса), всякой природной целостности, поскольку любая природная вещь (т. е. появляющаяся в результате рождения) в своем существовании проходит три фазы: рождение, расцвет и гибель. Тройкой же описывается и статический аспект структуры космоса, ибо космос включает в себя важнейшие сферы: естественную (материю), божественную и человеческую (единство материального и божественного).

Среди чисел от 1 до 10 одно из самых значительных мест занимает четверка. В отличие от других чисел четверка является алгоритмом, задающим не только свойства, но и саму вещественность. Она создает структуру телесности, и за это ее называли «корнем источным вечно текущей природы». Такой чести она удостоивалась за

---

альность, как число, малоудобна для изображения ее в качестве живородящей силы, и тем не менее функционировать она должна была как таковая сила. В уподоблении математического и физиологического уровней они заходили столь далеко, что пытались обнаружить не только функциональное (как бы внутреннее) сходство, но и сходство внешне телесное — в строении четных и нечетных чисел, с одной стороны, и женских и мужских детородных органов — с другой. Так, нечет (мужское начало) состоит из двух половинок и самостоятельно выраженного центра — единицы, находящейся между этими половинками ( $5 = 2 + 1 + 2$ ;  $7 = 3 + 1 + 3$  и т. д.). Чет же состоит из двух половинок, между которыми пустой промежуток.

то, что с ее помощью конструируется объемность тел, а объемность, т. е. трехмерность, является одной из самых важных характеристик чувственно воспринимаемых предметов.

Конструирование совершается благодаря арифметическим и геометрическим соответствиям. Точка, говорили они, устроена по принципу монады, а линия — по принципу диады; тремя точками, соединенными друг с другом тремя линиями в форме треугольника , задается плоскость, а четвертая точка рождает первое объемное тело — пирамиду . Объемность и протяженность являются не чем иным, как изогнутой плоскостной реальностью, последняя представляет собой изогнутость силы, ибо то, что в геометрии выступает как линия, в сфере динамической предстает как сила (вспомним, что двойка, порождающая линию, называлась «порыв», «дерзание»).

Пифагорейцам первым пришла мысль о строгой структурированности вещества, основу которой составляют правильные геометрические фигуры. Чисто геометрическими особенностями фигур должны были объясняться физические свойства вещества (имеются в виду четыре стихии: земля, огонь, вода, воздух) — текучесть, большая и малая подвижность, способность обжигать и проч. Поэтому пирамиду следует рассматривать как фигуру, геометрические особенности которой являются основой определенных качественных характеристик физической реальности — вещества огня. «Частички», из которых «состоит» огонь, имеют форму пирамиды, а совокупность тел, имеющих форму пирамиды, на поверхности явлений (т. е. на макроуровне) воспринимается нашей чувственностью в виде огня.

Почему основу огня составляет пирамида, понять довольно просто: из всех фигур наиболее острыми гранями и углами обладает пирамида, а из всех стихий самая, по выражению Аристотеля, «острорежущая» — огонь; потому-то они и заключали, что огонь имеет структуру пирамиды. Возможно и другое объяснение. Все грубые тела состоят из простейших, имеющих мельчайшие корпускулы тела, а все фигуры состоят из пирамид. Коль скоро тончайшее из тел — огонь, а простейшая из фигур — пирамида, а первая фигура принадлежит первому телу, то огонь в основе своей — пирамида\*.

Первичность пирамиды в плане построения, возможность на ее основе сконструировать другие фигуры склонили пифагорейцев (по крайней мере некоторых) рассматривать именно пирамиду как элементарное «семенное тело», из которого, как из семени, вырастает все остальное. В основе иных стихий лежали иные правильные геометрические фигуры. Основу воздуха составлял октаэдр, воды —

\* См.: Аристотель. О небе. III, 5. 304 а 9.



икосаэдр, земли -- куб, а структуру всей вселенной выражал додекаэдр\*.

С учетом сказанного, вполне логично, что некоторые пифагорейцы первоначально (исходной физической стихией) считали огонь. К их числу принадлежал Гиппас из Метапонта, живший в первой половине V в. до Р. Х., Филолай из Кротона\*\*. Были, правда, и другие мнения. Так, Гиппон из Регия считал началом либо воду и огонь (причем вода рассматривалась как более фундаментальная реальность), либо только воду, либо землю\*\*\*.

Несмотря на стройность, учение содержало ряд довольно трудных для понимания моментов. Это относится к пифагорейскому положению о единстве чисел и вещей и прежде всего касается трактовки единицы. Поскольку чувственно воспринимаемые вещи обладают величиной, то и начало — единица — тоже должно обладать некоторой величиной. Но величина — характеристика производная, и присуща она скорее двойце, чем единице. А раз производная, то она должна быть получена, и получена из того, что величиной не является. Этого перехода, а точнее скачка, пифагорейская мысль понять не могла и оставила этот важный пункт необъясненным. Как свидетельствует Аристотель, пифагорейцы вышли из сложного положения благодаря тому, что наделили монаду величиной, но как образовалась первая единица, обладающая величиной, объяснить не смогли\*\*\*\*. Будучи же не в силах это сделать, некоторые из них просто постулировали, что величина изначально присуща единице, а чтобы не уподоблять при этом единицу двойке, учили, что ее величина неделима. Иначе говоря, они отождествили единицу с понятием атома, увидев в нем точку пересечения математической и физической сторон реальности.

Экфант, живший в IV в. до Р. Х., был первым из пифагорейцев, кто отождествил единицы с атомами, из которых составляются чувственно воспринимаемые тела; каждое сложное тело составлено из определенного числа единиц-атомов, так что любая материальная вещь в буквальном смысле есть число\*\*\*\*\*. Примерно так же рассуждал и современник Экфанта — Эврит, считавший, что любой предмет состоит из определенного числа мельчайших телец первовещества\*\*.

Противоречия постепенно выявлялись и накапливались. Возникали они из необходимости объединить количественные отношения (математика) с качественными (физика), причем так, чтобы коли-

---

\* См.: *Фрагменты...* С. 437, п. 5.

\*\* См.: Там же. С. 437, п. 16, 17; с. 442, п. 7.

\*\*\* См.: Там же. С. 421, п. 3—6.

\*\*\*\* См.: *Аристотель. Метафизика*, 1080 b 21.

\*\*\*\*\* См.: *Фрагменты...* С. 461, п. 1.

\*\* См.: Там же. С. 446, п. 2—3.

чество рассматривалось как источник качества. Последнее, однако, упорно не выводилось, как отмечает Аристотель, из абстрактных понятий предела и беспредельного, чета и нечета, и непонятно было, как из них получить (не говоря уже о величине) движение, способное превратить единицу в двойку, вес и т. п. \*

Мышление сопротивлялось разорванности между начальной и производной сторонами реальности и стремилось найти более приемлемый способ их связи. Можно предположить, что разрешение конфликта шло путем освобождения математической реальности от физических характеристик. В среде пифагорейцев обозначилось направление, учившее о некоем параллелизме чисел и вещей, и здесь активность принадлежала не числу, а самим чувственно воспринимаемым предметам, которые существуют посредством «подражания» первым. Об этом говорит Аристотель, подчеркивая, что в указанном смысле Платон мало чем отличается от пифагорейцев \*\*. Чем больше платонизм и пифагорейство проникали друг в друга, тем прочнее утверждалась мысль, что вещи не состоят из чисел, а возникают согласно числу.

Вернемся, однако, к четверке, значение которой далеко не исчерпывалось конструированием объемности. Пифагорейцы чтили ее еще и за то, что она потенциально содержит в себе десятку, так как сумма чисел, входящих в состав четверки, равна десяти ( $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ ). А кроме того, четверкой задаются основные гармонические отношения, ибо последние возникают в результате взаимоотношения чисел, составляющих четверку. Так, кварта представляет собой отношение  $4/3$ , квинта —  $3/2$ , октава —  $2/1$  и  $4/2$ . А эти отношения пронизывают все космическое устройство.

Кроме четверки, лишь 7 и 10 реально имели существенное значение. Остальные же числа играли явно второстепенные, как правило, случайные роли.

Самым существенным моментом, выделяющим семерку в ряду других чисел, было то, что ею определялись ритмы протекания природных процессов и наступления моментов рождения, созревания и гибели. Поэтому семерку называли «надлежащим моментом». Например, младенцы могут родиться жизнеспособными уже в семь месяцев, зубы, по наблюдениям пифагорейцев, вырастали у живущих уже младенцев тоже на седьмой месяц; половая зрелость наступала во вторую седмицу лет, борода отрастает в третью \*\*\*; кризисы, в том числе и кризисы болезней, также связаны с седмицей и обнаруживаются, как правило, на седьмой день... \*\*\*\*

---

\* См.: Аристотель. Метафизика, 990 а 8.

\*\* См. Там же. 987 b 10.

\*\*\* См.: Фрагменты... С. 468, п. 4.

\*\*\*\* См.: Ямвлих. Теологумены арифметики // Лосев А. Ф. История античной эстетики. Кн. II: Последние века. М., 1988. С. 414.

Десятка завершает ряд основных чисел. В ней в актуальной форме содержится все то, что в качестве потенции находилось в единице. Десятка определялась как истинная единица. Она, подобно семени, вбирает в себя все: объемы, поверхности, четные и нечетные и всевозможные совершенные числа, равенство и неравенство, иррациональные, сферические и круговые числа\* и благодаря своему всеобъемлющему характеру называлась иногда «Паном», а также «космосом», поскольку она содержала важнейшие пропорции, устанавливающие правильные отношения между числами. Одним словом, если единица выступает началом всего и потенцией, то десятка, наоборот, является основой полноты, завершенности и совершенства.

Подведем некоторые итоги пифагорейского учения о числе. При всей своей привлекательности и кажущейся стройности позиция этой школы являлась не всегда последовательной. Сама попытка ввести количественный аспект в сферу философского рассмотрения не может не оцениваться как факт вполне положительный. Однако превращение количественного момента в основополагающий принцип анализа природных процессов приводит мыслителей к серьезным противоречиям с самими собой. С одной стороны, они не признавали никакой иной реальности, кроме природной (телесной, чувственно воспринимаемой), и субъективно стремились исследовать именно ее. С другой же стороны, начала и элементы, которые они полагали в основу природных процессов, явно были для этого непригодны и неуместны, и в этом следует согласиться с Аристотелем\*\*. Математические предметы, в соответствии с которыми реконструировалась природа, лишены движения, величины и т. п., т. е. всего того, что является неотъемлемыми свойствами чувственно воспринимаемых предметов. И когда реконструкция завершена, остается все еще неясным, как математическое превращается в физическое и как вообще возникает та именно природа, которую мы воспринимаем в реальном чувственном опыте.

Сказанное не означает, что начала и причины, предлагаемые пифагорейцами, остались не востребуемыми и бесполезными для философии; наоборот, они, по словам Аристотеля, оказались весьма пригодными для нее, однако не для описания вечно движущейся и вечно изменяющейся природы, а для восхождения к более высоким сферам сущего (к тому, что всегда есть и никогда не возникает и не исчезает). Пифагорейцы своим учением о числе прокладывали путь к метафизическим областям реальности, областям, лежащим за границами телесного, чувственно воспринимаемого бытия.

---

\* См.: *Ямвлих*. Указ. соч. С. 415.

\*\* См.: *Аристотель*. *Метафизика*, 989 б 29. Ср.. *Фрагменты...* С. 477. п. 27

Ф и з и к а \*. Физическая доктрина пифагорейцев выглядит довольно традиционно для древнегреческой философской культуры. Первоначалом в физическом смысле могла быть любая стихия: воздух, огонь, вода, земля и даже единицы-атомы (возможно, бескачественные), наподобие атомов Демокрита. Способ, каким первоначало изменяет свою форму и превращается в иные стихии и конкретные вещи, мог быть всякий раз иным у разных представителей школы. О Гиппасе известно, к примеру, что он учил о сгущении и разрежении первоогня, а мыслители Экфант и Эврит говорили о перемещении и смешении единиц-атомов друг с другом. Роль меры, определяющей специфические особенности той или иной вещи, выполняло число. Подчеркнем, что, как правило, при уподоблении друг другу вещей и чисел дело не шло дальше аналогий, и подчас весьма поверхностных. Смелость определить точное число, лежащее в основе какой-либо вещи, брал на себя только Эврит, который, по словам Теофаста, доходил до таких подробностей, что утверждал: вот это число человека, вот это — коня, это — чего-то еще \*\*. Большинство же пифагорейцев достигали в уподоблении чисел и вещей известного предела и останавливались. Чаще всего они ограничивались общими рассуждениями о числе, плоскостях и объемах и опускали все остальное, довольствуясь лишь редкими и малозначимыми указаниями на то, что некоторые вещи происходят от неопределенной двоицы, а другие от одного \*\*\*. Поэтому оказывалось, что число, хотя и призвано было определять специфические черты каждой вещи, на деле было совершенно неспособно к этому и в лучшем случае могло обусловить лишь самые общие моменты. Все это может быть истолковано как слабость пифагорейского учения, вытекающая из ошибочной субстанциализации количества как такового.

Трудности чаще всего возникали у пифагорейцев при описании динамики (действующих причин), в особенности генетических процессов, чего не скажешь о статике — ставшей, «застывшей» и внешней стороне универсума. Тут число могло использоваться почти без ограничений. А ставшее первоначало — это космос: Земля со всем, что находится на ней и определенным образом субординировано, то, что над и под Землей, расположенное в определенном порядке. Именно Пифагор назвал Вселенную космосом из-за порядка, который ей присущ, и именно как космос, т. е. как упорядоченное, гармонизированное целое, стали изучать видимый мир пифагорейцы \*\*\*\*.

---

\* Разделение материала на «учение о числе» и «физику» сделано нами только в целях удобства изложения. Сами же пифагорейцы оба учения друг другу не противопоставляли.

\*\* См.: Фрагменты... С 446. п. 2.

\*\*\* См.: Там же.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 147.

Из того, что сохранилось о пифагорейской космогонии, самому раннему периоду, вероятно даже самому Пифагору, может быть приписано то представление, которое содержится в свидетельстве Аристотеля. Здесь мир образуется из взаимодействия двух начал — беспредельной пневмы и пустоты. Сам космос как бы дышит и в процессе этого дыхания втягивает в себя из бесконечной пневмы пустоту. Указанная пустота образуется, можно полагать, в процессе космического дыхания (сгущение и разрежение — ср. с Анаксименовой пневмой), когда беспредельная пневма, равномерная и лишенная каких-либо различий внутри себя, уплотняется в одних местах и разрежается в других, производя разреженное (пустое) пространство между плотными образованиями, как если бы из какой-нибудь емкости выкачали воздух. В результате этого появляются разные «сгустки», обособленные уже от беспредельной пневмы и друг от друга, т. е. природные вещи. Пустота служит для разграничения природных вещей, являясь как бы их качественно-пространственной границей, но прежде всего пустота разграничивает числа, придавая каждому из них свою особую определенность\*.

Процесс обособления вещей и чисел друг от друга в результате проникновения пустоты не следует понимать упрощенно. Она разделяет предметы не только в пространственном смысле, так что они находятся на некотором расстоянии, но и в видовом. На это указывает весьма любопытное свидетельство Иоанна Филопона: «Пифагорейцы говорят, что вдыхаемая небом пустота и воздух отделяют животных от растений»\*\*. Скучная и неразработанная терминология призвана была выразить гораздо более емкое содержание, чем то, которое заключало в себе непосредственное значение слова, и описывала не только процесс пространственного обособления, но и процесс родовидовой дифференциации.

Свидетельства сохранили две более или менее целостные космологические картины. Одна из них анонимна и может быть отнесена к раннему периоду развития пифагореизма, а другая принадлежит Филолаю. Помимо прочих деталей, они отличаются прежде всего тем, что по-разному определяют центр космического устройства. Ранняя космология в центр космоса ставила сферическую Землю\*\*\*, вокруг которой с запада на восток вращаются Луна, Солнце и пять планет, а с востока на запад — сфера неподвижных звезд. Луна землеобразна и светит отраженным светом. Солнце, планеты являются, вероятно, огненными телами, свободно двигающимися в воздухе, а звезды «прикреплены» к сфере и вращаются вместе с ней.

\* См.: Аристотель. Физика, 213 в 22.

\*\* Цит. по: Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. С. 177.

\*\*\* Идея сферичности Земли принадлежала, по-видимому, Пифагору, хотя некоторые склонны связывать ее с именем Парменида.

Расстояния между небесными телами подчинялись отношениям числовой гармонии. Об этом сообщает Александр Афродисийский в комментарии к «Метафизике»: «Так, например, расстояние от Земли до Солнца в два раза больше, чем расстояние до Луны, в три раза больше расстояния до Венеры и в четыре раза больше расстояния до Меркурия; так же и для всех остальных (небесных тел) они принимали некоторые арифметические отношения....»\*. Следует признать, что достаточно точно здесь отображается только порядок небесных тел, принятый в V—IV вв. до Р. Х. (Земля, Луна, Солнце, Венера, Меркурий), да сам принцип пропорциональности расстояний, конкретное же числовое содержание этих соотношений, соответствующих пифагорейской традиции, Александру известно не было.

Скорость движения этих тел пропорциональна расстояниям: чем дальше от Земли находится светило, тем выше его скорость. Являясь физическими телами, обладающими огромной массой, и взаимодействуя с другим физическим телом — воздухом, светила издают необычайно громкие звуки. Громкость и высота звука зависят от массы и скорости движения светил: чем выше скорость, тем выше звук, и наоборот. Будучи подчинены гармонии, эти звуки сливаются в музыкально-гармоническое звучание — симфонию космоса\*\*. Мы не воспринимаем этой космической симфонии только потому, что привыкаем к ней с детства и подобны молотобойцам-кузнецам, не замечающим грохота по привычке; ведь звук за неимением контрастирующей с ним тишины неразличим\*\*\*.

Учение Филолая нельзя назвать ни геоцентрическим, ни гелиоцентрическим. В центре космоса Филолай разместил Срединный Огонь, по пифагорейскому обыкновению получивший множество названий, каждое из которых призвано было выразить суть обозначаемого — «дом Зевса», «Мать богов», «алтарь», «связь и мера природы», но основное его название — «Очаг» (Гестия). Гестия выполняет у Филолая множество функций. Она — геометрический центр космоса, вокруг которого вращаются все небесные тела; она представляет собой своего рода генетический центр, являющийся местом рождения (матерью) богов видимых (небесные светила) и невидимых (демоны), куда они, как, впрочем, и все остальные обитатели космоса, притягиваются ностальгической силой; она — единственное уютное («дом», «очаг») место в космосе и притягивает все самые отдаленные от него космические явления, как притягивает домашний уют долго странствовавшего человека.

Гестия еще и естественный центр, и не только космоса, но и всякого существа, в этом космосе находящегося. Это — «сердце», свя-

\* См: Фрагменты.. С. 469, п. 4.

\*\* См: Там же

\*\*\* См: Там же С. 484, п. 5.

тая святых, «алтарь», в котором обитает божественное, та точка, в которой беспредельное соединено с ограничивающим. Все эти аспекты центрального положения Гестии присущи ей потому, что она есть первое слаженное, одно, начало, объединяющее исходные элементы — предел и беспредельное\*. Благодаря своей исходности в указанных смыслах центральный огонь является руководящим началом\*\*.

Вокруг Гестии вращаются небесные тела. На первом месте от нее находится Противоземля, которая движется с противоположной стороны Земли, отчего мы ее и не видим\*\*\*. За Противоземлей — Земля, за Землей — Луна. Оно представляет собой землевидное тело, светящее отраженным светом. Луна, по мнению Филолая, населена растениями и животными, более крупными и красивыми, чем на Земле. Животные там в пятнадцать раз больше земных и совершенно не выделяют экскрементов. Тамошние женщины откладывают яйца, день в пятнадцать раз больше нашего\*\*\*\*.

Солнце стекловидно, оно отражает огонь, находящийся в космосе, и просеивает (фокусируя, рассеивает) нам небесное тепло и свет. За Солнцем следуют пять планет и сфера неподвижных звезд.

Кроме Гестии, Филолай говорит и о другом огне, расположенном выше всего и являющемся «Объемлющим»; в верхней части этого огня находится беспримесная чистота элементов\*\*\*\*\*, т. е. беспредельная огненная стихия, равномерная, неподвижная, лишенная каких-либо различий, не затронутая «дыханием» космоса. Объемлющий огонь охватывает космос со всех сторон и призван играть ту же роль, что и беспредельная пневма, — резервуара элементов. Самую верхнюю часть этого огня, где находятся элементы в чистом виде, он называет «Олимпом»; под «Олимпом» размещена область, в которой расположены пять планет, Солнце и Луна, получившая

---

\* Об этом говорит Стобей: «Первое слаженное, одно, в середине Сферы называется очаг» (Фрагменты... С. 442, п. 7).

\*\* См.: Фрагменты... С. 439, п. 17.

\*\*\* О мотивах, побудивших Филолая прибегнуть к допущению Противоземли, Аристотель говорит двояко. В одном случае он приводит рассуждения пифагорейцев, согласно которым Противоземля должна объяснить большую частоту затмений Луны, чем солнечных затмений: Луну-де закрывает не только Земля, но и еще одно космическое тело (некоторые из пифагорейцев говорили о нескольких таких телах). Сам же Аристотель полагал, что мысль о Противоземле была навеяна пифагорейцам их стремлением к стройности и законченности. Это космическое тело было введено для того, чтобы довести число всех небесных тел до десяти. Без Противоземли их было девять: Земля, Луна, Солнце, Венера, Меркурий, Марс, Юпитер, Сатурн и сфера неподвижных звезд (см.: Фрагменты... С. 438, п. 16 b).

\*\*\*\* См.: Фрагменты... С. 439, п. 20.

\*\*\*\*\* См.: Там же. С. 437, п. 16.

название «Космоса», а пребывающая под ним подлунная и околоземная часть — мир переменчивого рождения — назывался «Небом». Намека на учение о космической симфонии сфер у Филолая не было.

В среде пифагорейцев были и другие эскизы космического устройства, отличавшиеся оригинальностью по отношению к изложенным. Цицерон рассказывает о концепции некоего Гикета из Сиракуз, согласно которому небо, Солнце, Луна, звезды, все небесные тела вообще неподвижны и ничто в мире не движется, кроме Земли. Когда она перемещается по орбите и вращается вокруг своей оси, получаются те же самые явления, как и в случае, если Земля неподвижна, а небо движется\*.

О душе. Особое место в космосе занимали существа, обладающие душой, которую пифагорейцы понимали как момент физической реальности (включающей количественный аспект). Интерпретация души у пифагорейцев стояла на не слишком высоком уровне, что характерно не только для них, но и для всех греков. Отличительной особенностью их точки зрения в этом вопросе было воззрение на душу как на объект, на вещь, как на вещество или некое свойство вещества. Весьма редко (к такому заключению подталкивают сохранившиеся материалы) они подходили к ней как к субъекту, как к истинно внутренней реальности, но чаще всего относились к ней как к чему-то внешнему. Пифагорейцы своим количественным, геометрическим, подходом скорее закрывали и отдаляли от себя понимание души.

Из не слишком большого множества свидетельств, содержащих некоторые представления пифагорейцев о душе, подавляющее большинство связывает в той или иной форме душу с какой-либо стихией. К самым ранним из дошедших до нас пифагорейским (или околопифагорейским) идеям о душе можно отнести учение Алкмеона Кротонского. В посвященных ему свидетельствах речь идет о душевных способностях — ощущениях. Механизм, который, по мнению Алкмеона, приводит в движение ощущения, позволяет предположить, что душа сама есть тело или функция тела.

Центральным органом, воспринимающим ощущения, является мозг. Он соединен с рецепторами\*\* каналами, по которым «проходят» ощущения. В зависимости от специфики рецептора каналы могут быть заполнены той или иной стихией либо же являются пустыми. Например, зрительные каналы заполнены «врожденной пневмой», по которой должен передаваться образ в мозг, а обоня-

---

\* См.: Фрагменты... С. 461. п. 1.

\*\* В тексте стоит слово «ощущения». Вероятно, под ощущениями Алкмеон понимал не только некоторые душевные состояния и переживания, но и органы восприятия.



тельные каналы пусты, и по ним внешняя пневма в момент вдоха проходит в мозг\*.

Другой пифагореец — Гиппон из Регия — душу считал водой потому, как полагал Аристотель, что сперма всех живых существ влажная, а именно из спермы появляется животное\*\*. Сущность души поэтому состоит в том, чтобы быть холодной, поскольку важнейшим определением воды в ее естественном положении является холодность. Для обоснования этой мысли Гиппон пускался даже в этимологические изыскания и выводил «душу» (ψυχή) из «холодного» (ψυχρός)\*\*\*.

В нас имеется врожденная влага, благодаря которой мы ощущаем и живем. Высыхание этой влаги приводит живое существо к утрате чувствительности и смерти. Старики именно потому сухие и нечувствительные, что лишены влаги\*\*\*\*.

Диоген Лаэртский со ссылкой на Александра Полигистора — автора работы «Преемства философов» — сообщает некоторые весьма любопытные сведения. Из них следует, что жизнь и душа у пифагорейцев часто не совпадали. Причиной жизни являлось тепло (огонь), и сама жизнь есть теплота. Быть живым и быть теплым суть одно и то же, поэтому и растения — тоже животные. Однако не все, что содержит тепло и, следовательно, живо, обладает душой. Душа — это осколок эфира, одновременно теплого и холодного, и своей холодной частью отличается от жизни.

Носителем и ближайшим началом жизни и души является семя. Оно представляет собой каплю головного мозга, содержащую в себе теплый пар (Гиппон учил, что семя — истечение костного мозга). Из жидких элементов семени выделяется ихор (любая органическая жидкость), влага и кровь, из которой путем сгущения-остывания формируются плоть, жилы, кости, волосы и все тело, а из газообразных — пара — образуются душа и ощущения. Под душой понимается то, что и мы часто называем психической реальностью: ум (νοῦς), рассудок (φρένες) и страсти (θυμός). Ум и эмоции есть и у животных, а рассудок присущ только человеку. Рассудочная часть души бессмертна, а остальные смертны. Душа локализована в теле и занимает область от сердца до головы. Страсти находятся в сердце, а ум и рассудок (сознание) — в головном мозге. Мысли пифагорейцы либо уподобляют, либо считают ветрами души.

Были и другие точки зрения. Аристотель в трактате «О душе» сообщает о том, что некоторые из пифагорейцев считали душой летающие в воздухе пылинки, а иные — то, что ими движет, наблюдая

---

\* См.: Фрагменты... С. 268, п. 5; с. 269, п. 10.

\*\* См.: Аристотель. О душе, 405 b 1.

\*\*\* См.: Там же, 405 b 27.

\*\*\*\* См.: Фрагменты... С. 422, п. 11.

и чувственно воспринимаемом опыте их непрерывное движение даже в полном безветрии\*. Для других же душа – это гармония, как для Филолая. Он исходил из того, что гармония есть слияние и синтез противоположностей, а тело как раз и состоит из противоположностей. Поэтому душа, по Филолаю, есть лишь пропорциональная связь элементов тела.

Душа считалась самодвижущейся природой (φύσις), движение ее вечно, а то, что вечно движется, бессмертно\*\*. Идея бессмертия разделялась всеми пифагорейцами и восходила к самому Пифагору. Эта идея имела вид учения о переселении душ. Согласно последнему, вечная душа вынуждена периодически вселяться в то или иное тело, которое в большей степени соответствует ее запросам (или порокам). Но тело и душа имеют разную природу: душа божественна и обладает всеми атрибутами божественности, тело же тленно и грубо и сковывает душу в ее функциях, принуждая ее действовать в разладе со своей природой. Душа как более тонкое тело охватывается, наподобие обручей, венами, артериями, жилами и подчиняется чуждому ритму жизни – ритму грубого тела. Даже тогда, когда она превозмогает эти путы, пренебрежет ими и, оставшись наедине с собой, обретет покой, она будет все еще скована, но теперь уже мыслями и поступками\*\*\*, совершенными вместе с телом. Отношения между душой и телом противоположны настолько, что душа полна сил только тогда, когда тело цепенеет, видит только тогда, когда оно слепо, живет лишь тогда, когда оно мертво\*\*\*\*. В соответствии с этой мыслью истинная жизнь лишь та, которой душа живет вне тела, а наша обычная жизнь больше похожа на смерть: будучи в теле, по мнению Филолая и других пифагорейцев, душа как бы похоронена в нем, как в могиле\*\*\*\*\*. Поэтому исхождение души из тела есть начало настоящей и достойной души жизни.

Но жизнь по ту сторону смерти тоже дифференцирована и неоднозначна: иные души – чистые – обретают покой в горних сферах, где они получают возможность не умирать, т. е. не рождаться в смертном теле этой жизни. Нечистые же души располагаются в околоземном пространстве и влачат жалкое существование: они не могут приблизиться ни к чистым душам, ни друг к другу, сковываются Эриниями нерушимыми оковами, которые имеют вид необходимости. Будучи исторгнуты из тела, эти души блуждают по земле в виде

---

\* См.: Аристотель. О душе. 404 а 16.

\*\* См., например, у Алкмеона: Фрагменты... С. 270, п. 12.

\*\*\* См.: Фрагменты... С. 487, п. 45.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 155, п. 10.

\*\*\*\*\* Любопытно, что слова σῶμα (тело) и σῆμα (могила) отличаются только одной буквой. Это обстоятельство пифагорейцы широко использовали в своей аргументации.

призрака, похожего на тело, и весь воздух полон таких душ. Это их люди считают демонами и героями, это они посылают людям сны и знамения, болезни и здоровье, для них совершаются очищения, милостивления, всякое гадание, молитвы и тому подобное\*.

Те души, которые за свое нечестие недостойны вечной жизни без рождения в смертном теле, вновь вселяются в тело по прошествии определенного промежутка времени. Период этот называется метемпсихозом и равен 216 годам. Новое тело, по общему мнению, должно отвечать запросам души и ее заслугам и быть ей или в радость (за чистоту, хотя бы относительную), или в наказание (за нечестие, совершенное в прошлой жизни). Это не обязательно должно быть тело человека, но может быть и телом растения или животного\*\*.

Активное вмешательство богов в процесс выбора очередного тела для души было совершенно необходимо в тех случаях, когда речь шла о воздаянии за преступления, совершенные в прежней жизни. Однако такой способ определения нового тела был не единственным, и если душа не осквернила себя преступлением в прежней жизни, то выбор тела осуществлялся душой самостоятельно (относительно, конечно), с опорой на прежний собственный опыт. Механизм, обуславливающий такой выбор, довольно прост. Удовлетворенные при жизни потребности не исчезают, а накапливаются и складываются в устойчивые привычки, непрерывно воспроизводящиеся и настойчиво требующие своего удовлетворения. Они не погибают со смертью грубого тела, поскольку гнездятся в так называемом эфирном (воздушном) теле и уже его побуждают искать удовлетворения. Но если без грубого тела это сделать невозможно, то душа стремится завладеть таким телом. Доминирующее желание (привычка) заставляет вселяться именно в такое тело, которое максимально приспособлено к удовлетворению данного желания. Поэтому, как говорится в пифагорейских «Золотых стихах», очень популярных в эпоху Римской империи, беды людские совершаются по их же собственной воле\*\*\*, и это путешествие по телам определяется самой же душой, ее незнанием того, что такое настоящее блаженство и какова истинная природа души. Душа, таким образом, либо сама заключает себя, или заключается Эриниями в круг, в котором господствует судьба — круг рождений, смертей, страданий.

Возможно ли освобождение от круга рождений и смертей? Да, возможно, но его условия интерпретировались не всегда одинаково. Была у пифагорейцев одна идея, которая восходила к самому Пифагору и которой придерживались многие из его последователей. Это

---

\* См.: Фрагменты... С. 487, п. 45.

\*\* Душа человека не может переселяться только в тела жертвенных животных.

\*\*\* См.: Фрагменты... С. 504, п. 54.

идея нумерической повторяемости вещей и событий, когда все, что некогда произошло, через определенные периоды времени происходит снова\*. Иначе говоря, то, что мы видим сейчас, было уже бесчисленное количество раз и будет столько же. В строгом смысле слова, нет ни прошлого, ни будущего, ибо всякое прошлое есть одновременно будущее, и, наоборот, любое будущее уже было. При этом подходе механизм универсума таков, что он все детерминирует, вплоть до мелочей, не допускает ничего случайного и никакой свободной воли, которые могли бы изменить направление потока событий. Даже тень свободной воли или глупый каприз могли и должны были интерпретироваться в рамках этой идеи как нечто запланированное изначально. Аристотель подшучивал над этим положением пифагорейцев, говоря, что если действительно повторится «снова то же самое нумерически, то и я буду рассказывать вам с палочкой в руках (как и сегодня), и вы будете сидеть вот так, и все остальное будет точно таким же, и в таком случае логично считать, что [повторится] то же самое время»\*\*.

Легко заключить, что в условиях столь жесткой и детальной предопределенности настоящего учение об освобождении утрачивает всякий смысл. При периодической повторяемости событий восхождение к освобождению и само освобождение осуждены на бесконечное чередование, поэтому освобождение никогда не будет окончательным. А если циклическая повторяемость сопряжена с идеей эволюции универсума, существенно автоматизирующей процесс, то освобождение, точнее, активная подвижническая деятельность, направленная на освобождение, вообще лишается каких-либо стимулов.

Пифагорейская мысль боролась с идеей нумерической повторяемости, и уже у Платона, близкого к пифагорейцам по стилю мышления, формируется уверенность о возможности невозвращения в круг рождений и смертей благодаря наличию свободной воли. В упомянутых «Золотых стихах» речь идет о возможности на основе автономного действия воли, базирующегося на истинном знании, достигнуть окончательного освобождения и стать бессмертным богом, который никогда уже не сможет соединиться с телом\*\*\*.

Как бы там ни было, но свое бессмертие необходимо готовить уже здесь, в этой жизни, и другого пути, кроме следования (уподобления) богу, нет\*\*\*\*. Путь такого уподобления был весьма тернист, длителен и включал в себя несколько фаз. На первое место выдвигались культы почитания богов и предков, поскольку пифагорейцы

---

\* См.: Там же. С. 143, п. 8а.

\*\* См.: Там же. С. 483, п. 34.

\*\*\* См.: Там же. С. 505, п. 70.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 148, п. 21b.

были убеждены, что и благо и зло человек получает не без содействия потусторонних сил. Бессмертным богам необходимо поклоняться в благоговейном молчании, облачившись в белое и очистившись \*. Полезным считалось постоянно медитировать (размышлять) о божестве, что оно есть и надзирает над человеком и что такое надзирание является справедливым и благим для нас \*\*. Героев и родителей почитали во вторую очередь, но тоже не притворно, а с убеждением настраивая себя на это. Уважение и даже любовь к богам и предкам они превращали, загоня в бессознательное, в постоянно присутствующее и никогда не прерывающееся чувство. Любовь к предкам составляла основу патриотизма пифагорейцев: они полагали, что лучше сохранять верность своим законам и обычаям, чем увлекаться чужеземными, даже если эти последние и лучше отечественных.

Очень большое значение придавалось воздержанию и обузданию плоти. Плоть, созданная по образцу неопределенной двоицы, «ведет» себя как чисто материальное начало, как беспредельное: вождения никогда не могут получить окончательного удовлетворения, жадность, развившаяся из вождения, не знает границ и т. д. Все это негативно влияет на душу, основная задача которой — гармонизация. Под особым контролем должно находиться питание, сон, страстная похоть и гнев. Лучшая форма управления ими — мера, которая должна стать привычной благодаря длительным упражнениям.

Все желания пифагорейцы делили на две группы: естественные и приобретенные. Естественные — те, которые допускали предел, как, например, голод, необходимо сменяющийся насыщением. Приобретенные же беспредельны, и удовлетворить их окончательно невозможно. Они нуждались в особом контроле, и заключение их в рамки меры требовало особого воспитания и настойчивого упражнения тела. «Желание пищи при опустошенном теле естественно, — писал Ямвлих. — Но желание утонченной пищи, или утонченной и роскошной одежды и покрывал, или же изысканного, дорогостоящего и затейливого жилища благоприобретено; то же самое относится к утвари, посуде, прислуге и животным, которых держат ради роскоши. Из всех человеческих страстей этой страсти в особенности свойственно не останавливаться ни на чем, но разгораться до бесконечности. Вот почему надо сзымальства заботиться о подростках, чтобы они желали то, что должно, воздерживались от желаний суетных и чрезмерных...» \*\*\*

Если человек в результате страстной жизни приобрел пороки, то требуются очистительные процедуры. Пифагорейцы учили, что

\* См.: Фрагменты... С. 487.

\*\* См.: Там же. С. 493, п. 3.

\*\*\* См.: Там же. С. 498.

очищения могут быть как для души, так и для тела. Очищением души считались аскеза (для воли), математика (для ума), музыка (в целом для души и тела). Тело же очищалось с помощью гимнастики и медицины. Из предназначенных для души всего более интересна музыка, поскольку она имеет универсальный характер. С помощью правильного подбора ладов можно спрограммировать не только определенное настроение, что вполне понятно, но даже те или иные добродетели. Пифагореец Дамон на вопрос о том, совершенствует ли музыка во всех добродетелях или только в некоторых, ответил, что почти во всех: «Поющему и играющему на кифаре ребенку подobaет выказывать не только мужество и целомудрие, но и справедливость»\*. Гален об этом же Дамоне рассказывал, что пифагореец встретил как-то флейтистку, игравшую фригийскую мелодию подвыпившим и вытворявшим невероятные безумства юнцам. Он велел ей сыграть дорийскую — и те немедленно перестали беситься\*\*.

За телом пифагорейцы следили не менее строго, чем за душой. После утренней гармонизации сознания и успокоения души они, по сообщению Ямвлиха, обращались к заботе о теле. Большинство умачалось, упражнялось в беге, меньшинство — еще и в борьбе в садах и рощах, иные занимались с гантелями или боксировали с тенью\*\*\*. Они следили, чтобы тело не было слишком тучным или излишне худым, чтобы господствовала мера, постоянным признаком которой считались красота и здоровье.

В пифагорейской медицине на первом месте стояла разработка диетических норм. Они стремились изучать признаки должной пропорции питья, еды и отдыха, а также различных компонентов пищи и их влияния на тело и душу. В меньшей степени они одобряли фармацевтику, разрезы и прижигания. Против некоторых болезней применяли заклинания и, что самое интересное, пытались, вероятно, лечить некоторые физические недуги с помощью музыки.

Все эти многочисленные мероприятия носили подготовительный характер и делали ученика способным усваивать знания, содержания которого мы уже касались. Выразим его кратко: это знание связи бессмертных богов и смертных людей, единого рокового закона, в соответствии с которым совершается все, единства всеобщей природы, причины человеческих страданий. На основе этого знания осуществлялось посвящение в обряды, которые обеспечивали исцеление души и освобождение от страданий. После же смерти посвященный становится, полагали они, бессмертным богом, нетленным, более не смертным, т. е. свободным от воплощений.

---

\* См.: Там же. С. 420. п. 4.

\*\* См.: Там же. С. 419. п. 8.

\*\*\* См.: Там же. С. 492. п. 1 а.

# КСЕНОФАН КОЛОФОНСКИЙ

Ксенофан, сын Дексия (или Ортомена), родился приблизительно между 570--560 гг. до Р. Х. в городе Колофоне. Лет в двадцать пять с небольшим он покинул свою родину и отправился странствовать, жил в Занкле Сицилийской и в Катане. На существование зарабатывал тем, что писал эпические стихи, элегии, ямбы против Гомера и Гесиода и сам в качестве рапсода декламировал собственные стихи. Он сочинил эпические поэмы «Основание Колофана» и «Колонизация Элеи Итальянской» в две тысячи стихов. Диоген Лаэртский, со ссылкой на Фаворина, говорит, что Ксенофан был продан в рабство и выкуплен пифагорейцами Пармениском и Орестадом. Точная дата смерти Ксенофана неизвестна, по крайней мере в 92 года он еще был жив.

Философия Ксенофана весьма своеобразна и невыводима ни из одной из предшествующих; как подчеркивал Диоген Лаэртский, она не принадлежит ни к одной из линий «преемств». Уже в древности считали, что Ксенофан ни у кого не учился.

Центральным пунктом Ксенофановой философии являлось учение о боге, которое имело ярко выраженный пантеистический и антиполитеистический характер. Ксенофан известен как бичеватель традиционных мифологических представлений о божестве, основным недостатком которых он считал антропоморфизм. Зачинателями таких ложных и неблагочестивых воззрений на бога, с его точки зрения, были Гомер и Гесиод, которые присвоили богам сугубо человеческие характеристики. Свойственное только нам мы подчас произвольно приписываем предмету и формируем представление о нем по аналогии с представлением о себе. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить расхожие мнения о богах у разных народов. Эфиопы рисуют богов, говорит Ксенофан, черными и с приплюснутыми носами, фракийцы — рыжими и голубоглазыми. Люди по аналогии с собой думают, что боги рождены, имеют одежду, голос и облик такой же. В этом ряду Гомер и Гесиод отличаются еще и тем, что к общим порокам человеческого познания добавили свое неблагочестие, приписав богам способность к безнравственным действиям: «Красть, прелюбы творить, друг друга обманывать тайно» \*.

Между тем бог не таков, каким его рисует обычное сознание, и ему нельзя приписывать не только черты человеческие, но и такие, которые присущи конечным, относительным предметам вообще. Для разумного философского мышления, привыкшего сводить «все

\* См.: Фрагменты . С. 171, п. 12.

к одному». множественность есть верный признак кажимости, лишь поверхностного уровня явлений. Множественность представлений о богах свидетельствовала для Ксенофана в пользу кажущегося характера этих представлений. Подлинные воззрения на бога должны и самого бога изображать единым, и быть едиными у всех людей. Для того чтобы выяснить, чем является бог сам по себе, а не для множества людских мнений, нужно было преодолеть множественность последних и «за» ними найти одно единственно возможное представление, в котором бог окажется изображенным именно как бог, т. е. одним-единственным.

Поиск истинного представления о божественном совершается Ксенофаном посредством анализа слова «бог». Трудно решить, почему именно этим путем пошло его исследование природы бога. Возможно, Ксенофан исходил из того, в общем правильного положения, согласно которому человек мыслит словами, поэтому «качество» его мысли зависит от ясности понимания значения того или иного слова. Может быть, Ксенофан рассуждал как-то иначе, но одно бесспорно: он впервые в истории античной философии сделал объектом исследования именно *знатение* слова. Его интересовало не то, что каждый рассуждающий вкладывает от себя в слово «бог», а то, что оно само о себе говорит, что собственно означает бытие богом.

Слово и прежде занимало далеко не периферийную область внимания философов. О слове говорили, возможно, все предшествующие Ксенофану и очень многие идущие за ним философы. Конечно, не все говорили одинаково, но уже само использование термина «стихия» \* для обозначения исходных простейших моментов материального мира — земли, воды, воздуха и огня — указывает на то, что слово в таком мирозерцании играет одну из главных ролей. В самом деле, как должен мыслить человек, который землю и тому подобное называет словом «буква»? Он должен мыслить таким образом, чтобы сложение этих «букв», т. е. образование физических вещей из первоэлементов, признавать «словом», а порядок в отношениях между вещами («словами») считать «речью». Для такого мирозерцания каждая вещь — это слово, весь мир как некая упорядоченность слов-вещей есть речь, и все указанное здесь строится из букв.

Получается, что слово, даже если оно открыто и не называется, все равно будет в данном мирозерцании важнейшим объектом исследования. Пифагорейцев с их учением о числе нельзя считать исключением из этого «правила», поскольку число есть некая разновидность слова, некое особое слово. Число в древнегреческом

---

\* Слово «стихия» (στοιχεῖον) в древнегреческом языке означало «букву» или «алфавит».



языке не имело даже самостоятельного выражения, так как записывалось оно с помощью букв, т. е. как слово. Да и само слово «логос» означало не только «слово» и «речь», но также «число» и «счет»<sup>\*</sup>.

Ксенофан Колофонский также занимался словом с той только разницей, что его интересовала не материальная сторона слова и речи, не носители (буквы и звуки), а именно значения слов. Что значит быть богом, какие свойства вытекают из значения слова «бог»?

Ксенофан исходит из того, что бытие богом означает бытие такой реальности, которой должны приписываться только абсолютные предикаты. Первым определением, обсуждаемым Ксенофаном в этой связи, была нерожденность бога. Он не может мыслиться возникшим (родившимся), потому что такое допущение приведет наше мышление к противоречиям, которые рассматривались обычно как свидетельства допущенных ошибок. Ведь возникшее появилось либо из подобного, либо из неподобного. Но из подобного возникнуть оно не может, ибо если они подобны во всем и между ними нет никакого различия (даже различия порождающего и порождаемого), то никакого возникновения, конечно, нет, но оба они суть одно<sup>\*\*</sup>. Невозможно также помыслить возникновение (применительно к богу) и из неподобного, из различного, когда некоторый признак у одного есть, а у другого нет. Невозможно потому, что в этом случае нечто сущее возникает из не сущего («не есть»). Если бы из слабого возникало более сильное, то откуда в возникающем берется избыток силы: ведь его не было в порождающем?<sup>\*\*\*</sup> А если сущее не может возникнуть ни из сущего, ни из не сущего, то оно вечно.

Бог, если его мыслить как нечто «самое, самое, самое...» (а именно это вытекает из значения слова «бог»), не только вечен, но и единствен, и не может быть нескольких богов. Он должен быть одним, если только он всемогущ (лишь таким его и надлежит мыс-

---

\* См.: Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. М., 1991. С. 766–767.

\*\* Эти рассуждения содержатся в трактате «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии». Авторство этой работы приписывалось Аристотелю, однако, как показали исследования, она принадлежит не Аристотелю, а неизвестному перипатетику, вероятно, I в. по Р. Х., который, в свою очередь, основывался на трактате Аристотеля «Против Ксенофана» (трактат не сохранился). Современная критика считает вполне достоверным раздел о Горгии, однако явно хуже дело обстоит с материалом о Мелиссе и Ксенофане.

\*\*\* Древнегреческое мышление убеждено, что из небытия бытие естественным порядком (а никакого другого оно не признавало) возникнуть не может. Если что-то возникает, то оно должно уже содержаться каким-то образом в том, из чего оно возникает. Эта установка являлась одной из основополагающих для древнегреческого сознания и оказала огромное влияние на формирование облика греческой философии.

лить). Будь богов два или более, ни одного из них нельзя было бы назвать самым могущественным и самым лучшим из всех существ. Ведь в понятие «бог» входит идея господства, а в случае множества богов силы их взаимно ограничивали бы друг друга и ни о каком господстве не могла бы идти речь: бог, имеющий ограниченную силу и вынужденный подчиняться, — не бог. Именно поэтому мысль склоняется к допущению, что он один.

Ксенофан рассматривал бога как сознательное, мыслящее и чувствующее существо. Он имеет эти способности не так, как человек, у которого для каждой способности есть свой определенный орган. У бога такого членения нет. А если бы оно было и бог имел бы множество специализирующихся на каком-то особом роде деятельности органов, то выходило бы, что каждый из них обладал бы властью только над одной из способностей и был бы совершенно бессилен по отношению к другим. В этом случае части бога «находились бы между собой в отношениях господства и подчинения, что невозможно» \*. Бог не может быть где-то сущим, а где-то не сущим, равно как и одна и та же способность не может быть то присущей ему, то не присущей. В боге нет расчлененности и множественности, и каждая часть его подобна другой. Поэтому он является всюду видящим, повсюду слышащим и повсюду сознающим. Он каждой своей частью делает все то, на что он только способен: весь, целиком видит, слышит, сознает \*\*. Именно в силу того, что он везде одинаков и каждый момент его подобен другому, Ксенофан уподобляет бога шару, так как в отличие других фигур шар совершенно равномерен и любая точка на его поверхности удалена от центра на то же самое расстояние, что и другая \*\*\*.

Кроме указанных положительных характеристик, Ксенофан дает богу еще несколько отрицательных характеристик. Он считает, что бога нельзя назвать ни конечным, ни бесконечным. Бесконечным может быть только несущее, поскольку именно оно не имеет ни середины, ни начала, ни конца, ни вообще какой-либо другой части. Но сущее не может быть таким, как несущее, а следовательно, не является и бесконечным. Его нельзя назвать и конечным, ибо ограниченность возможна только при наличии множества, а бог один. Поэтому бог не может быть уподоблен ни несущему, ни многому и не является ни бесконечным, ни конечным.

---

\* См.: Фрагменты... С. 160, п. 28.

\*\* См.: Там же. С. 157, п. 1.

\*\*\* Возможно также, что в уподоблении шару речь идет не столько о характере связи «частей» и «целого» бога, сколько о его внешней форме. Это предположение выглядит вполне оправданным, если иметь в виду, что Ксенофан, возможно, отождествлял бога и космическое Целое.

Бог также не движется и одновременно неподвижен. Неподвижно несущее, так как ни оно не может перемещаться в другое (ибо оно лишено множественности), ни другое в него. Движение же, поскольку оно всегда относительно, совершается там, где есть множественность: одно движется относительно другого. Но сущее не покоится и не движется, ибо не подобно ни несущему, ни многому.

Итак, бог один, вечен, шарообразен, разумен и обладает сознанием, не конечный, не бесконечный, не покоящийся и не неподвижный. Из этих определений, подчас взаимоисключающих и не очень «удобных» для понимания, еще не ясно, что же такое бог, в каких он находится отношениях с фюзисом и космосом.

Давая общую оценку воззрениям Ксенофана, Аристотель отметил, что он принадлежал к числу философов, которые высказывались о Вселенной как о единой сущности, но отрицали в ней движение, происхождение из единого первоначала. Поэтому физиком, в строгом смысле слова, Ксенофан не являлся. Он, видимо, пытался понять «все Небо» (= Вселенную) как нечто абсолютное, как единое целое, вне которого больше ничего нет. Если верить Аристотелю, Ксенофан полагал, что это единое и целокупное и есть бог\*. Он не имеет своего первоначала и потому вечен; хотя «внутри» его и происходит некоторое движение, сам он неподвижен (не является субъектом движения. Ему ничто не противоположно: все противоположности «ниже» его, имеют более частный характер). Лишь такой целокупности и такому единству могут быть приписаны указанные выше определения логического порядка и абсолютно понятые способности сознания, мышления и проч.

Бог имманентен вещам, «сращен», по выражению Секста Эмпирика, с ними, пронизывает их, реализуя через вещество мира свои воспринимающие способности. «Богом наполнено все, — учил Ксенофан, — повсюду уши у бога: слышит он через скалы, сквозь землю, равно как и прямо через человека, зане в груди он таит разуменье»\*\*. Активные изменения в мире и управление им бог осуществляет лишь силой своей мысли, минуя каких-либо вещественных посредников\*\*\*.

Мирозерцание Ксенофана не ограничивалось, однако, только логическими построениями, а дополнялось еще и физическими представлениями, и потому его учение состояло как бы из двух со-

---

\* См.: *Аристотель. Метафизика*. 986 в 25. Идея единства всего космоса в рамках целого сохранилась еще в нескольких свидетельствах и выражалась в тезисе: «все есть одно» (см.: *Фрагменты...* С. 164, п. 29; с. 165, п. 33–35).

\*\* См.: *Фрагменты...* С. 174, п. 47.

\*\*\* См.: Там же. С. 173, п. 25.

вершено не связанных между собой частей – из логической и физической\*. В логической он рассуждал о боге, обо «всем» в целом, а в физической речь шла о привычных уже стихиях, о движении и становлении, рождении и космическом устройстве и т. д.

Началом мира физического, по Ксенофану, являлась земля, и все, что рождается и растет, представляет собой землю, смешанную с водой. Земля как начало совпадает с Землей как «планетой», которую так можно назвать лишь очень условно. «Планета» Земля не окружена ни воздухом, ни небом, она бесконечна, точнее, «низ» ее бесконечен. Как таковая, она составляет основу всего космоса, а то, что мы видим под ногами, – это только верхний конец Земли, бесконечно простирающийся еще и во все стороны света. Небесные светила – Солнце и Луна – представлялись Ксенофану не в традиционном смысле: их как самостоятельных и уникальных небесных тел просто нет, а есть бесконечное число солнц и лун, которые ежедневно рождаются из скопления маленьких огоньков. Имеется много солнц и лун по разным широтам, районам и поясам Земли, они движутся по прямой над поверхностью Земли в бесконечность, а из-за расстояния кажется, что они кружат\*\*. Луна имеет свой собственный свет, а ежемесячное исчезновение ее происходит вследствие угасания.

Об учении Ксенофана о человеке сохранилось очень немного свидетельств. Душу человеческую он составлял из земли и воды, как сообщает Макробий\*\*\*, а познавательные способности этой души и совсем сводил на нет. Отказывал в достоверности нашим ощущениям и доверял, только в ограниченной области и лишь отчасти, разуму. Истина же человеку недоступна совершенно, ее знает только бог, а у человека «во всем лишь догадка бывает», знать же он не может ничего\*\*\*\*. Цицерон сообщает, что Ксенофан гневно бранился на тех людей, которые осмеливались утверждать, что они что-то знают, в то время как знать ничего нельзя\*\*\*\*\*. За столь негативную оценку наших познавательных способностей Ксенофан снискал уважение со стороны скептиков и рассматривался последними чуть ли не как основоположник скептицизма.

---

\* См.: Там же. С. 166, п. 35. За отсутствие связи между разными способами познания Ксенофана упрекал Феодорит: «Ксенофан утверждал, что универсум един, шарообразен, конечен, не рожден, но вечен и совершенно неподвижен. С другой стороны, забыв про эти слова, он говорил, что все произошло из земли» (см.: Фрагменты... С. 166, п. 36).

\*\* См.: Фрагменты... С. 167, п. 41 а.

\*\*\* См.: Там же. С. 168, п. 50.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 159, п. 24.

\*\*\*\*\* См.: Там же. п. 25.

В целом учение Ксенофана нельзя назвать достаточно ясным и разработанным, что отмечалось уже древними, а его физическая доктрина была столь оригинальна, что, не имея предшественников, он не имел также и последователей в этой области. Однако возможность взглянуть на космос с двух противоположных точек зрения — логической и физической — послужила отправным пунктом для формирования целого направления — элейской школы.

# ГЕРАКЛИТ

Гераклит, как и Ксенофан, относится к числу самобытных мыслителей, у которых не было учителей и которые не вписывались ни в одну из линий «преемств». По его словам, он испытывал самого себя и узнал все от самого себя \*. Было бы, конечно, верхом наивности доверять всецело его самооценке, но воззрения его говорят сами за себя \*\*. Фалес, Пифагор, Ксенофан и Гераклит являлись как раз теми философами, которых нельзя связать друг с другом отношениями «логического следования» и «вытекания» одного из другого; они, скорее, находились в состоянии диалогического противостояния, причем каждая из позиций как бы начинала отдельную логико-мировоззренческую нить и выдвигала в виде принципа миропонимания лишь один момент, одну сторону универсума. Вместе же они были «достаточны» для начала полноценного философского процесса в Греции, и им, как отдельным нитям, суждено было в дальнейшем многое воспринять друг от друга и сплестись в тугую «жгут», подчиненный уже не только нормам диалога, но и нормам логического следования.

Гераклит, сын Блосона, родился в городе Эфесе между 550—540 гг. до Р. Х. Известно, что акмэ (возраст около 40 лет) Гераклита выпадает на 504—501 гг., а после этого он прожил еще около 20 лет. О жизни его мы знаем очень немного, лишь несколько выразительных эпизодов. Диоген Лаэртский сообщает, что Гераклит был чудачком с самого детства: в молодости он говаривал, что не знает ничего, а повзрослев — что знает все. Принадлежал он к царской семье, ведущей свою родословную от афинского царя Кодра, и потому вполне мог быть царем, но, уступив эту возможность брату, удалился от дел и посвятил свою жизнь философии. Человеком он был эмоциональным, резкого нрава и надменным: решительно противопоставлял чернь, толпу лучшим, к числу которых относил и себя. Весьма популярной в античности была его сентенция: «Один мне — тьма (10 тысяч), если он наилучший» \*\*\*. Отношения с согражданами у Гераклита складывались далеко не просто из-за демократиче-

---

\* См.: Фрагменты... С. 177, п. I.

\*\* Разумеется, Гераклит не был первотворцом тех важнейших идей, которые составляют содержание его учения; многие из них можно найти у Орфея. Лишь Гераклиту принадлежит лишь осмысление этих идей с позиций определенного принципа, который с предельной ясностью обнаружился только у него.

\*\*\* См.: Фрагменты... С. 235, п. 98.

ской формы правления, которую философ не принимал. Об истории этих отношений мы знаем очень мало. Гераклита больше всего удручала испорченность нравов его сограждан, против нее он восставал, за что и был подвергнут политическим преследованиям. Ситуация резко ухудшилась после того, как Гераклит вместе со своим другом Гермодором разработал закон для Эфеса. Этот закон встретил резкое неприятие эфесцев, и Гермодор, как его автор, был изгнан из города, причем само изгнание сопровождалось словами: «Меж нами никому не быть лучшим, а если есть такой, то быть ему на чужбине и с чужими»\*. Реакция Гераклита не заставила себя долго ждать, и теперь уже он напутствовал своих сограждан: «Поделом бы эфесцам, чтобы взрослые у них все передохли, а город оставили недоросткам, ибо выгнали они Гермодора, лучшего меж них...»\*\*

Возможно, после этого конфликта Гераклит устранился от активной политической жизни и удалился в святилище Артемиды, где предавался философским размышлениям. Источники сообщают, что однажды туда явилась депутация эфесцев с целью вновь оживить у философа интерес к политической деятельности и застала его играющим с детьми в кости. На упреки сограждан Гераклит ответил: «Чего удивляетесь, негодяи? Не лучше ли заниматься этим, чем с вами участвовать в государственных делах?» На просьбы эфесцев дать им новые законы он ответил отказом, подчеркнув, что город уже находится во власти дурного государственного устройства\*\*\*.

На склоне лет Гераклит обратился к жизни отшельника и уединился в горах, питаясь травами и кореньями. Возможно, этот образ жизни послужил причиной болезни, которую он сам и другие называли водянкой. Стремясь вылечиться, философ обратился к врачам, но, убедившись в их некомпетентности, занялся в конечном счете самолечением. Оно выглядело весьма незатейливым и вполне согласным с его философскими воззрениями: он закопался в коровнике в навоз, надеясь, что тепло последнего испарит влагу из его тела. Но, не добившись этими процедурами выздоровления, он скончался в возрасте 60 лет. По словам же Гермиппа, Гераклит велел обмазать себя навозом, улегшись под пальчатый солнцем; на второй день он умер и был погребен на агоре. Неанф добавляет любопытную подробность: Гераклит, не будучи в состоянии содрать навоз, остался на месте и был пожран собаками, которые не узнали его из-за перемены облика. Были и другие свидетельства, согласно которым Гераклит вылез из водянки и умер много позднее от другой болезни. На надгробном камне Гераклита были начертаны слова: «Подо мной погребен божественный пес-ляятель демоса».

---

\* Диоген Лаэртский. О жизни, учениях... С. 359.

\*\* См.: Там же.

\*\*\* См.: Фрагменты... С. 176, п. 1.

До нас дошло несколько свидетельств о названиях книг, связанных с именем философа: одни указывают на то, что работа носила название «Музы», другие — «О природе», а Диодот уверяет, что она называлась «Путеводитель точный к мете жизненной»\*. Мысли свои Гераклит излагал в виде афоризмов, сопровождая их разнообразными намеками, загадками и аллегориями, которые не столько проясняли дело, сколько затемняли. Говорили, что он специально зашифровал свои высказывания, чтобы над ними не могли глумиться простолюдины. Являясь непонятными для профанов, мысли Гераклита были ясны для посвященных в мистерии\*\*. За неясность изложения своего учения Гераклит получил прозвище «Темного». Перед этой «темнотой» иногда останавливались в недоумении даже очень крупные мыслители. Диоген Лаэртский сообщает, что когда Еврипид дал Сократу сочинение Гераклита и спросил его (Сократа) мнение о последнем, то Сократ ответил: «Что понял — великолепно, чего не понял, думаю, тоже, а впрочем, нужен прямо-таки делосский ныряльщик»\*\*\*.

Первоначалом всего сущего, по Гераклиту, являлся огонь\*\*\*\*. Но не следует его отождествлять с обычным пламенем. Наименова-

---

\* См.: Фрагменты... С. 178, п. 1.

\*\* Как сообщает Страбон, цари Эфеса очень долго, помимо прочих привилегий и обязанностей, руководили осуществлением священных обрядов Деметры Элевсинской (см.: Фрагменты... С. 179, п. 2). Нет основания отрицать, что Гераклит имел к отправлению мистерий прямое отношение и был посвященным в них.

\*\*\* См.: Фрагменты... С. 179, п. 4.

\*\*\*\* Выбор огня в качестве первоначала продолжает оставаться загадкой, и вряд ли когда-нибудь удастся окончательно восстановить мотивы самого Гераклита. При реконструкции этих мотивов некоторые авторы, очевидно, искажают позицию Гераклита, либо примитивизируя ее (намекая, к примеру, на практическую важность огня для человека), либо излишне модернизируют (подчеркивая, что огонь для Гераклита являлся прежде всего наглядным образом вечного и непрестанного движения [см.: Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 173]). Ни то ни другое рассуждение, ни им подобные нельзя признать достаточно убедительными, хотя бы потому, что все остальные стихии имели не меньшее значение для жизни человека и всего остального, а некоторые из них ничуть не хуже огня могут служить «наглядным образом движения», например вода, которая, кстати, таковым у него и выступала. Между тем специфические свойства, которые приписывал Гераклит огню (жизнь, сознание, ощущения...), да указания на то, что душа, обитающая вне тела, является огненным образованием [«сухой свет», «невидимый свет» (см.: Фрагменты... С. 232, п. 68)], могут быть истолкованы в пользу того, что источником Гераклитовых мотивов была определенная мистическая практика, связанная с погружением в экстатическое состояние и с переживанием в нем восприятия теплоты и света. Такие переживания всегда рассматривались в мистике как реальное восприятие чего-то абсолютного, исходного, божественного.



ние огня Гераклит дает тому, что представляет собой некое сухое испарение, легкий, горячий, сухой и к тому же невидимый пар, просто теплоту. В нескольких фрагментах содержатся указания на то, что огонь этот состоит из мельчайших частиц, правда, тельца огня лишены правильной геометрической формы, как, например, у пифагорейцев.

Кроме чисто физических характеристик (телесность, температура, сухость...), огню приписывались биологические свойства (быть живым, иметь способность к самодвижению, воспринимать и активно действовать), даже психические и духовные: он выводит его бессмертным, способным все мыслить, все видеть, все слышать, все знать: и то, что есть, и то, что будет\*. Этот первоогонь, взятый в своем чистом виде, является средоточием сознательности и разумности (мудрости), даже самой сознательностью и разумностью, и обладает ими в абсолютном смысле. Ощущения же и сознание человека и животных появляются в результате утраты этим огнем своих совершенств, а это происходит в процессе изменения им своих состояний при его сгущении и разрежении. Сгущаясь и как бы остывая, огонь превращается в более плотные тела (процесс остывания виделся грекам как уплотнение и увлажнение), образующие многообразие космоса (это состояние называлось Гераклитом «недостатком»). На смену этому периоду, в котором господствуют многообразие и потухшая материя, приходит другой — период мирового пожара, или «избытка», когда все предметы сгорают в едином пламени вечного огня. Оба состояния зависят друг от друга, и одно существует за счет другого. Такую взаимосвязь Гераклит уподобил залоговым отношениям, когда «под залог огня все вещи и огонь [под залог] всех вещей, словно как [под залог] имущества — золото»\*\*.

Недостаток, затухание огня порождает воздух, а затем воду, которая является по своим качествам противоположностью самого огня\*\*\*. Вода рассматривалась у Гераклита, как и у Фалеса в качестве непосредственной причины рождения конечных живых существ и предметов, которые появляются из воды как из своего семени. В свою очередь, смерть живого тела — «воды» — есть превращение ее (воды) в землю. Вода понималась как начало жизни земной, поосторонней, а сам процесс «сгущения» первоогня представлял омертвлением огня (жизни потусторонней).

Недостаток (господство воды) и избыток (господство огня), как отмечалось уже мимоходом, попеременно сменяют друг друга. Период их полной смены длится, по Гераклиту, 10 800 лет, называется Великим годом и продолжается до тех пор, пока Солнце, Луна и

---

\* См.: Фрагменты... С. 239, п. 85 б.

\*\* См.: Там же. С. 222, п. 54 а.

\*\*\* См.: Там же. С. 229, п. 66. е1. е2. е3. е4.

пять планет не вернуться в то самое созвездие зодиака, в котором они некогда находились одновременно \*. Циклически этот процесс затухания и воспламенения первоогня не прекращается никогда, никем не создан, но есть вечная основа всего, включая богов. Эти положения запечатлены в известном фрагменте: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий» \*\*.

Данный фрагмент интересен не только тем, что описывает важнейшие свойства первоогня, но и тем, что выводит еще одно главное действующее лицо — «меру», некую закономерность, определяющую ритмику жизнедеятельности этого огня. Строгость в определении количественной стороны ритмов была свойственна Гераклиту в столь же высокой степени, как и пифагорейцам, хотя никакого преклонения перед числом у него не было (лишь очень немного свидетельств указывают на числа и числовые отношения: определение Великого года, равного 10 800 годам, да установление пропорции между циклами — недостаток относится к избытку как один к трем) \*\*\*. Однако не количественная сторона имела решающее значение в определении периодичности и закономерности огня, а качественная, выраженная в понятии «логос».

Это важнейшее понятие в философии Гераклита, и степень его важности соответствует степени его размытости и неясности. Неясность проистекает из фрагментарности и нецелостности наших представлений о Гераклитовом учении, из того, что свидетельства принадлежат представителям разных философских направлений, а следовательно, их авторы по-разному интерпретировали это понятие, ставя его в зависимость от своих воззрений; и наконец, неотчетливость его обусловлена еще и многозначностью самого слова «логос». В VI—V вв. до Р. Х. этот термин имел около двадцати значений, среди которых наиболее распространенными были «речь», «слово», «рассказ», «повествование», а также «закон» и «разум».

У Гераклита Логос тоже многозначен. Этот термин используется Гераклитом и для обозначения речи (на что указывают сразу несколько фрагментов \*\*\*\*), а следовательно, выступает одновременно и как характеристика мышления. Речь, если ее ошибочно не принимать за бессмысленный набор звуков или букв, призвана выражать некое содержание, некоторую мысль. Речь представляет собой способ существования мысли, и без нее мысль не может быть выражена и воспринята кем-либо. У мышления есть свой источник — разум

---

\* См.: Фрагменты... С. 228, п. 65 а.

\*\* См.: Там же. С. 217, п. 51 а.

\*\*\* См.: Там же. С. 233, п. 55 с.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 239, п. 83; с. 249, п. 109.

(ум), по отношению к которому речь является способом его деятельности (обнаружения). Поэтому Логос у Гераклита является и речью, и мыслью, и разумом.

Во фрагментах встречается также и несколько иное значение термина «логос», тяготеющее к пониманию его как единого, универсального закона, меры природы, божественного разума (речи, мышления), т. е. некоего «Слова — Мысли — Закона», обладающего чертами всеобщности. Между первой и второй группами значений нет никакого принципиального разногласия. По молчаливо принимаемому допущению Гераклита, наше мышление (следовательно, и речь) способно фиксировать объективные свойства, зависимости и т. п., имеющие место в самих предметах, а потому между отношениями наших мыслей и отношениями внутри самих вещей есть тождество или, по крайней мере, некоторое соответствие. А это значит, что и в предметах, и в мышлении (речи) наличествует одно и то же содержание (закон и т. п.), которое для человека может проявляться только в одной форме — форме речи. Такое соответствие в той или иной степени присутствует только в речи (мышлении, учении) умного человека (лучшего), речь же глупца ничего, кроме его субъективных причуд, не содержит. Полное же тождество достигается в речи (мышлении) мудреца, познавшего истину, и его устами говорит сама истина («Выслушав не мою, но вот эту Речь (Логос)...»)\*. Таким образом. Логос есть точка, в которой тождественны бытие и мышление; Логос представляет собой сущность вещей и тождественную ей речь мудреца об этих вещах; Логос — это божественная речь, или речь божества, посредством которой создаются многочисленные слова-вещи, или вещи-слова; но Логос — это и речь мудреца о Логосе. Речь божества и речь мудреца тождественны.

Содержание Логоса в учении Гераклита сводилось, по-видимому, к одному положению: «Все (многое, противоположности) есть одно». Такие положения, как уже отмечалось, не являются редкостью в философии и имеют тот смысл, что реально поистине существует только одно (целое), а все остальное (многое) выступает как несамостоятельный, подчиненный момент. Своеобразие доктрины Гераклита заключается в теснейшем увязывании этого положения с оригинальной трактовкой тождества противоположностей.

Учение о том, что вещи состоят из противоположностей, нельзя назвать принципиально новым. Об этом учили Анаксимандр, пифагорейцы, Алкмеон и др. Однако Гераклитово понимание данной темы отличается динамизмом и особой напряженностью в отношениях между противоположностями. К примеру, пифагорейцы допускали вполне самостоятельное по отношению друг к другу существование противоположностей, так что любая из них могла бы иметь

---

\* См.: Фрагменты... С. 199, п. 26.

место даже в случае отсутствия другой. Единство же этих противоположностей — гармонию — они часто склонны были рассматривать чисто внешне, как внешнее сочетание безразличных друг к другу сущностей. (Здесь можно вспомнить пифагорейца Филолая, который учил, что для появления космоса к элементам должна прибавиться гармония, «каким бы образом она ни возникла» \*.)

Гераклит же, в отличие от пифагорейцев, не мыслит противоположности как самостоятельные сущности, а показывает, что существование каждой из них обусловлено ее собственной противоположностью, хотя и находится с ней в антагонистических, враждебных отношениях. Они ненавидят друг друга и бегут друг от друга, но при этом совершенно неспособны к самостоятельному бытию и существуют лишь благодаря взаимной поддержке, наподобие бревен, находящихся в  $\Lambda$ -образном положении, в котором они поддерживают друг друга благодаря некоему противостоянию \*\*. Каждая из противоположностей поэтому противоположна и противоречит не чему-нибудь иному, но себе самой, и каждая есть одновременно и она сама и иное, и каждая в сущности является лишь переходом в свою собственную противоположность. «Одно и то же в нас, — говорит Гераклит — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти [противоположности], переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти» \*\*\*.

Самостоятельным существованием обладает только единство противоположностей. Но из-за того, что в нем содержатся взаимоисключающие моменты, оно враждует, расходится с самим собой. Парадокс ситуации состоит в том, что в этом раздвоении оно только и может существовать и, расходясь, ладит, сходится с собой. Враждебное всегда в ладу, резюмирует Гераклит \*\*\*\*.

Учение Гераклита о самораздвоении единого (о Логосе) относится и к космосу в целом (даже прежде всего к нему), и к каждой конкретной вещи. Все многообразие конкретных вещей и существ в сущности своей есть один и тот же раздваивающийся огонь, лишь меняющий формы своего существования. Оба момента — огонь и то, что из него получается, — являются противоположностями, взаимно превращающимися друг в друга в рамках единства космоса. Логос здесь как саморазвивающееся единство полагает меру каждой из этих противоположностей, а также необходимость взаимосвязи и взаимоперехода их друг в друга. Он есть сокровенный законополагающий центр, сердцевина всего сущего, исходное тождество «все-

---

\* См.: Там же. С. 422, п. 6.

\*\* См.: Там же. С. 202, п. 28 b 6.

\*\*\* См.: Там же. С. 213, п. 41 а.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 199, п. 27.

го» и «одного», обуславливающее циклический (мерный) характер развития космоса.

Во избежание двусмысленности необходимо сразу уточнить характер взаимосвязи первоогня и логоса. При поверхностном знакомстве с этими понятиями может показаться, что они представляют собой нечто самостоятельное по отношению друг к другу и фиксируют принципиально разные стороны реальности: огонь будто бы является только материалом и выражает лишь подвижность и текучесть, логос же, напротив, есть то, что направляет этот материал в определенное русло, а сам отличается неизменностью и устойчивостью (как и положено закону). Со многим из сказанного можно согласиться, уточнив предварительно, что так обстоит дело только на поверхности явлений. В действительности в глубине никакой самостоятельности и никакого жесткого деления на различные стороны (устойчивую и изменчивую) нет\*. Логос и огонь не есть две стороны или даже два начала, они непосредственно тождественны и представляют собой одно и то же: логос есть непосредственно огонь, а огонь — логос. Поистине существует только один огненный логос, или логичный (разумный) огонь. Он — та точка, в которой вещество и закон, определенная тенденция движения совпадают\*\*; он

---

\* Логос есть источник устойчивости в той же степени, что и изменчивости: как противоречивое единство он лежит в основе процессуальности и текучести. Огонь обуславливает не только текучесть, но и устойчивость, ибо все многообразие мира является не чем иным, как метаморфозами одного и того же огня.

\*\* Различие общего и единичного, устойчивого и текучего обнаруживается и имеет значение только на уровне явлений, лишь на уровне явлений возникает общность. Она имеет место лишь тогда, когда в некотором множестве обнаруживает свои свойства породившая это множество единичность. Поэтому поистине ничего, кроме единичности — Логоса-огня, не существует. (Об общности еще пойдет речь ниже.) В единичности же такого деления, конечно, быть не может. Само такое деление предполагает уже некоторое внешнее отношение между логосом и огнем: Логос может быть понят как закон, формула (нематериально), а огонь начнет трактоваться как просто материал, безразличный к тому, что из него получится (наподобие того, как из кирпича может быть сложен в одном случае дом, в другом — стена, в третьем — еще что-то). Ничего подобного Гераклит еще не знает, о чем свидетельствует упрек Аристотеля, адресуемый в том числе и эфесцу: «Не сам же субстрат вызывает собственную перемену» (*Аристотель*. *Метафизика*, 984 а 22). Между тем у Гераклита дело обстоит именно так: сам субстрат (Логос-огонь) является одновременно и непосредственно единством всех причин. Никакого материала вне закона для Гераклита не существует, равно как не существует и закона, если нет специально к нему приспособленного носителя. Абстракция материала появляется только после выступления элейской школы (о чем ниже). Идея существования безразличного материала и такого же закона не в последнюю очередь навеяна образом человеческой деятельности, в которой чаще всего в качестве материала используется нечто мертвое, некое остаточное существование, лишенное

является источником, порождающим одновременно и изменчивость и постоянство.

Логос является всеобщей порождающей основой и создает вещи посредством «бега в противоположные стороны»\*, а потому выступает как истинная сущность вещей и их естественная необходимость. Это и позволяет Гераклиту описать Логос (огонь) как единый управляющий центр («Всем правит Перун») \*\*: ничто не может противостоять ему, он же в состоянии простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и все превосходит\*\*\*. Огонь, по Гераклиту, обладает разумом, мышлением, сознанием (есть разум, мышление, сознание), поэтому управляет сознательно. Этот огонь Гераклит называет богом\*\*\*\*. Лишь он мудр, ибо мудрым философ называет только тот ум, который может управлять всей Вселенной\*\*\*\*\*. Мудрое (огонь, бог), хотя и является единым и общим корнем всего многообразия предметов (благодаря чему весь мир есть не более чем метаморфозы бога), все же не сливается, в представлении Гераклита, полностью с продуктами своей деятельности и рассматривается им как нечто от всего обособленное, не всецело участвующее в своих формообразованиях\*\*.

Итак, Логос есть противоречивый огонь, непосредственное тождество его взаимоисключающих состояний (одного и многого), лежащее в основе всякого противоречия и определяющее судьбу<sup>7\*</sup> всего сущего.

Управление космосом происходит с помощью двух космических сил, которые являются лишь обнаружением внутренне противоречивых тенденций, содержащихся в самом Логосе, и которые пред-

---

уже каких-либо внутренних, созидательных, живых сил, а потому и в самом деле безразлично к тому, что из него создал человек. Однако моделировать природные процессы, ориентируясь на человеческую деятельность, едва ли правильно. В живом семени нет деления на вещественную сторону и генетическую информацию, якобы отличную от вещества: здесь они неразличимы и есть одно, и нет вещества вне генетического кода, и нет кода невещественного.

\* См.: Фрагменты... С. 204, п. 33 d 2.

\*\* См.: Там же. С. 237, п. 79.

\*\*\* См.: Там же. С. 197, п. 23.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 239, п. 85.

\*\*\*\*\* См.: Там же, п. 83.

<sup>6\*</sup> Тождество противоположностей и их взаимопереход друг в друга Гераклит называл «тайной гармонией». Ее он противопоставлял «явной гармонии», лежащей на поверхности явлений, где противоположности выступали как самостоятельные, не превращающиеся друг в друга, косные и неподвижные. Понимание гармонии как «явной» было свойственно, как видно, пифагорейцам.

<sup>7\*</sup> Некоторые фрагменты называют Логос сущностью судьбы, имея в виду такой характер связи между противоположностями, когда они, стремясь уйти друг от друга, взаимоприятываются с еще большей силой, а также, вероятно, и то, что в Логосе как семени предвосхищаются все последующие состояния

ставляют собой конкретный механизм его реализации. Речь идет о силах Вражды (Распри) и Дружбы (Любви). Вражда — это сила разъединения, обособления и уплотнения. Она ведет к возникновению конкретных вещей и является причиной существования определенного космоса («недостатка»). За созидательный и всеобщий характер Гераклит отождествлял вражду с Зевсом и называл ее отцом всего. «Война — отец всех и царь всех, — писал он, — одних она объявляет богами, других людьми, одних творит рабами, других свободными» \*.

Дружба же, наоборот, является силой единения, устраняющей обособленность, различие, сводящей все к неразличенному единству. Она господствует в период «избытка», когда все обособленные вещи перестают существовать, сгорают в огне и все превращается в огонь, кроме которого ничего уже нет. Дружба — причина гибели космоса, и Гераклит ее не очень-то превозносил. Он упрекал Гомера за то, что тот, молясь об исчезновении вражды между богами и между людьми, сам того не ведая, накликать проклятье на весь мир. Если сгинет хоть одна из противоположностей, сгинет все \*\*.

И космос в целом, и каждая конкретная вещь в сущности своей представляют тождество противоположностей и, следовательно, противоречие. Противоречие же разрешается только в процессе перехода (быстрого или медленного) противоположностей друг в друга и обратно, и это является естественным способом существования всей реальности. Поэтому, если посмотреть на вещь или космос не с точки зрения того, как они нам являются (здесь противоположности косны и самостоятельны по отношению друг к другу: здоровье не имеет ничего общего с болезнью, жизнь — со смертью и т. д.), а с точки зрения сущности (истины, Логоса), то ничего, кроме плавного, непрерывного, не останавливающегося ни на миг перехода от одного состояния к другому, мы не увидим. И космос, и каждая вещь, воспроизводящая логику его движения от избытка к недостатку и обратно, являются лишь промежуточными состояниями, лишь переходом от одной противоположности к другой. Нет ничего постоянного, все подвижно и исчезающе; все существующее предстает в сознании Гераклита (на уровне Логоса, конечно) как непрерывный речной поток, чуть замедляющийся или ускоряющийся, но никогда не останавливающийся. Поэтому и говорит Гераклит, что все, подобно реке, течет и изменяется, ничто не стоит на месте \*\*\*; текут все тела, свойства и состояния \*\*\*\*. Нельзя войти, говорит Гераклит, в одну и ту же реку дважды, ибо «на входящих в те самые реки при-

---

\* Фрагменты... С. 202, п. 29 а b.

\*\* См.: Там же. С. 202, п. 28 b I, b 6.

\*\*\* См.: Там же. С. 209, п. 40 b I.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 212, п. 49 с 6.

текают один раз одни, в другой раз другие воды» \*, в ту же самую реку мы входим и не входим, мы есть и не есть \*\*, вещь есть она и не она. Каждая вещь и весь космос, таким образом, есть нечто неустойчивое, текучее, балансирующее между бытием и небытием.

Благодаря процессуальному характеру всего сущего нет никаких жестких границ между вещами. Все состояния равны, и одно и то же жизнь и смерть [жизнь одного (человека) есть смерть другого (бога), добро и зло («Для бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признали справедливым, другое — несправедливым» \*\*\*)]. Ничто не постоянно, писал Лукиан о Гераклитовом космосе, но все свалено в кучу, словно в кикеоне, и одно и то же: удовольствие — неудовольствие, знание — незнание, большое — малое, туда — сюда, все кружится и сменяется в игре века \*\*\*\*.

Сравнение Гераклитова космоса с кучей и кикеоном (болтанкой), приведенное Лукианом, не было слишком большой натяжкой или только плодом насмешки. Позиция Гераклита здесь была весьма своеобразной: он отрицал всеобщий характер упорядоченности (в отличие от пифагорейцев) и полагал, что порядок космоса, его разумность и периодичность лишь кажущиеся, пребывающие только в грубых и застывших (пифагорейских?) представлениях людей; в первоначале же, поистине никакого порядка нет, а потому «прекраснейший космос — словно слиток, отлитый как попало» \*\*\*\*\*. В действительности по ту сторону явлений господствует случайность, отсутствие плана, строгих правил и какого-нибудь смысла, а «жизнь» 6\*, «жизненный век» — «дитя играющее, кости бросающее. дитя на престоле!» 7\*. Все зыбко и непостоянно в глубине универсума, космические циклы всегда разные и не повторяющиеся, равно как и содержание космосов 8\*.

Построенная Гераклитом модель материального мира (а ничего иного, кроме движущейся материи, он не знает; материально все: боги, души и т. д. — все есть огонь) выглядела необычайно дина-

---

\* См.: Там же. С. 209, п. 40 а.

\*\* См.: Там же. С. 211, п. 40 с 2.

\*\*\* См.: Там же. С. 241, п. 90 а.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 203, п. 31 б 3.

\*\*\*\*\* См.: Там же. С. 248, п. 107.

6\* В тексте стоит слово «αἰών», которое означает век, жизнь, вечность. Нам представляется более подходящим здесь «жизнь», понимаемая не биологически, а в самом широком смысле слова — как «жизненный век».

7\* См.: Фрагменты... С. 242, п. 93.

8\* Идея создания космоса случайно, наудачу. «по-детски» (дети не знают постоянства правил) довольно очевидно противопоставляется и пифагорейским представлениям о нумерической повторяемости мира, о том, что ничего нового вообще нет. Гераклитовская антитеза показывает как раз обратное — все всегда новое, всегда впервые и никогда не повторяется.



мично и неустойчиво. И с легкой руки Гераклита динамизм этот прочно вошел в философскую традицию греков, сросся в целом ряде направлений с понятием материи и служил своего рода контрастной основой для выработки учения об идеях (об этом ниже).

**У ч е н и е о д у ш е.** Человеческая душа по природе своей божественна, представляет собой определенную, весьма незначительную степень сгущения первоогня. (Она не тождественна самому первоогню — богу, поскольку в его состоянии «избытка» кроме него ничего нет; в том числе гибнут и души.) А потому обладает сознательностью, разумностью почти в той же степени, что и само божество.

Логос первоначала, а следовательно, и души, состоит в том, чтобы раздваиваться и обращаться в свою противоположность. Для огня и души таковой являлась вода — начало жизни земной. Эта земная жизнь, произрастающая из водной стихии, словно из семени (вода не только космическая сперма, из которой все вырастает подобно растению, но и соки и жидкости, из которых составлено человеческое тело), для души, однако, не предвещает ничего хорошего и означает попросту смерть: «Душам смерть — воды рождение...» \* Какими-то тайными путями огненная душа, остывая и увлажняясь, превращается в человеческую сперму (см.: Фрагменты... С. 232, п. 68 b 2) и начинает новое бытие \*\*. Смерть для души есть не полное исчезновение, а просто существенное ограничение ее функций — сознательности, разумности, памяти и прочего, связанного с облечением ее в человеческое тело. Тело, если верить свидетельству Филона Александрийского, рассматривалось эфесцем как могила души \*\*\*.

Наше рождение как людей есть смерть бога (души); смерть наша как людей определялась как возрождение бога и его переход к истинной, божественной жизни. Таким образом, жизнь и смерть — это двуединый процесс, потому и обе противоположности представляют собой одно и то же. Мы как люди живем за счет смерти богов; боги же оживают только после нашей смерти, если, конечно, состояние после смерти не отличается от воплощенного (земного) и довопло-

---

\* См.: Фрагменты... С. 229, п. 66.

\*\* В представлении Гераклита есть как бы два неравнозначных начала: вода — начало жизни поусторонней, земной, а огонь — начало общее и в то же время и прежде всего — жизни потусторонней, душевной. А между этими началами существует «эволюционный» переход. Уже констатировалось, что очень многими чертами древнегреческие философы походят друг на друга, и в частности тем, что сходно определяют фазы и начала фаз общекосмического эволюционного процесса. Фалесова Вода выступает как начало (всего или только жизни земной?), но она, оказывается, содержит в себе дыхание, дуновение (пневма), пронизанное психической теплотой. Что представляет собой дуновение психической теплоты (теплота — качество огня) и как оно попало в воду?

\*\*\* См.: Фрагменты... С. 216, п. 47 а 1.

щенного (еще не воплощенного). «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, [одни] живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают»\*. По природе своей человек — не что иное, как бог, обладающий смертным телом, а бог — это человек бестелесный (имеется в виду только «грубое», «водяное», пропитанное влагой тело) и потому бессмертный\*\*. Логос человека и бога один и тот же — это единый беспредельный Логос-огонь. Поэтому Гераклит и говорит, что невозможно отыскать границ души, в каком бы направлении ни предпринимался поиск: столь глубок ее логос\*\*\*.

О механизмах и причинах умирания души достаточной ясности нет. Однако, исходя из общей логики рассуждения Гераклита, можно предположить, что это вполне естественный процесс, вытекающий из природы первоначала. На это же намекает и Плотин. Он сообщает, что души (боги) подчинены роковой необходимости, судьбе (логосу) и по общему порядку вещей вынуждены, раздваиваясь, переходить в противоположное состояние. Возможно, их пребывание в теле толковалось Гераклитом как необходимый отдых от трудов «горних»\*\*\*\*. Сам человек рассматривался как поворотный пункт в развитии универсума, как точка, до которой происходило «остывание» огня и после которой начиналось его восхождение к себе. Видимо, Гераклитом не предполагалось освобождения\*\*\*\*\* от «круга рождений», обусловленного индивидуальной человеческой деятельностью, главным образом потому, что «полноценного» круга не существовало и господство судьбы, понимаемой как естественный, необходимый и непрерывный переход от одной противопо-

---

\* См.: Там же. С. 215, п. 47 а.

\*\* См.: Там же. С. 215, п. 47 b 5.

\*\*\* См.: Там же. С. 231, п. 67 а.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 223, п. 56 ab (а).

\*\*\*\*\* «Переселение» и «освобождение» душ в традиционном представлении возможно лишь при допущении внешних, безразличных отношений между душой и телом: душа развивается по своим законам, тело — по своим. Причем тело уже содержит будущие «изгибы» судьбы (к примеру, данное тело должно принадлежать в будущем человеку, который должен быть убит или умереть от страшной болезни в наказание за беззакония прежней жизни), душа же не участвует в процессе рождения и формирования тела. Они разные реальности и относятся друг к другу примерно так же, как человек к своему жилищу.

Гераклит же демонстрирует образец совершенно иного мышления. В его учении противоположности (в том числе противоположности души и тела) связаны друг с другом теснейшим образом и образуют тождество. И переход одного в другое есть один и тот же естественный процесс: душа как бы «врастает» в тело, а тело является своего рода продолжением души, своеобразным «наростом» на ней. И в силу этих глубинных, внутренних связей душа не может порхать от одного тела к другому. А кроме того, в некоторых фрагментах указывается, что души людей после смерти тела существуют до конца мира именно как души, следовательно, не переселяются.

ложности к другой, делало освобождение и какую-либо деятельность, его приближающую, совершенно излишними. Всех в конечном счете ожидал один печальный финал — сгорание в вечном огне.

Олимпиодор утверждает, что души некоторых (необразованных) людей гибнут, согласно Гераклиту, сразу же по выходе из тела, добродетельная же душа (образованная) способна выдержать и саму экипирозу. По свидетельству же других авторов, Гераклит считал, что любые души сохраняются только до экипирозы. А если вспомнить, что Гераклит отрицал пифагорейскую нумерическую повторяемость (т. е. повторение в будущем цикле этой же жизни: «нового нет абсолютно ничего»), считая, что ничто не повторяется, но всегда существует только новое, что в одну и ту же реку жизни (т. е. повторить земную жизнь) нельзя войти дважды, то жизнь и вовсе делается безрадостной, всецело лишенной смысла. Сколько-нибудь разумным основанием в данной ситуации могла бы обладать только та деятельность, которая направлена лишь на достижение облегчения от страданий\*.

Но если принять во внимание утверждение Олимпиодора о том, что добродетельная душа (душа мудреца?) переживет и экипирозу, то можно предположить, что такая душа тождественна самому Первоогню и душа мудреца это само божество (верховное), «Ум, способный править Вселенной» и вещающий устами философа.

У ч е н и е о п о з н а н и и. Познание хотя и не освобождает от судьбы, но все же вырабатывает к ней определенное отношение. Смысл познания состоит в постижении всеобщей природы — Логоса. Однако не всякое познание ведет к Логосу.

Гераклит говорил о двух путях познания. Один из них ограничивается явлениями, внешней стороной реальности, которая выглядит устойчивой, неизменной. В действительности на уровне Логоса никакой устойчивости нет, и лишь наша грубая чувственность обуславливает такое видение мира. В этом виновата даже не столько чувственность, сколько наше неразумие (отсутствие логоса), в соединении с которым чувственность и создает иллюзорную картину реальности. «Глаза и уши, — учил Гераклит, — дурные свидетели для людей, если души их варварские» (в других фрагментах — «неразумные»)\*\*.

Явления же, кажущиеся устойчивыми, на самом деле мнимы, зыбки, подобны сновидениям, а потому ненадежны и обманчивы: на них нельзя опираться, с ними нельзя связывать жизненные цели,

---

\* См.: Фрагменты... С. 208, п. 37 а 2.

\*\* См.: Там же. С. 193, п. 3 а и сл. Между тем те же самые глаза и уши при соединении с мудрой душой являются не только не вредными, но даже необходимыми для отличения выдумки от реальности. «Что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю» (см.: Там же. С. 191, п. 5 а).

ибо они, как призраки, приманивают нас к себе, а затем улетучиваются. Люди, полагал Гераклит, обмануты явлениями, даже наиболее умудренные из них, как, например, Гомер, -- «ведь и его обманули дети, убивавшие вшей», загадав: «Что видали да поймали, того нам поубавилось, а чего не видали и не поймали, то нам в прибыток пошло»\*.

Логос, хотя и не лежит на поверхности, все же и не скрывается, он постоянно обнаруживает свою природу, а люди непрерывно взаимодействуют с ним, но при этом большинство из них умудряются не понимать этого Логоса ни тогда, когда сталкиваются с ним непосредственно, «лицом к лицу», ни после его истолкования Гераклитом\*\*. С чем они в непрестанном общении, с тем они в разладе\*\*\*, не мыслят вещи такими, какими встречают их в опыте, не понимают их и компенсируют непонятное тем, что «дорисовывают» их в воображении, порождая грезы\*\*\*\*.

Причины такой слепоты Гераклит усматривал в порочности людей, в самомнении, спеси (или «воображении»), которую он называл падучей (сумасшествием)\*\*\*\*\* и призывал гасить ее пуще пожара6\*. Самомнение рассматривалось эфесцем как самое большое препятствие на пути к успеху и в познании истины7\*. Оно представляло собой глубинную установку сознания, в которой человек предстает в своих глазах как некая самостоятельная реальность, как что-то обособленное, устойчивое и само по себе значимое, между тем как человек в действительности есть только переходное состояние. Спесивый как бы отворачивается от Логоса, и, хотя природа его детерминируется этим последним, в своей сознательной деятельности он (человек) вступает с ним в конфликт. В результате ослепленные невежеством люди строят долгосрочные планы, привязывают себя интересами и целями к явлениям, кажутся сами себе радостными и счастливыми, а между тем чаяниям их не суждено сбыться, их действия наивны и бессмысленны. Их поведение как несмышленных, самонадеянных детей вызывало у Гераклита чувство жалости, за что он и получил прозвище «Плачущего».

Самомнение, гордыня, спесь противоестественно, по мнению Гераклита, отделяют человека от всего — от Логоса, от мира и от других людей. И хотя Логос общ, большинство людей живет так, как если бы у них был особый рассудок8\*. Такие люди, будто спящие

---

\* См.: Фрагменты... С. 197, п. 21.

\*\* См.: Там же. С. 189, п. 1 а.

\*\*\* См.: Там же. С. 191, п. 4 а.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 191, п. 3 а.

\*\*\*\*\* См.: Там же. С. 250, п. 114.

6\* См.: Там же. С. 247, п. 102.

7\* См.: Там же. С. 251, п. 114 d 6.

8\* См.: Там же. С. 198, п. 23 а.

наяву, отворачиваются каждый в свой собственный мир, тогда как для бодрствующих существует только один, общий мир\*, равно как и здоровое сознание у всех единое и общее\*\*. А поэтому, считает Гераклит, следует ориентироваться на общее и общность и единство (законов, представлений) принимать как критерий. Общность (единство) притязает на эту роль потому, что источник всех законов, связей и зависимостей один и тот же — божественный закон, божественное слово, Логос. «Кто намерен говорить с умом, те должны крепко опираться на общее для всех, как граждане полиса — на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы завясят от одного, божественного»\*\*\*. Источник всякого индивидуального сознания и разумности каждого тоже один — это всеобъемлющая сознательность и разумность.

Учение об объемлющей разумности не является сугубо Гераклитовой идеей, оно встречается в тех или иных вариациях и в более ранних воззрениях, и даже у Гомера. У Гераклита оно выглядит следующим образом. Существует один-единственный источник сознательности и разумности, от всего обособленный, знающий истину и обладающий предельным по охвату и глубине сознанием, — словом, и сознание и разумность в нем наличествуют в совершенной степени полноты. Это сознание является, видимо, свойством бога-огня. Если верить Сексту Эмпирику, излагавшему данное учение Гераклита, разумность и сознание разлиты в воздухе (но воздуху, видимо, не тождественны). Человек же, взятый сам по себе, лишен разумности и сознательности (как, впрочем, и все остальное)\*\*\*\*. Стать разумным он может, только приобщившись к этому перворазуму, а само приобщение происходит в процессе дыхания. Причем дыхание толкуется несколько расширительно и включает в себя, кроме собственно дыхания менее интенсивного (во время сна) и более интенсивного (во время бодрствования), еще и общее взаимодействие нашей чувственности с внешней средой, в процессе которого чувственность втягивает в себя информацию о реальности. Когда процесс дыхания замедляется, сокращается до дыхания в собственном смысле слова (с помощью легких), а воспринимающие («дышащие») сенсорные каналы («поры», по терминологии Гераклита) закрываются для находящейся в воздухе внешней информации, тогда заключенный в нас ум обособляется от объемлющего,

---

\* См.: Фрагменты... С. 198, п. 24.

\*\* См.: Там же, п. 23 d 1, d 2.

\*\*\* См.: Там же. С. 197, п. 23 а.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 253, п. 116. О неразумности человека, взятого самого по себе, вне объемлющей разумности, говорят несколько фрагментов и свидетельства, например: «Человеческая натура не обладает разумом, а божественная обладает» (Фрагменты... С. 240, п. 90; см. также: с. 253, п. 16 а, а 1).

утрачивает память и человек погружается в сон. По пробуждении же, высунувшись, как говорит Секст Эмпирик, через сенсорные каналы, словно через некие окошки, ум человека снова вступает в контакт с Объемлющим и приобретает рациональную способность. «Подобно тому, как угли, если их поднести ближе к огню... становятся раскаленными, а если поместить отдельно, гаснут, так и поселившаяся в наших телах доля объемлющего в результате обособления становится почти совершенно неразумной (собств. «лишенной логоса»), а в результате сращения через множество пор ассимилируется Целому» \*. Разумность каждого, таким образом, возрастает по мере приобщения к объемлющей разумности.

Однако любая форма знания, опирающаяся на явления, не была для Гераклита совершенной (мудростью). Знание многого, направленное вовне и исследующее внешние характеристики вещей, совершенно уже тем, что не преодолевает явлений, считает их самостоятельными и не доходит до того, чтобы знать Все как Одно, а в том-то и состоит мудрость. Для достижения последней обычная образованность — мифология, математика, логика, история и география (знание многого) — совершенно бесполезна. «Многознание уму не научает. — писал Гераклит, — а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем».

Путь Гераклита был иной, он нацеливался на познание не многого, а только одного и направлялся не вовне, а вовнутрь. «Я искал самого себя» \*\*, — говорил Гераклит. Самопознание, с его точки зрения, вовсе не означает анализа каких-то внешних, индивидуальных особенностей, характера, темперамента и т. п., а есть, скорее, обнаружение того в себе, что едино в «себе» и в «Одном», ибо бытие едино. Здесь «сам» оказывается не имеющим границ (границ души не отыскать, столь глубок ее логос \*\*\*), тождественным первосущему; душа переживает тождество себя и всего остального, чувствует, просто видит, что все есть одно и все различия исчезли. Это знание (видение) осуществляется в экстатическом состоянии, в котором взор и внутренние ощущения заполняются переживаниями сухого света и тепла и сопровождаются мыслями о единстве всего сущего.

Достижение такого знания зависит не только от умения пользоваться доказательствами и опровержениями, а от качества самой души. Это делается понятным, если учитывать природу и источник нашей разумности. Мудрость тем значительнее, чем меньше душа

---

\* См.: Там же. С. 195, п. 16 а.

\*\* См.: Там же. С. 194, п. 15. Самопознание («Познай самого себя») как принцип не появился, конечно, только у Сократа, а был известен также и первым физикам — не только Гераклиту, но и Фалесу. Последний на вопрос: что трудно? — ответил: «Знать себя» (Там же. С. 103).

\*\*\* См.: Там же. С. 231, п. 67.

связана с влагой и чем она «огненнее»: «Сухая душа – мудрейшая и наилучшая»\*. Более поздняя философская литература ставит огненность души в зависимость от определенных условий жизнедеятельности человека – питания, климата и т. п. И это, вероятно, было вполне в духе Гераклитова учения.

Более всего для целей мудрости пригодна пища «легчайшая и чистейшая»\*\*, сходная с божественной (богам вообще довольно для питания одних только испарений). Тяжелая же и влажная пища, винопитие и мясоедение делают тело сильным, а душу слабой\*\*\*. Совершенство ума зависит также и от качества воздуха и климата в целом: разум естественно заостряется тонкостью воздуха\*\*\*\*, а, кроме того, восхождению к богу благоприятствуют лето и юг\*\*\*\*\*. Завершают перечень требования добродетельной жизни (ибо «дурные люди – враги истины»<sup>6\*</sup> и воздержанности<sup>7\*</sup>). А самая «сухая», следовательно, мудрая душа, надо думать, развоплощенная или невоплощенная.

Таковы основные положения познавательной доктрины Гераклита, которые поддаются реконструкции на основе сохранившихся фрагментов и свидетельств.

Учение Гераклита имело весьма серьезные последствия и для последующей философии, и для общественного сознания. Оно, во-первых, делало невозможным всякое познание, основанное на мышлении, и лишало сознание какой-либо устойчивости благодаря допущению абсолютной текучести всего сущего. Если все текуче и переменчиво и нет ничего постоянного, то любое суждение, фиксирующее некую инвариантность, будет ложным<sup>8\*</sup> и в равной мере истинным, а в целом и в том и в другом случае будет лишено какого-либо значения. Ни один предикат, всегда содержащий в себе устойчивое значение, высказанный об изменяющемся ежесекундно предмете, не может быть истинным, ибо он всегда будет оказываться приписанным не тому предмету, которому его хотели приписать, а другому. Отказ от каких-либо высказываний и утверждений по

---

\* См.: Фрагменты... С. 231, п. 68.

\*\* См.: Там же. С. 231, п. 68 а 1.

\*\*\* См.: Там же, п. 68 а 4.

\*\*\*\* См.: Там же, п. 68 а 3.

\*\*\*\*\* См.: Там же, п. 68 а 9.

<sup>6\*</sup> См.: Там же. С. 255, п. 121.

<sup>7\*</sup> Порфирий поясняет мысль Гераклита следующим образом: «В здешнем мире вследствие желаний совокупления пневма становится влажной и более сырой, так как от своего устремления к рождению душа притягивает влажное испарение» (Там же. С. 231, п. 68 в 2).

<sup>8\*</sup> О правильности и неправильности любого суждения при допущении абсолютной текучести говорят, например, Платон («Тезтет», 183 а) и Аристотель («Метафизика», Г 5. 1010 а 7).

причине невозможности высказать что-нибудь истинное если и не был характерен для самого Гераклита, то с успехом проводился его последователями. К примеру, один из таковых – Кратил – пришел в результате продумывания позиции Гераклита к выводу, что не следует ничего высказывать, и только шевелил пальцами, а также упрекал своего учителя за многословие и за то, что тот сказал: «Нельзя дважды войти в одну и ту же реку», поскольку сам Кратил полагал, что нельзя войти в нее даже один раз\*.

Неустойчивость в мыслях, во-вторых, порождает и неустойчивость в нравах, когда человек перестает ясно понимать, что есть добро, а что – зло; а последствия нравственного релятивизма могут быть весьма плачевны для общества. Поэтому и неудивительно, что следствия Гераклитовой философии столкнулись с определенным сопротивлением в философской (и не только) среде. Но при всем этом именно тезис об абсолютной текучести оказал положительное влияние на последующую философскую мысль: он, по сути, на века сформировал представление о текучей природе материи и стимулировал становление учения об идеях.

---

\* См.: *Аристотель. Метафизика*. 1010 а 13.



## ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА

Элейская школа представлена именами Парменида, Зенона, Мелисса, а также Ксенофана Колофонского (см. выше), которого многие рассматривают как основателя школы. Ярчайшим представителем этого направления, наиболее четко выразившим его основные положения, был Парменид.

П а р м е н и д, сын Пирета, родился и жил в городе Элее. Расцвет его творчества пришелся на 504—501 гг. до Р. Х., и был он ровесником Гераклита. Учился Парменид у нескольких мыслителей: указывают Анаксимандра (что маловероятно, если учитывать время жизни обоих), Ксенофана Колофонского и пифагорейца Аминия. Диоген Лаэртский отмечает, что, хотя он и учился у Ксенофана, последователем его не стал, а к созерцательной жизни («безмолвию») был обращен Аминием. Центральное сочинение Парменида носило название не то «О природе», не то «Физиология».

Связь с Ксенофаном все же заметна, и касается она в той или иной мере Ксенофанова учения о боге; однако прежде всего сходство заметно в методологии: Парменид, как и Ксенофан, обращается к анализу значений слов. Своеобразным катализатором формирования позиции Парменида и одновременно средством «шлифования» принципов элейской школы было, по-видимому, учение Гераклита.

Философская мысль, желая получить ответ на вопрос: «Есть ли что-нибудь, больше чего нет ничего», все время вращалась вокруг одного и того же положения: «Все есть одно». Почти все философы, включая Гераклита, исходили из признания превращения многого в одно и одного во многое. Взаимный переход этих противоположностей друг в друга называется становлением. Гераклит отличался от других мыслителей лишь тем, что развил и довел до логического завершения то, что уже содержалось у предшественников. В результате оказалось, что ничто, кроме становления, не обладает реальностью. Сам космос, хотя и являлся «одним и тем же для всех», ничего иного, кроме стремительного потока, ежесекундно отличающегося от самого себя, не представляет. Этот космос постоянно новый, постоянно другой. Здесь нет ничего устойчивого, и можно говорить лишь об одном «переходном состоянии». Сущее и несущее не только обладают одинаковым статусом, но суть одно и то же. Да и познание такой зыбкой реальности вряд ли возможно, ибо всякая ее фиксация огрубляет ее и искажает, и ни одной вещи не может быть приписан какой-либо устойчивый предикат, ибо сама она неустойчива.

Дело даже не только в том, что все признавалось зыбким, текучим; и даже не в том, что нормы нравственности «расплывались»,

теряя границы между добром и злом, что, конечно же, нельзя назвать мелочами. Дело еще и в том, что сам Гераклит своим учением ярчайшим образом продемонстрировал зависимость от мнения. Он полагал, что говорит об истине и языком (Логосом) истины; однако оказалось, что Гераклитово учение никакого отношения к истине не имеет, оно суть мнение и высказывается о мнимом. Это следует из довольно очевидных вещей. Ведь текучесть, становление, о котором говорит Гераклит, невозможно без предположения о том, что любая вещь представляет собой тождество противоположностей и существует в границах этих противоположностей как переход от одной из них к другой. Тождество же противоположностей является не чем иным, как противоречием. А противоречие суть единство двух речей, каждая из которых и предполагает другую, и одновременно ее отрицает. Одна из речей что-то утверждает, другая же — отрицает. Но может ли противоречивость свидетельствовать в пользу истинности? Если исходить из предпосылок той философии, то такое предположение показалось бы маловероятным. Ведь противоречие — это все-таки *две* взаимоисключающие друг друга речи; всякая же двойственность (в том числе и речи) есть множественность; в свою очередь, множественность бытия и речи об этом бытии отождествлялась в это время с видимостью. В положении: «все есть одно», только это последнее есть поистине, только оно и есть истина. Если об истине (одном) высказываются противоречиво (двойко), то это свидетельствует в пользу того предположения, что данное высказывание не истинно, а мнимо. А если такое противоречивое высказывание адекватно описывает какую-то часть реальности, то это мнимая реальность. Если истина одна («Одно»), то и истинная речь может быть только одна. И тот, кто хотел бы достигнуть истины, подлинного знания, должен знать, как избежать мнения, т. е. «двуречия», он должен знать условия построения одной-единственной речи об Одном.

Примерно таково было положение дел в философии после Гераклита Эфесского. Как свидетельствует аргументация Парменида, его не удовлетворял тот итог, к которому пришла философия в лице Гераклитова учения. Мироззренческую суть возражений Парменида Гераклиту и другим мыслителям скрыло от нас время, а вот логическая аргументация сохранилась, и основные моменты ее сосредоточены во второй части его поэмы «О природе» \*. По ним вид-

---

\* Указанная поэма Парменида имела три части. Первая часть, названная «Прозэмий», рисует картину откровения, или вознесения Парменида богиней в жилище богов, где ему было поведано знание Истины. Во второй части поэмы («Путь Истины») излагается Парменидово учение о сущем, а третья часть («Путь мнения») — о человеческих заблуждениях — обычных физических доктринах.

но, что Парменид очень хотел понять причины, вследствие которых реальность могла показаться столь текучей, а истина невыразимой ни в мышлении, ни в речи (логосе). Пармениду важно было уяснить, как возможно «двуречие» (мнение), в чем причины искажения истины. Как могло случиться, что философия, стремясь к истине, произвела видимость. Но более всего его интересовало то, каким должно быть правильное мышление, каковы условия и законы его построения.

Понять результат можно только в том случае, если проанализируешь начала, предпосылки результата. Это, кажется, знал Парменид. По крайней мере, он поступил именно так и обратился к анализу всей предшествующей философии. Он хотел испытать эти предпосылки на «добротность», на их мыслимость; он стремился уяснить, что означают эти начала мышления прежней философии сами по себе. Парменид подходит к делу, вооружась методом Ксенофана, и анализирует *знатения* тех слов, в которых выражались начала прежней философии.

Как уже отмечалось, предшествующая Пармениду философия исходила из признания незыблемости категории «становления» и совершенной ее необходимости для характеристики жизни Универсума. А между тем эта категория, описывающая способ перехода первоначала во множество предметов космоса, образуется из взаимодействия двух других, более элементарных категорий — «бытия» и «небытия».

Прежние философы в равной мере признавали существующими и бытие и небытие, но при этом расходились в понимании их природы и взаимосвязи. Одни полагали бытие и небытие разными, самостоятельными элементами, и к их числу принадлежали милетцы, и в особенности пифагорейцы. К этой же группе следует отнести и Ксенофана Колофонского, поскольку он допускал существование наряду с сущим и не-сущего; ведь некоторые определения Ксенофана бога («не бесконечность» и «не неподвижность») присваивались ему только на основе его отличия от не-сущего\*. Другие же (речь идет о Гераклите и его последователях), напротив, бытие и небытие считают одним и тем же, и одновременно не одним и тем же.

С точки зрения Парменида, из двух возможных положений — «сущее есть» и «не-сущее есть»\*\* — и основанных на них исследова-

---

\* См. выше, с. 81.

\*\* В тексте Парменида эти положения формулируются несколько иначе: Путь первый гласит, что «есть» и «не быть никак невозможно»: это -- путь Убежденья (которое Истине спутник). Путь второй — что «не есть» и «не быть должно неизбежно».

Мы заменили «есть» и «не есть» на «сущее есть» и «не-сущее есть», руководствуясь чисто эстетическими соображениями.

тельских направлениях только первое может быть определено как истинное. Положение же: «есть не-сущее» — должно быть отброшено как невысказанное \*. Ведь если каждое слово (логос) что-то обозначает и обозначает правильно, то слово «не-сущее» обозначает то, чего просто нет; а то, чего нет, нельзя мыслить как то, что есть, не противоречая при этом себе. Мысль о том, чего нет, как о существующем есть ложь или иллюзия, кажимость. Если придерживаться истины и непротиворечивости мышления, то следует признать, что не-сущее невозможно последовательно и строго ни мыслить, ни выразить в речи: оно в принципе невыразимо. «То, чего нет, — писал Парменид. — нельзя ни познать, ни высказать» \*\*. Наша мысль так устроена, что она может быть только о сущем («Мыслить — то же, что быть...»; «можно лишь то говорить и мыслить, что есть...» \*\*\*). Мысли ни о чем (не-сущее лишено границ, очертаний), без какого-либо определенного предмета существовать не может, а всякое нечто — это уже сущее. Поэтому-то Парменид и соотносит мысль с сущим и сущее с мыслимостью \*\*\*\*.

Желание мыслить не-сущее как сущее разрушает условия мыслимости предмета и ведет к невозможности выразить его определенным образом: он окажется и самим собой, и иным. Прежние философские школы не замечали этого противоречия. Чтобы мыслить правильно и соответственно истине, нужно мыслить непротиворечиво. По сути, Парменид в довольно отчетливом виде формулирует одно из основных требований, предъявляемых к нашему логическому мышлению, — так называемый закон тождества.

Этим требованиям непротиворечивости, выразимости и истинности удовлетворяло лишь первое положение: «есть сущее, а не-сущего нет». Ничего противоречивого, а следовательно, иллюзорного нет в утверждении, согласно которому «есть то, что есть». Мысль здесь формирует утверждение, не выходящее за пределы значения слова «есть». В соответствии нашего мышления содержанию значе-

---

\* Деление всех возможных, с точки зрения Парменида, путей исследования на два взаимоисключающих, из которых только один является «тропой богов» (путь Парменида), склоняет к допущению, что второй путь — «необходимо не-сущее» — тоже имел исторических приверженцев. Возможно, Парменид имел в виду Гесиода и его последователей, которые учили, что нет ни одной не возникшей вещи и что прежде всего возник Хаос, при этом не проясняется, из чего он возник, как и что предшествовало ему. Не исключена вероятность того, что этим предшествующим могло быть «не-сущее». Но, может быть, Парменид имел в виду кого-нибудь другого, например коринфянина Ксениада.

\*\* См.: Фрагменты... С. 287, п. 2, ст. 7.

\*\*\* См.: Там же. С. 296, фр. 3, 6.

\*\*\*\* «То же самое — мысль и то, о чем мысль возникает, ибо без бытия, о котором ее изрекают, мысли тебе не найти» (Фрагменты... С. 297. С. 34–36).

ний тех слов, которыми оно пользуется, Парменид видит залог его безошибочности.

Между тем наш обычный чувственный опыт свидетельствовал в пользу существования не-сущего, ибо в избытке находил в чувственном мире рождение и гибель, обособленность друг от друга отдельных предметов и т. п.; все это не может быть объяснено без допущения небытия. Чтобы не сбиться с истинного пути исследования, необходимо, согласно Пармениду, отказаться от использования своих ощущений в логических построениях, пренебречь привычными данными чувственного опыта и положиться всецело на доводы одного лишь разума\*. Желая рассуждать правильно должен стремиться к строгому соответствию содержания своего мышления содержанию значений используемых в рассуждениях слов. Логика рассуждений должна вытекать только из значений слов; она всякий раз будет нарушаться, если к ней станут примешивать данные чувственности. Иначе говоря, надлежит больше заботиться о непротиворечивости теоретических суждений, чем о соответствии их опытным данным.

Стремление к непротиворечивости и удаление из рассуждений ее источника — не-сущего — вело к очень серьезным изменениям в способе мышления. Оставшись без своей противоположности, сущее из относительной категории превратилось в абсолютную, ничем уже не ограниченную. Мыслить нечто в соответствии с истиной — значит мыслить его как нечто абсолютное и приписывать ему только абсолютные, себестождественные, лишённые различия и относительности предикаты (свойства).

Нельзя не заметить, что такой подход хотя и приводит к желанной непротиворечивости, вместе с тем порождает новые сложности. Последние состояли в столкновении основы первоначального мирозерцания элеатов с вновь открытым фактом существования отвлече-

---

\* Парменид писал так: «Да не побудит тебя на него (на ложный путь познания) многоопытный навык оком бесцельным глазеть, и слушать ухом шумящим, и языком ощущать. Рассуди многоспорящий довод разумом, мной приведенный» (Фрагменты... С. 296, фр. 7, ст. 3—6). В связи с данным напутствием любопытно было бы сопоставить взгляды Парменида и Гераклита на чувственность и разум. Их оценки обеих познавательных способностей внешне выглядят сходными: оба превозносят разум (логос) и бранят чувственность. Более же внимательный анализ показывает, что понимают они под тем и другим разное, равно как и бранят и хвалят за свойства противоположного характера. Если эфесец был уверен в том, что только логосу доступна живая, противоречивая и непрерывно меняющаяся природа универсума, тогда как чувственность в большей степени склонна фиксировать застывшие и омертвевшие его стороны, то Парменид думал иначе. Для него чувственность была именно той способностью, которая в состоянии воспринимать лишь текучее, изменчивое, возникающее и исчезающее, а вечное, неизменное, неподвижное и, следовательно, истинное, открывается только логосу.

ченного логического мышления. Как свидетельствует Аристотель, элеаты, с одной стороны, полагали, что кроме бытия чувственно воспринимаемых вещей никакой другой реальности нет. В свою очередь, о такой реальности, если хочешь привести свое мышление в соответствие с ней, удобнее говорить, опираясь на чувственный опыт и используя в силу этого относительные предикаты, которые неизбежно предполагают допущение не-сущего как существующего. С другой же стороны, элеаты ясно видели, что у вновь обнаруженного отвлеченного логического мышления должен быть объект, о котором это мышление могло бы высказываться. Отсутствие у мышления объекта означало бы только одно — мышление иллюзорно, оно говорит о том, чего нет. За неимением какого-то иного объекта элеаты, стремясь спасти логическое мышление от иллюзорности, сделали его объектом чувственно воспринимаемых вещей и стали последним присваивать логические характеристики. Как говорил Аристотель, элейцы впервые поняли, что без приписывания вещам абсолютных предикатов, делающих их вечными и неизменными, никакое истинное познание и никакое логическое мышление невозможны. Поэтому, продолжает Аристотель, элеаты, стремясь сохранить знание (отвлеченное логическое мышление\*), стали переносить на чувственно воспринимаемые предметы отвлеченные логические определения, которые в действительности были справедливы лишь для вещей умопостигаемых и обнаруженных позднее (Аристотель имеет в виду идеи). Такое перенесение логических характеристик на чувственно воспринимаемые вещи делало эти вещи непохожими на те, которые мы находим в опыте: в мыслях наших они превращались в вечные, неизменные, неподвижные и т. п., в то время как в чувственном опыте они обнаруживали себя преходящими, текучими и подвижными, явно свидетельствуя в пользу присутствия в них небытия.

Следствием такого переноса стало появление двух взглядов, или способов познания одной и той же реальности — чувственно воспринимаемых вещей: о ней можно было высказываться (познавать) согласно нормам чувственного опыта и согласно нормам логического мышления. Оба взгляда взаимно исключали друг друга, но ни от одного нельзя было отмахнуться, ибо каждый из них казался по своему убедительным. Чувственно воспринимаемая реальность сильна тем, что извне и принудительно воздействует на нас, не зависит от нашего произвола и отвлеченного логического мышления. В свою очередь, и логическое мышление обнаруживает полную самостоятельность по отношению к чувственно воспринимаемой ре-

---

\* Элейское мышление является отвлеченным, поскольку оно совершенно отвлекается от содержания чувственного опыта; оно является логическим, потому что строго следует содержанию значений слов.

альности: оно имеет возможность, руководствуясь только значениями слов, «порождать» мысленные определения из них самих, а не из чувственности; оно устанавливает строгую взаимосвязь этих определений друг с другом, обладает своими законами, не совпадающими с законами чувственно воспринимаемого мира, располагает собственными критериями, удовлетворяющими требованиям «правильности» и имеющими высокую силу убедительности. Обе эти реальности — чувственно воспринимаемая и отвлеченно мысленная — обнаруживали себя в той или иной степени самодостаточными, безразличными друг к другу, существующими как будто бы параллельно и тем самым шокирующими сознание, не могущее их совместить. Тем не менее объединение требовалось, ибо в противном случае сохранялась бы двойственность (множественность) путей познания, которая по общим, принятым в то время представлениям свидетельствовала бы в пользу мнимости различия чувственно воспринимаемого и отвлеченного логического.

Разрешение Парменидом этой противоречивой ситуации состояло в том, что он не упразднил ни той ни другой формы познания, хотя и не искал их единства. Он полагал, что один и тот же космос можно постигать двумя разными способами, один из которых согласуется с требованиями логического мышления, а другой — с чувственностью. Хотя оба взгляда как бы правомерны, они имеют неодинаковую ценность: отвлеченное логическое мышление (как оно виделось Пармениду) выражало точку зрения истины («тропа богов»), а мышление, опирающееся на чувственность и выражающее в себе неустойчивость и текучесть, оценивалось лишь как мнение («тропа смертных»). Согласно логосу, все существующее есть одно, а согласно мнению, основанному на чувственном восприятии, все множественно.

Двойственность эта сказалась на всей философии Парменида. Он пошел одновременно двумя путями, изобразив в одной части своей философии точку зрения истины, а в другой — мнение смертных.

Согласно истине, не терпящей никакой относительности, сущее (космос в целом и все, что в нем) должно мыслиться вечным — не рождающимся и не знающим смерти, поскольку ни то ни другое непредставимы без допущения не-сущего. В самом деле, из чего сущее могло бы возникнуть? Из не-сущего? Но ведь его нет, и невозможно произойти чему-либо из того, чего нет. А кроме того, неясна причина, могущая породить сущее, как непонятна и необходимость, с какой сущее появилось «позже скорее, чем раньше, начав с ничего»\*.

Но и из сущего сущее тоже возникнуть не может, ибо сущее от сущего ничем не отличается: всякое отличие сущего от сущего же,

---

\* См.: Фрагменты... С. 296, фр. 8, ст. 10. В данном рассуждении содержится, возможно, намек на Гесиода.

например отличие порождающего от порождаемого, связано с допущением не-сущего; но его нет (точнее, оно немыслимо), следовательно, нет (нельзя мыслить) и различия. Сущее, следовательно, везде одно и то же, непрерывно (не прерывается не-сущим). А если сущее одно и едино, то нет никакого возникновения и гибели, или же это «пустые имена», слова, которым не соответствует ни один объект. Между тем правильным мышление является только тогда, когда оно движется в строгом соответствии со значением используемых им слов, ничего не добавляя из чувственного опыта и ничего не убавляя.

Сущее должно мыслиться единым, свободным от множественности. Последняя предполагает отличие одного элемента множества от другого, а всякое отличие можно мыслить только при допущении не-сущего\*. Если же не-сущего нет, т. е. оно не мыслится по законам отвлеченного логического мышления, без противоречий, то нет и различия между элементами множественности, а следовательно, нет и самой множественности.

Будучи свободным от не-сущего, сущее не подчиняется и природе времени, вечно бегущего сквозь три своих момента — будущее, настоящее и прошлое. Ведь два момента времени из трех — прошлое и будущее — не могут мыслиться нами без допущения не-сущего: прошлое — это то, что было, но теперь не есть, а будущее — это то, что лишь будет, но пока не есть. В сфере же истины нет не-сущего, а следовательно, и времени, и сущее пребывает только в настоящем, т. е. вечно.

Сущее должно признать целым и завершенным. Незавершенность его означала бы, что нечто находится вне сущего, и сущее, для того чтобы быть сущим, в чем-то еще нуждается. Этим недостающим моментом могло бы быть либо не-сущее, либо сущее. Не-сущего нет, а сущее одно и непрерывно, а следовательно, ничего вне себя не имеет.

Оно также неделимо. Деление возможно только в том случае, если есть различие частей целого; но допущение различия покоится на предположении не-сущего, как было показано выше. Поскольку же не-сущее не мыслимо, то не мыслимо и различие, а следовательно, и деление сущего на части.

Следуя Ксенофану, Парменид уподобил сущее шару. Как в шаре все точки его поверхности одинаково удалены от центра, так и сущее равномерно распределено во всех своих моментах и «не меньше вот тут должно его быть, чем вон там вот»\*\*.

---

\* В самом деле, две вещи отличаются друг от друга лишь в том случае, если по крайней мере один признак в одной вещи «есть», а в другой «не есть». В случае же совпадения абсолютно всех признаков в этих вещах они суть одна вещь.

\*\* См.: Фрагменты... С. 297, ст. 45.



Сущее неподвижно, поскольку всякое движение относительно, оно совершается одним предметом относительно другого. Для этого необходимо, чтобы имело место различие между ними. Мышление же различия покоится на допущении не-сущего. Но не-сущее немислимо, следовательно, немислимо различие, а потому немислимо и движение.

Достаточно беглого взгляда, чтобы подметить отличие Парменидова «сущего» от «Бога» Ксенофана. У Парменида нет отрицательных характеристик сущего, какие можно найти у Ксенофана («не конечно и не бесконечно, не движется и не покоится»). Ксенофан противопоставлял Бога множественности и не-сущему, которое все же считал реальным; именно это сопоставление порождало взаимоисключающие характеристики. Парменид же счел множественность и не-сущее мнимыми, а потому неприменимым для сферы истины; это и обусловило однозначность свойств сущего («недвижность», «конечность» и т. п.).

Но об этом же сущем (космосе) можно высказаться и по-другому — не согласно логосу и истине, а согласно мнению. Мнение смертных изложено в третьей части поэмы, и здесь Парменид устами богини повествует о подвижной природе.

О самом мнении и о том, как оно возникает, Парменид говорит не слишком обстоятельно. Как можно понять из сохранившихся фрагментов, для мнения характерен прежде всего разлад между речью и мыслью, чего не скажешь об истине. Критерием и основным требованием истинного мышления должно быть неременное согласие между речью и мыслью и мыслью с самой собой: мысль должна мыслить только то, что мыслится, и речь должна содержать в себе лишь то, что мыслится. Попытка мыслить немислимое и невыразимое превратится в речи в противоречия, т. е. в две взаимоисключающие речи. То, что невыразимо в слове и не мыслимо, не является истинным. Такое тождество речи и мысли, собственно, и есть логос: истинная речь и истинное мышление — одно и то же — логос. Только при условии тождества мысли и речи, когда высказывается и мыслится только то, что мыслится, соблюдается и второе требование истинного мышления, состоящее в том, чтобы содержанию речи и мышления соответствовал какой-либо предмет («Можно лишь то говорить и мыслить, что есть» \*). Попытка же мыслить немислимое и выражать в слове немислимое и невыразимое будет означать, что мышление и речь говорят о том, чего для них нет. Для того чтобы быть логосом, речь должна строиться по собственным законам, она должна черпать свое содержание только из содержания мысли и ни в коем случае не должна обращаться к данным чувственного опыта. Ведь логика — это строгое и точное движение от одной мысли к

---

\* См.: Фрагменты... С. 296, фр. 6.

другой. Чувственность же наша, став содержанием речи, нарушает порядок следования мыслей и разрушает логику.

Во мнении же согласия мысли и речи нет. В содержание мнения входит, помимо выразимого, еще и нечто невыразимое (то, чего нет). Разлад речи и мысли, разрушающий логос и низвергающий его до уровня мнения, укоренен в том, что речь обладает способностью высказывать некое содержание, полученное не из анализа значения слов, а из чувственного опыта. И тогда речь и слово представляют собой только пустое имя, которому ничего не соответствует ни в мышлении, ни в действительности. Собственно, эта автономия речи по отношению к мышлению и возможность представлять то, чего нет, как то, что есть, и составляет важнейшую причину существования мнения. «...Именем будет все, — писал Парменид, — что приняли люди за истину, то полагая: “быть или не быть”, “рождаться на свет и гаснуть бесследно”, “перемещаться” и “цвет изменять ослепительно яркий”» \*. Мнение возникает как бы от прямой опоры речи на чувственность, от именованного того, что именовать, с точки зрения мышления, не следовало бы. «Смертные так порешили, — размышляет Парменид, — назвать именами две формы, коих одну не должно, — в этом их заблужденье» \*\*.

Мнение и заблуждение относительно единого сущего возникли в результате деления его под воздействием чувственного восприятия на два как бы обособленных и самостоятельно существующих и противоположных друг другу состояния («формы»), причем противоположность их определена исключительно по внешнему облику. Этим формам смертные пожелали дать различные самостоятельные имена, чего делать, с точки зрения Парменида, не следовало: не существующее поистине (несущественное) различие закрепилось в языке, благодаря чему и появилось мнение. Для ума же (логоса) ясно, что и та и другая формы, невзирая на их качественное различие, являются в одинаковой степени сущими, и как сущие не отстоят друг от друга, для них как для сущих безразлично, в каком состоянии им находиться: в виде ли рассыпанного по всему космосу множества грубых и плотных тел или в виде одного первоначала, из которого они появились \*\*\*.

---

\* См.: Фрагменты... С. 297, ст. 38—41. Парменид первым из философов (кроме него, еще, может быть, только Гераклит) поставил проблему языка, речи как того, что является одним из источников формирования мнения. В дальнейшем эта доксообразующая функция получит развитие у Эмпедокла и через него переключится к софистам.

\*\* См.: Там же. С. 297, ст. 53—54.

\*\*\* «Однако созерцай умом отсутствующее как постоянно присутствующее. Ибо (отсутствующее?) не отсечет сущее от примыкания к сущему. Ни когда оно повсюду полностью рассеивается по космосу, Ни когда оно сплавливается». (Фрагменты... С. 288, п. 4).

Эти две формы, существующие как нечто разное лишь для мнения, получили на основе внешнего противопоставления названия «Свет» и «Ночь». Сам Парменид не уточнил, какое из этих имен излишне и ошибочно, но можно предположить, что у него речь идет о «Ночи». Под Светом понимался небесный (эфирный) огонь, мягкий, очень разреженный (легкий), тонкий, себе тождественный всюду (т. е. равномерный, а также сохраняющийся во всех своих метаморфозах и полностью в них не исчезающий) и отличный от иного\*. Ночью называлось тяжелое, плотное тело (возможно, земля), то, что на современном языке может быть названо физическим планом бытия. Кроме того, Ночь получила еще определение лишенной знания, невежественной, что должно было означать существование усечение степеней совершенства и развитости сознания, знания, разумности в «плотных и тяжелых телах» (возможно, человек, животное и т. д.) в сравнении с «небесной» реальностью. Все вещи как бы распределяются между этими противоположностями и одновременно причастны и Свету, и Ночи.

Детали космологии Парменида почти совершенно неясны. Стобей сообщает, что в поэме речь идет о тесно переплетенных венцах, следующих друг за другом, один — из разреженного начала, другой — из плотного, а между ними помещаются венцы, смешанные из обоих начал. То, что объемлет все венцы, наподобие стены, твердое, а под ним — огненный венец. В центре также твердое, окруженное огненным венцом. Самый средний из смешанных — «родитель» движения и рождения. Парменид называет его «кормчей богиней», «ключедержицей», Правдой (Дикэ) и Необходимостью (Ананкэ). Можно предположить также, что это Афродита — сила, являющаяся причиной «проклятых родов и случки, самку самцу посылая на случку, равно и напротив: самке самца»\*\*.

Солнце и Млечный Путь представлялись Пармениду некими отдушинами огня, в Луне он видел смесь огня и аэра — темного воздуха\*\*\*. Реконструировать его космологию в целом и с высокой степенью достоверности не представляется возможным, если учесть, что язык, которым написана эта часть поэмы, символичен.

Душа, согласно Пармениду, состоит из земли и огня (ср. Гиппас). Главенствующим в душе началом являлось сознание, и размещено оно в области грудной клетки. Ум и душу Парменид отождествляет\*\*\*\* и утверждает, что нет ни одного неразумного животного. Из свидетельства Теофраста следует, что Парменид отождествлял мышление, сознание и ощущение, был уверен, что исходные начала —

---

\* См.: Фрагменты... С. 291, п. 8, ст. 56—60; с. 297, ст. 56—60.

\*\* См.: Там же. С. 298, фр. 12, ст. 5.

\*\*\* См.: Там же. С. 282, п. 37.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 284, п. 4.

светлое и темное — способны непосредственно воспринимать. Познание и изменение мышления, память и забвение зависят от преобладания одного из двух элементов. Мертвый, лишенный огня, не ощущает поэтому света, тепла, голоса, но благодаря наличию в нем холодного начала ощущает холодное («подобное познается подобным»), молчание, тьму\*.

Основные идеи Парменида, касающиеся его учения о сущем, развивал его ученик Зенон.

**Зенон Элейский**, сын Телевтагора, жил в городе Элее. Его расцвет пришелся примерно на шестидесятые годы V в. до Р. Х. Немногочисленные свидетельства о его жизни рисуют Зенона как человека исключительных достоинств и в философии, и в политике. Его философское значение определяется тем, что он был, как говорили, «изобретателем» диалектики. Свои взгляды он выразил в нескольких сочинениях, носивших названия «Споры», «Толкование стихов Эмпедокла», «Против философов» и «О природе».

Что касается его, вероятно, бурной политической жизни, то из сведений о ней сохранился лишь один фрагмент, весьма трагичный как для его политической карьеры, так и для жизни. Речь идет о варьированном на все лады эпизоде, повествующем об участии Зенона в заговоре против тирана Неарха (по другим сведениям, Диомедонта), последовавшем затем аресте и многочисленных пытках. Говорили, что во время расследования он оклеветал ближайших друзей и помощников тирана, чтобы оставить его в одиночестве, а потом, сделав вид, что желает сообщить какую-то секретную информацию, попросил тирана приблизиться, и когда тот подошел, укусил его за ухо, причем не отпуская тирана до тех пор, пока не был заколот стражей. Это не единственная версия событий. Некоторые полагали, что Зенон вовсе не кусал тирана, а откусил свой язык и выплюнул его к ногам тирана, за что был брошен в большую ступу и истолчен. Антисферн в «Преимствах» сообщает, что погиб совсем не Зенон, а сам тиран. Он был побит камнями после того, как Зенон перед народом произнес короткую обвинительную речь против тирана и пристыдил собравшихся, побудив их к решительным действиям.

О философских взглядах Зенона известно мало. Диоген Лаэртский очень скупое, в сжатой форме излагает некоторые его положения, согласно которым космос один и пустоты нет. Природа всего возникла из теплого и холодного, сухого и влажного в результате их взаимопроникновения. Человек появился из земли, а душа его является смесью упомянутых элементов, в которой не получил перевеса ни один из них\*\*.

---

\* См.: Там же. п. 46.

\*\* См.: Там же. С. 299, п. 1.

В учении о сущем он держался, видимо, тех же положений, что и Парменид: сущее едино, цельно, лишено множественности и неподвижно. В таком (истинном) виде оно предстает только мышлению, и притом не всякому, но лишь правильному, стремящемуся избегать противоречий. Такому мышлению противоположно мнение, которое тоже является мышлением, правда опирающимся не на критерии, вытекающие из него самого, а на обманчивое чувственное восприятие.

Парменидова доктрина, появившись, умножила не только сторонников, но также возражения и противников: уж слишком необычными казались эти взгляды и совершенно не согласовывались они с очевидностью чувственного восприятия. Нападки противников и коррекция взглядов Парменида со стороны некоторых последователей заставили элейскую школу защищаться, а функцию защиты взял на себя Зенон. С этой целью он разрабатывал специальную аргументацию, которая получила название «апорий»\*. Если возражения касались сущего и его характеристик (цельность, неделимость, отсутствие множественности, неподвижность), если они (возражения) указывали на «нереальность» такого сущего для чувственного восприятия и на его противоречие нашему чувственному опыту, то апории, наоборот, говорили о противоречивости самого опирающегося на чувственный опыт мнения, о несуразности его представления о движении, множественности и их «нереальности» для мышления.

По форме своей апории являются доказательствами от противного и имеют следующий вид. В начале рассуждения Зенон допускал, что положения, противоположные Парменидову учению о едином сущем (например, «многое есть», «движение есть» и др.), истинны. После этого он выводил из этих положений определенные (возможные) следствия, и если они оказывались противоречивыми (а это, с точки зрения элеатов, было равносильно их немыслимости), то подвергались отрицанию и следствия, и сам исходный пункт рассуждения. В свою очередь, отрицание истинности исходного пункта противников Парменида, по мысли Зенона, означало автоматическое утверждение главного положения элейской доктрины. Иначе говоря, если положение, обратное Парменидову, не истинно, то истинно это последнее. Позднее такое правило рассуждения получило в логике название закона исключенного третьего.

Древние приписывали Зенону создание 40 апорий, но сохранилось гораздо меньше — 7, среди которых — аргументы против множественности, против движения и против чувственного восприятия. Положение Парменида о том, что сущее одно, неделимо и непрерывно, Зенон обосновывает с помощью апорий, носящей название

---

\* Апория — отсутствие выхода, тупик.

«От дихотомии» \*, в которой обнаруживается абсурдность, а следовательно, неистинность идеи множественности. Если сущее делимо, рассуждал Зенон, то процесс деления (пополам, и остаток деления — тоже пополам) может продолжаться либо до того момента, когда сущее просто исчезнет и разложится в ничто \*\*, либо необходимо допустить, что есть предел деления и существуют предельные величины, наименьшие и неделимые, бесконечные по числу. Но и в том и в другом случае результаты оказываются нелепыми: или мы должны предположить, что сущее состоит из ничего, или утверждать наличие неделимых величин \*\*\*. Нелепость выводов, по мысли Зе-

---

\* См.: Фрагменты... С. 303, п. 20 b.

\*\* Еще одна вариация на эту же тему. Делимость сущего в силу его однородности, или подобия самому себе будет характерна для этого сущего в любой его «точке», а не так, что вот тут делимо, а там — нет. Допущение актуальной разделенности сущего (в каждой «точке») показывает, по мысли Зенона, что в результате не останется ничего.

\*\*\* Эта и некоторые другие апории рассматриваются в литературе иногда как своеобразная целенаправленная критика сложившейся еще до Зенона теории, которая получила условное название «математический атомизм». Ее основная идея состояла будто бы в том, что первоначалом всего сущего (а с точки зрения Зенона сущим может быть лишь нечто телесное, следовательно, обладающее величиной) являлись некие (возможно, материальные непротяженные точки, из которых путем их складывания образовывались последовательно линии, плоскости и тела (см.: Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. М.: Л., 1947. С. 62—63). Предположение о существовании таких взглядов обязано самой же зеноновской апории, на основании которой и была «реконструирована» эта гипотетическая позиция. Никаких других свидетельств в пользу этой теории нет. Вряд ли, однако, существовала такая теория, которая пожелала бы сделать очевидно нелепое положение (из непротяженного получить протяженное) исходным пунктом своих построений: Зенону в этом случае даже не потребовалось бы создавать апорию и «приходить» к нелепости, ибо нелепость уже содержалась бы в исходном тезисе. Можно предположить, что Зенон возражал некоторым пифагорейцам, имея в виду их неловкие предположения о первоначальности монад и их телосозидающей функции. Он мог, выступая против генезиса сущего вообще, критиковать и возможность выведения физической реальности из реальности математической, что вызывало нарекания не только у него (см. выше). Но можно допустить, что объект критики был иной, и созидание апории могли провоцировать, к примеру, Эмпедокл и Анаксагор. Они предполагали, что сущее способно делиться бесконечно, при этом оно все же остается сущим. Зенон, выступая против идеи делимости и множественности сущего, «поправил» младших физиков, показав в своих апориях, что бесконечное деление (или актуальная бесконечная разделенность) ведет не к бесконечно малым, которые все же продолжают оставаться сущим, а к не-сущему. Следует отметить, что апория строится по иным законам, нежели простое опровержение. Она имеет цель не просто развенчать какое-то конкретное неверное решение, а разрушить условия мышления, завести в тупик к обозначить отсутствие какого-либо выхода из него и этим подорвать даже намерение вступить на данный путь исследования. Поэтому она включает в себя два противоположных вывода, причем оба должны выглядеть как нелепые. В силу этого не

нона, должна внушать сомнение в истинности представлений о делимости и множественности сущего; эти характеристики не могут быть мыслимы непротиворечиво, а потому являются областью лишь мнения (речи, построенной по законам чувственного восприятия), а не истины (единства речи и мысли — логоса или, иначе, согласия мышления с самим собой).

Аргументов, опровергающих возможность движения, или, лучше сказать, его мыслимость, известно четыре: «Дихотомия», «Ахиллес», «Стрела» и «Стадий». В этих апориях процесс движения анализируется в единстве с пространством и временем как необходимыми условиями его осуществления. Как и в апории против множественности, один раз пространство и время берутся в виде какого-то непротяженного момента, а другой — как некая длительность.

Общая мысль этих апорий состоит в том, что невозможно мыслить ни возникновение движения, ни его осуществление, ни его завершение. Зенон виртуозно управляет рассуждениями своих оппонентов, то притворно соглашаясь с доводами оппонентов и ведя рассуждения якобы с позиции мнения, то предлагая подойти к делу со строгими критериями элейского мышления.

Апория «Дихотомия» должна была показать, что движение не может начаться. В ней Зенон якобы соглашается с тем, что есть несущее, следовательно, имеет место множественность, а потому и время и пространство. При этом он охотно допускает, что они делимы до бесконечности. Именно эта бесконечная делимость пространства и времени не позволяет помыслить сам момент начала движения. В самом деле, ведь движение (перемещение) всегда направлено к какой-то цели, но чтобы ее достигнуть, необходимо пройти сначала половину пути. А чтобы добраться до этой половины, которая тоже может быть представлена как промежуточная цель, нужно преодолеть и половину этой половины и так до бесконечности. Каким бы малым ни казался некоторый участок пути, он все равно может быть разделен пополам, и эти половинки, в свою очередь, тоже... Каким бы малым ни было расстояние между исходным пунктом и ближайшей к нему точкой, оно все равно будет состоять из бесконечного множества половинок пути\*. Дело заканчи-

---

следует вторую часть зеноновской апории рассматривать как «реакцию» на атомизм Левкиппа; наоборот, атомизм Левкиппа появился как преодоление данной апории. Видимо, первая ее часть и выведенная из нее нелепость показали Левкиппу и Демокриту в большей степени убедительными, и они второй противоречивый вывод предпочли первому (об этом см. ниже).

\* Данные тезисы Зенона как бы специально направлены против учения Анаксагора, важнейшими положениями которого были признание существенности движения (перемещения) для сущего, а также возможности его беспредельной делимости. Анаксагору принадлежала мысль о том, что «...ни у малого нет наименьшего, но всегда [еще] меньшее (ибо бытие не может перестать

вається тем, що рух взагалі не зможе початися, ібо для цього треба зсунути з місця хоча б на найменше відстань, але щоб його пройти, треба спочатку пройти його половину, половину цієї половини і так до нескінченності. Рух не може початися і не може від можливості перейти до дійсності, іли, що то ж саме, від майбутнього перейти до теперішнього.

Не принесе ніякого полегшення припущення, що рух як-то почався і тепер благополучно здійснюється в теперішній момент часу. Здійснюване рух Зенон зупиняє з допомогою апорії «Стрела». В даній апорії він пропонує обговорити рух, стоячи вже на злейських позиціях, і наполягає в цій зв'язі, щоб умови руху — головним чином час — були приведені в відповідність з нормами строгого злейського мислення.

Момент, що характеризує теперішній час, називається ім «тепер». Якщо цей момент мислити в відповідності з нормами злейської школи, т. е. без допущення не-сущого, то тоді він повинен виключати з себе і минуле (то, чого вже немає) і майбутнє (то, чого ще немає). Але в цьому випадку момент «тепер» позбавлений множинності, відповідно, він буде невідимим і не володітим довільністю\*; довільність «тепер» можливо мислити тільки при включенні в нього минулого і майбутнього, і тоді «тепер» не буде теперішнім в власному (абсолютному) значенні слова. Ітак, «тепер» (теперішній) — це невідимий, не маючий величин (довільності) момент.

Відшукання стрели, про яку йдеться в апорії, в моменті «тепер» означає, що вона займає в просторі певне місце («здесь»), яке рівно величині самої стрели. З урахування зроблених допущень вирисовується наступна картина. Оскільки момент «тепер» не має довільності, стрела не може в «течії» цього моменту на скільки-небудь продвинути в просторі і продовжує займати саме те місце («здесь»), яке рівно її власній величині. Займати ж простір, рівне самому собі, означає, по Зенону, покоїтися. Стало бути, летюча стрела, перебуваючи в кожному з моментів «тепер» в рівному собі просторі, буде покоїтися. «Летюча стрела стоїть на місці», — резюмує Зенон\*\*. В дійсності, якщо його мислити в строгому відповідності з значенням слова, руху немає, воно тут неможливо і невимовно-

---

бути шляхом ділення), і точно так же у більшого є завжди більше. І воно рівно меншому по множинності. Сама ж по собі всяка річ і велика, і мала» (Фрагменти... С. 531, п. 3).

\* Невідиме і невідиме «тепер» можна розглядати як аналог «непротяжених точок», з яких повинна бути складена величина в апорії проти множинності.

\*\* См.: Фрагменти... С. 309, п. 27.



мо. А если его все-таки пытаться изобразить, не противореча требованиям отвлеченного логического мышления, то оно будет представлено как сумма моментов покоя.

Положение в сущности не изменится, если мы откажемся изображать движение в строгой терминологии элейской школы и вновь обратимся к помощи мнения, вновь допустим не-сущее и множественность, распространим их на время и пространство, превратив их в бесконечно делимые. Движение все равно окажется противоречивым. Даже если допустить, что оно как-то началось и непонятным образом совершается, оно не сможет завершиться. Обоснованию этого Зенон посвятил апории «Ахиллес и черепаха» и второй вариант «Дихотомии».

Апория «Ахиллес», как и «Дихотомия», покоится на допущении беспредельной делимости пространства и длительности времени. Действующими лицами здесь являются Ахилл и черепаха, решившие посостязаться в беге. Если из двух пунктов, находящихся друг от друга на определенном расстоянии, одновременно стартуют в одном и том же направлении Ахиллес и черепаха, то первый никогда не догонит вторую, ибо когда Ахилл прибежит в ту точку, с которой отправилась черепаха, последняя успеет немного отползти, а когда он прибудет в эту вторую точку, затратив время, она вновь немного отползет и т. д. Как бы близко ни приближался Ахилл к сопернице, он никогда не сможет ее догнать, поскольку для покрытия любого самого ничтожного расстояния он должен затратить какое-то время, пусть самое малое, но за это время черепаха успеет хотя бы немного сдвинуться с места. И хотя расстояние между ними будет стремительно сокращаться, разрыв никогда не исчезнет и движение никогда не закончится\*.

Итак, движение не может мыслиться в соответствии ни с одним из моментов времени в отдельности, ни со всеми вместе взятыми, т. е. его нельзя представить ни как переход от возможности движения (будущее) к его действительности (настоящее), ни как переход от действительности движения к его завершению (прошлое).

Еще одна апория, названная «Стадием», свидетельствовала о противоречивости движения. Если два равных по величине тела движутся навстречу друг другу и относительно третьего, покоящего-

---

\* Похожим образом разворачиваются события во втором варианте апории «Дихотомия». Зенон допускает, что тело, к примеру та же стрела, все-таки прошло половину пути и ему осталось пройти вторую половину для того, чтобы достигнуть цели. Тело движется и проходит половину оставшегося отрезка пути, затем половину этой половины и т. д., но оно никогда не достигнет цели и стрела никогда не пронзит мишень, ибо всегда между ней и ее целью будет ничтожно малое расстояние, имеющее свою половину, у которой в свою очередь есть своя половина и т. д. Как бы близко стрела не подлетала к цели, она никогда ее не достигнет.

ся, то одно из них затратит на прохождение мимо другого столько же времени, сколько на прохождение мимо половины покоящегося. А это означает, что «половинное» время будет равно «двойному».

Апориями своими Зенон, конечно, не отрицал реальность движения для чувственного восприятия, он лишь стремился показать противоречивость его, а следовательно, несовершенство и неприемлемость для сферы истины. Мыслящий разум, которым только и может быть познана истина, не в силах усмотреть в этом мире ничего движущегося и изменяющегося, не впадая в противоречия с самим собой; а противореча себе, он ничего не может помыслить и понять. Не-сущее, множественность и движение имеют значение лишь для мнения, т. е. для мышления нестрогого, опирающегося на чувственное восприятие и неверно его трактующего (не в соответствии со своими нормами).

Да и само чувственное восприятие противоречиво, а потому неистинно. Чувственному восприятию Зенон посвятил апорию «Просяное зерно» (возможно, их было больше, но сохранилась лишь эта). Симпликий сообщает, что Зенон предложил решить эту апорию софисту Протагору. Он спросил, издает ли шум при своем падении одно просяное зернышко или одна десятитысячная часть этого зернышка. Получив отрицательный ответ (мы и в самом деле не слышим шума от его падения), Зенон переспросил, появляется ли шум от падения медимна (около 50 литров) зерна. В этом случае шум, несомненно, есть, в чем признался и Протагор. Зенон же в ответ, предположив наличие некоего соответствия между величиной зерна и величиной шума, очень удивился тому, что мы не слышим шума от падения одной десятитысячной части зерна. Почему каждое зерно или часть его не издает шума, а некоторая сумма их «бесшумных» падений вдруг начинает производить шум? Если перевести содержание этой апории на язык математики и обозначить отсутствие шумового эффекта «О», то сложение таких «бесшумных» падений, приводящее к появлению шума, может быть уподоблено сумме большого числа нулей, порождающей в конечном счете некоторую положительную величину. Зенону это казалось вполне противоречивым, не позволяющим отнести чувственное восприятие к сфере истины.

Итак, элейская школа сформировала весьма своеобразные и новые для своего времени представления об истине, согласно которым последняя открывается только отвлеченному логическому мышлению. Это мышление должно удовлетворять требованию выразимости (одновременно в слове и в мысли), которое предполагает, что мыслить нужно лишь то, что содержится в значениях слов, что непротиворечиво и не базируется на допущении несущего. Элеаты ясно сформулировали нормы мысли (закон тождества и закон исключенного третьего), являющиеся, с их точки зрения, критериями

определения истины. Движение, множественность и тому подобное не могут мыслиться в соответствии с этими нормами, порождают противоречия и лишаются в сознании элеатов признаков истинности. Именно низведению всего этого на уровень мнения — познания низшего сорта — и служили апории Зенона\*.

М е л и с с. Еще одним крупным представителем элейской школы был Мелисс Самосский, сын Итагена. О нем и о его философии известно очень мало, и сведения эти крайне отрывочны. Расцвет его творчества пришелся на 444—441 гг. до Р. Х. Был он государственным деятелем, пользовался уважением граждан, участвовал на стороне самосцев в войне против афинян в качестве наварха (флотоводца). Учился Мелисс у Парменида, а написанное им произведение носило название «О сущем».

Позиция Мелисса во многом совпадает с учением Парменида. «Все есть одно, неподвижно и безгранично» — так может быть выражен центральный пункт воззрений Мелисса. Как и Парменид, он считал, что если нечто есть, то оно вечно, ибо нечто не может возникнуть из ничего. А раз оно вечно, то и бесконечно, так как у него нет ни начала, ни конца. Если оно бесконечно, то должно быть одним, так как два сущих ограничивали бы друг друга. Из вечности, бесконечности и однородности сущего всюду (оно подобно себе) вытекает его неподвижность, поскольку всякое движение возможно благодаря вхождению либо в полное, либо в пустое. Пустоты нет, а потому и вхождение в нее невозможно, полное же не может в себя ничего впустить и тоже исключает движение. Это «одно» не подвержено ни страданиям, ни болезням, не может ни с чем смешиваться, изменяться качественно\*\*.

И все же в интерпретации сущего у Парменида и Мелисса есть серьезные различия. Аристотель, сравнивая их позиции, отмечал, что Парменид понимал «одно» скорее логически, а Мелисс считал его материальным, т. е. логическую терминологию переносил непосредственно на телесное. Оттого-то, продолжал Аристотель, первый склонен был рассматривать «одно» конечным, а второй — беско-

---

\* Многие философы и ученые пытались и пытаются вплоть до настоящего времени разрешить апории Зенона. Попыток было предпринято довольно много — от стремления уйти от противоречия логическими (уточнение понятий, вскрытие формально-логических ошибок) и математическими средствами до признания противоречия единственно истинной формой всякого существования. Здесь они рассматриваться не будут, так как задачи историко-философской работы не предполагают исследования судьбы тех или иных проблем в их поздней истории. Нас в дальнейшем будет интересовать лишь влияние этих апорий на представителей греческой философии, наиболее близко находящихся на исторической шкале времени в отношении к элейской школе. Специальное же рассмотрение апорий может составить задачу самостоятельного исследования.

\*\* См.: Фрагменты... С. 316, п. 5.

нечным \*. На материальность «одного» в концепции Мелисса указывали и другие философы. Гален отмечал, что Мелисс хотел, по видимому, сказать, что имеется некая общая субстанция, лежащая в основе четырех элементов (земли, огня, воды и воздуха), невозникшая и неуничтожимая, которую последующие философы назвали «материей», но не смогли это членораздельно объяснить \*\*.

Более радикально относился Мелисс и к тому, что составляло предмет мнения. По сообщению Симпликия, если Парменид не отрицал возникновения вообще, ограничивая его лишь сферой мнения, то Мелисс уже совсем не допускал возможности его существования \*\*\*. Сказать наверняка, с чем это связано, трудно, но можно предположить, что Мелисс стремился в какой-то степени преодолеть двойственность истины и мнения и «упразднить» мнение.

Элейская философия представляет собой поворотный пункт, после которого изменился сам характер философствования, — он постепенно делался все более и более логическим. Впервые в лице элейской школы философия полностью отвлеклась от чувственно воспринимаемого, от телесного, вообще от физического и сосредоточилась на самом мышлении — на значениях слов и их отношениях. Благодаря этому элеаты «наткнулись» на нечто совершенно новое — на чистое мышление, т. е. такое мышление, которое в своем функционировании совершенно не зависит от чувственно воспринимаемой реальности. Именно работа со значениями слов позволила элеатам увидеть отвлеченно-логический характер мышления, а мышлению позволила обнаружить свои законы и нормы собственного функционирования.

Вдохновенные новизной и необычностью предмета философы как бы предчувствуют, что самое сокровенное и ценное — божественная реальность — может быть выражено только средствами такого мышления, что истина и мысль представляют собой одно и то же. Нужно лишь найти такую форму мысли, которая была бы достойна истины, которая могла бы служить ее критерием, мерой божественного; что соответствует этой форме, то и истинное.

Мышление в лице элейской школы исследует себя на «добротность» и обнаруживает, что самыми желательными качествами его (мышления) является логическая строгость, берущая свое начало прежде всего в однозначности и непротиворечивости трактовки значений слов. Однозначность и непротиворечивость рассматриваются

---

\* См.: Там же. С. 322. п. 7.

\*\* См.: Там же. С. 322, п. 6. Следует отметить, что не все здесь выглядит вполне однозначно, поскольку есть и другие свидетельства. Симпликий приводит следующее суждение Мелисса: «А коль скоро оно одно, то должно не иметь тела. Если бы оно имело толщину, то имело бы и части и больше не было бы одним» (см.: Там же. С. 330, п. 9).

\*\*\* См.: Там же с. 326, п. 14 а.

в качестве условия мыслимости того или иного предмета, поскольку они обеспечивают определенность и ясность его понимания. Логическая строгость, базирующаяся на определенных нормах, последовательность и связанность одних мыслей с другими свидетельствовали в пользу того, что мышление обладает своей собственной «жизнью», вполне самостоятельной и независимой от чувственности и противоположной ей по содержанию. «Самодвижение» мысли (выведение одних мыслей из других на основе только логических норм), раскрывающее содержание значения слова, освобождало не только от необходимости апеллировать к чувственности, но и ограничивало, как казалось, произвол субъекта, делая исследование независимым от разнообразных субъективных состояний — настроений, симпатий и т. п. — и порождая уверенность в объективном характере мыслящего познания. Ранние мыслители при изложении своих доктрин не пользовались никаким доказательствами и обоснованиями, а лишь описывали увиденное в мире «том» или «этом»; сила убедительности должна была заключаться в авторитете учителя, в его индивидуальных и уникальных способностях проникнуть в суть вещей. Для пифагорейцев очень долго самым убедительным обоснованием какого-либо положения могло быть утверждение: «Сам сказал», указывающее на то, что данное положение высказал сам Пифагор, а уж его индивидуальные способности (не то божественные, не то полубожественные, но в любом случае — сверхчеловеческие) позволяли ему, как считали пифагорейцы, столь глубоко проникать в недра универсума, что им бессмысленно было противопоставлять какие-либо возражения и доводы.

С появлением элейской школы авторитет правильного мышления начинает постепенно вытеснять авторитет конкретного человека и даже бога: богиня, наставлявшая Парменида, вовсе не подавляла слушателя авторитетом своей божественности и не заставляла его пассивно, без самостоятельной критической работы впитывать, наподобие губки, все то, что она ему говорила. Наоборот, она сама апеллировала к убедительности, вытекающей из необходимости мышления, и призывала Парменида своим собственным «разумом разрешить труднейшую эту задачу». Доказательство содержит в себе необходимость и способно убедить человека, даже если ему эта необходимость и не нравится. Здесь есть довольно ясные критерии, позволяющие даже обычному человеку, не обладающему какими-либо сверхобычными способностями, не слепо верить в непогрешимость учителя (тем паче, что разные учителя учат разному пониманию истины), а самому прикоснуться к истине, убедив себя необходимостью рассуждений: «Убедительность, возросшая на необходимости, и Истина — спутники» \*.

---

\* См.: Фрагменты... С. 295, фр. 2, ст. 2-4.

Резкое разделение разумного (чистого) мышления и чувственности, свидетельствующее о наличии двух способов («высокого» и «низкого») познания одного и того же космоса, представляло собой для древнегреческой мысли явление знаменательное. Обнаружение новой способности будет стимулировать в дальнейшем отыскание соответствующей этой способности предметной области; последняя со временем будет найдена, правда уже за пределами физики, и получит название «метафизика». Разумеется, метафизиками элеаты не являлись, ибо ничего, кроме чувственно воспринимаемых вещей, они не признавали в качестве реально существующего, но и физиками, в строгом смысле слова, их тоже назвать было уже нельзя, так как, перенеся на космос и отдельные вещи логические характеристики, элеаты превратили их в нечто неподвижное и застывшее и тем самым «упразднили» природу, существенной функцией которой всегда было рождение и движение. Именно по этой причине Аристотель и назвал элеатов «остановщиками природы и бесприродниками».

Сложилось весьма странное, промежуточное положение: с одной стороны, элеаты не стали еще метафизиками, ибо не нашли еще соответствующей разумному мышлению реальности, отличной от чувственно воспринимаемой, а с другой — перестали быть физиками, отождествив логические характеристики с характеристиками чувственно воспринимаемых вещей. Последнее породило совершенно нелепую ситуацию, о которой говорил Аристотель, когда логически правильные утверждения элеатов в теории представляются верными, но полагать так о реальных вещах — похоже на сумасшествие\*.

Причина этой нелепости состояла в том, что одному-единственному предмету познания (чувственно воспринимаемой реальности) противостояли два противоположных друг другу способа познания; причем если «мнение» вполне соответствовало данному предмету, то так называемая «истина» с ним никак не гармонировала, но, за неимением своего собственного предмета, вынуждена была «насиловать» этот. Облаченные в одежды логического мышления чувственно воспринимаемые вещи оказались совершенно не похожими сами на себя: несмотря на их возникновение и гибель, их нужно было считать не возникающими и не гибнущими, несмотря на их чувственно воспринимаемое движение, их нужно было считать не-

---

\* См.: *Аристотель. О возникновении и уничтожении*, А 8, 325 а 17–19. Радикализм, характерный для мышления элеатов, заключался в том, что абсолютные предикаты они приписывали не только космосу в целом, но и конечным, чувственно воспринимаемым вещам (за неимением других). В результате получалось, что они как бы «остановили» чувственно воспринимаемый мир, последний как бы замер, и в нем возникающее (в чувственном опыте) не возникает (в мысли), а гибнущее не гибнет, движущееся покоится, а догоняющее не догонит, слышимое не слышно, а имеющее величину величины не имеет.

подвижными и т. д. Отождествление физического и логического приводило к невозможности физического исследования вещей либо же в противном случае — к апориям. Дуализм познавательных путей явно не шел на пользу элейской доктрине, и последняя нуждалась в существенном реформировании. Причем реформирование должно было проводиться без грубого насилия над любой из форм познания, каждая из которых обладала своими достоинствами, и, если их учитывать, то ни одной из них нельзя было пренебречь.

Конфликт между двумя способами познания одного и того же объекта рано или поздно должен был разрешиться в пользу одной из них. Ведь не могло же не появиться недоумение относительно того, что если мир действительно один и однороден, то откуда же тогда взялись две противоположные друг другу формы познания? Если не-сущего и в самом деле нет, то как возможно мнение? А то, что последнее реально и самостоятельно, ни у кого не вызывало сомнения. Это, в свою очередь, означает, что реальным и самостоятельным является также и не-сущее, сущее же есть вовсе не «одно», а «многое». От дуализма страдает прежде всего истина, любящая единственность, тогда как мнение, которое в дуализме, предполагающем различие, а следовательно, и не-сущее, имеет свою питательную среду. Дуализм в данном случае представляет собой уступку мнению. Поэтому, чтобы сохранить новое, чарующее учение об истине, необходимо было максимально сузить рамки дуализма, насколько это вообще возможно.

Решение конфликта могло осуществиться в том случае, если бы для разумного мышления удалось отыскать «свой» предмет, не совпадающий с предметом мнения, чтобы «пути» истины и мнения не пересекались; этим было бы достигнуто обоснование «пути истины». Позиция реформаторов первого поколения — так называемых «младших физиков» — была обусловлена тем, что так же, как и Парменид, они считали, что кроме вещественной, телесной реальности никакой другой просто нет. Поэтому своеобразный предмет «истины», отличный от предмета «мнения», должен был быть найден в той же самой вещественной сфере, но после вычитания из нее того, что составляет содержание «мнения». На практике это выглядело следующим образом. Сфера «мнения» и то, что ей сопутствует (не-сущее, возникновение, гибель и т. п.), ограничивались только той областью вещественной реальности, которая доступна для восприятия нашей чувственности, т. е. речь идет о макрореальности. Это как бы поверхностная, феноменальная сторона материального мира. Сфера же «истины» простиралась на микромир, а формы разумного (логического) мышления приписывались уже не самим макропредметам, а составляющим их микротелам. Предметные сферы, таким образом, были распределены. Этим путем пошли Эмпедокл, Анаксагор и атомисты. Все они отличались по своим взглядам друг

от друга и еще больше -- от элеатов; но все они имели один и тот же исходный пункт — элейскую проблематику.

Судьба сыграла злую шутку с этой исследовательской программой, и логика ее развития, помимо желания и ожидания мыслителей, привела их от стремления защитить и обосновать «истину» к полному или частичному отказу от нее. По крайней мере в софистике, которую можно рассматривать и как разрешение внутренних противоречий физики, об истине в указанном смысле слова уже никто не вспоминал, а Парменидова «истина» служила им для обоснования и защиты лжи.

Нет худа без добра, и только что отмеченные перипетии решения элейской проблематики стимулировали появление еще одного поколения реформаторов, избравшего принципиально иной путь. Речь идет о мегарской сократической школе и о Платоне. Здесь отвлеченному разумному мышлению отыскивается и предпосылается соответствующий ему предмет — идеи — всецело умозрительная реальность, но теперь уже являющаяся умозрительной не благодаря своей мелкости, а благодаря принципиальной невещественности. Это философское направление не могло появиться сразу же вслед за поэмой Парменида и нуждалось в определенной подготовке. Видимо, нужно было пройти путь младших физиков (отождествление истины с веществом и приписывание ему абсолютных характеристик) до конца и, исчерпав его, разочароваться в нем. А утратив истину, философам суждено было окунуться в омут софистики и предаться восхвалению чувственности и мнения — речи, обслуживающей ее (чувственности) интересы. С этой точки началось восхождение. Анализ содержания речи привел к созданию учения о логическом определении, включающем в себя родовидовые характеристики вещей, а от этих определений можно уже было перейти и к самим мысленным вещам, составляющим предмет разумного мышления.



# ЭМПЕДОКЛ

Эмпедокл, сын Метона, родился около 490 г. до Р. Х. в городе Акраганте, в семье весьма знатной и богатой. О его детских годах почти ничего не известно, но можно предположить, что он провел их так, как это было принято для семейств его круга — в изучении наук и искусств и в совершенствовании своего тела. Взрослый Эмпедокл нрава был независимого и сторонился всякой должности, предпочитая вести жизнь простого человека, о чем свидетельствует его отказ от предлагавшейся ему царской власти. Вид же тем не менее имел царский. Диоген Лаэртский, ссылаясь на Фаворина, писал, что благодаря богатству (размеры его, кстати, были столь внушительными, что позволили одарить приданным многих бесприданниц города) Эмпедокл облачался в пурпурную мантию, носил на голове золотую повязку и дельфийский венок, на ногах — бронзовые сандалии. Сопровождала его свита слуг. На людях был он сурово-мрачным, с неизменным выражением лица.

Эмпедокл изучал философию у Парменида, а также слушал кого-то из пифагорейцев (нужно полагать, что первичные пифагорейские представления он узнал, вероятно, от своего деда — тоже Эмпедокла, который принадлежал к пифагорейской школе). По некоторым сведениям, он был слушателем также и Анаксагора. Кроме философии он увлекался еще магией и слыл чудотворцем. Горгий, бывший его учеником, вспоминал однажды, что присутствовал при том, как Эмпедокл колдовал. В своей поэме Эмпедокл говорил о знании множества таинственных лекарств от болезней и защиты от старости, об укрощении и вызывании ветров, о вызывании обильных дождей или засухи и даже о возможности оживить умершего человека. За ним прочно утвердилось прозвище «Ветрогон» за то, что однажды ему удалось «уловить» в мехи, сделанные из ослиных шкур, сильный ветер, наносивший большой урон урожаю. Говорили, что он спас город Селинунт от морового поветрия, идущего со стороны гниющей реки; от этого поветрия гибли и сами селинунтцы, и жены их рожали мертвых младенцев. Эмпедокл за свой счет подвел воды двух соседних чистых рек и смешал их с водами зловонной селинунтской реки. Река была прочищена, и мор в городе прекратился.

Впрочем, Эмпедокл славился не только как чудотворец и инженер, но и как врач и целитель, а его медицинские процедуры не были лишены элементов колдовства. Сохранилось упоминание о том, что Эмпедокл вернул к жизни покойницу, пребывавшую без дыхания, но при этом не разлагавшуюся в течение 30 суток. С этим событием,

кстати, связана и легенда о его чудесной кончине. В ней говорится, что после указанного выше мероприятия Эмпедокл совершил жертвоприношение и устроил пир, на который были приглашены его многочисленные друзья. После пира все разбрелись для отдыха, а Эмпедокл остался лежать на месте. Наутро его не нашли и по показаниям одного из слуг заключили, что он был похищен небесными силами. Павсаний — близкий друг Эмпедокла — велел прекратить поиски, заявив, что Эмпедоклу нужно теперь приносить жертвы, как если бы он был богом.

О кончине Эмпедокла были и другие версии. Диоген Лаэртский ссылается на Гиппобота и говорит, что во время пира, устроенного в честь исцеления безнадежной больной, Эмпедокл неожиданно встал и пошел к Этне. Дойдя до огнедышащего кратера, он спрыгнул в него и исчез, якобы желая укрепить возникшее в умах горожан мнение о том, что он стал богом. Тимей же настаивал на том, что Эмпедокл уехал из Сицилии в Пелопоннес, потому и неизвестны обстоятельства его смерти. Деметрий Трезенский полагал, что Эмпедокл повесился, а Телавг уверял, что он, будучи уже немощным и глубоким стариком, поскользнулся и упал со скалы в море.

К моменту кончины ему было, по одним сведениям, около 60 лет, а по другим — 109. Принято же считать, что умер Эмпедокл около 430 года до Р. Х.

К прочим достоинствам, коими он славился при жизни, следует добавить также и то, что был он великолепным оратором и поэтом и написал довольно много трагедий (около сорока). К его философским сочинениям относятся поэмы «О природе» и «Очищения».

В философских воззрениях Эмпедокла довольно легко узнаются следы предшествующих школ — пифагорейской и в особенности элейской. По сохранившимся материалам видно, что Эмпедокл большое внимание уделял элейской проблематике, связанной с дуализмом истины и мнения. Он был одним из первых в ряду последователей Парменида, кто усмотрел необходимость устранения дуализма, наносящего ущерб прежде всего «пути истины»\*. Разумеется, и в рамках раздвоенности и независимости форм познания можно было сохранить истину: для этого требовалось найти такую предметную область, которая по содержанию совпадала бы с чистым мышлением и была бы столь же независимой от чувственно воспринимаемой реальности, сколь истина независима от мнения. Но Эмпедокл (как, впрочем, и другие физики) никаких «мысленных ве-

---

\* Эмпедокл, видимо, первым выступил против дуализма, если, конечно, не истолковывать как аналогичную попытку отказа Мелисса считать реальным возникновение не только для сферы истины, но и мнения; возможно, он хотел, упразднив то, что составляет предмет мнения, упразднить и само мнение. С этим желанием преодолеть мнение связано стремление Мелисса рассматривать «одно» не согласно одной лишь мысли, как у Парменида, но материально.

щей» не знал и потому перенес определения истины на вещественную сферу, на ту ее область, которая более всего, по представлениям физиков, подходила для этой роли, — на так называемые элементы, простейшую реальность, из которой составляются чувственно воспринимаемые макротела.

Такое решение, поскольку оно устанавливало генетическую, причинную зависимость между макротелами и элементами, существенно скорректировало позицию Эмпедокла в сравнении с элейскими конструкциями. Оно открыло возможность для значительного усе-чения дуализма познавательных путей и построения монистической картины космоса благодаря внесению определенных изменений в трактовку содержания истины.

Одно и многое, соответствующие истине и мнению в элейской школе, у Эмпедокла уже не просто следствия двух разных путей познания одной и той же реальности, а два момента, или цикла, самой этой реальности. Элементами, т. е. всеобщей материальной основой всего сущего, Эмпедокл считал так называемые «корни» вещей, которые пребывают в двух состояниях — «Одного» и «мно-гого». «Одно», названное Эмпедоклом Сфайросом (шаром)\*, упо-доблено им Парменидову «Одному» и включает в себя многие ха-рактеристики последнего, с небольшими, правда, ограничениями. Оно представлялось Эмпедоклу однородным вещественным масси-вом, особым бескачественным телом\*\*, равным самому себе, беско-нечным\*\*\*, не содержащим в себе пустоты и избыточности\*\*\*\*, не-подвижным; этот Сфайрос, по мысли Эмпедокла, являлся сугубо умозрительной реальностью\*\*\*\*\*, совершенно недоступной для

---

\* Эмпедокл прибегает к характеристике шарообразности, побуждаемый, видимо, теми же мотивами, что и Парменид, и с помощью этого термина стре-мится выразить равномерность сущего.

\*\* Равномерность сущего означала отсутствие в нем пустоты и избытка. Бескачественность в Сфайросе была следствием такого смешения четырех стих-ий — земли, воды, огня и воздуха, в каком они качественно нейтрализуют друг друга, и ни один элемент этой смеси не преобладает над другим и не окрашивает всю смесь в тона данной стихии.

Во избежание неверного толкования не совсем удачного термина «сме-шение», часто встречающегося в тексте, следует отметить, что в данном случае речь идет не о механическом смешении разных стихий в соответствующих про-порциях. Сам Эмпедокл мыслит Сфайрос результатом глубокого, внутреннего, даже органического взаимопроникновения стихий и обозначает эту внутрен-нюю связь с помощью терминов «срастаться», «рождаться».

\*\*\* См.: Фрагменты... С. 351, п. 95.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 351, п. 96.

\*\*\*\*\* См.: Там же. С. 350, п. 82. Умозрение следует, видимо, понимать в дан-ном случае буквально: это не абстрактное мышление, а непосредственное вос-приятие, зрение в собственном смысле слова, но только осуществляемое не чувственным оком, а сверхчувственным — умственным.

чувственного восприятия. Эмпедокл считал его истинным богом, для которого его пребывание в равном себе состоянии выразалось в «наслаждении радостным одиночеством» \*.

Второе состояние, в котором пребывают элементы, определяется как «многое» и представляет собой реальное множество стихий: земли, огня, воды и воздуха. Эти стихии появляются из Сфайроса путем обособления, а вместе с ними появляются и новые определения — множественности и качественной определенности. Появление множественности и качественности еще не означало, по мысли Эмпедокла, допущения не-сущего, поскольку для мыслителя, трактующего сущее не чисто мысленно, а вещественно-мысленно, не-сущее ассоциировалось прежде всего с небытием вещества — пустотой. А многообразную качественную определенность вещества вполне можно мыслить и без пустоты, понимаемой как отсутствие самого вещества.

Вполне традиционные на вид стихии обладали в изображении Эмпедокла некоторыми особыми характеристиками. Они не могли, как это было у милетцев, превращаться одна в другую так, чтобы в процессе этого превращения утрачивалась бы их качественная определенность. Ни одна стихия не может утратить своего специфического качества; для нее потеря качества равносильна потере самой вещественности \*\*. Каждая стихия, далее, однородна, непрерывна,

---

\* См.: Там же. С. 351, п. 92. Все элементы, находящиеся и в состоянии бескачественной смеси, и в состоянии обособленности, обладают способностью восприятия с той только разницей, что в Сфайросе каждая частичка ощущает (воспринимает) свое родство абсолютно всему и пронизана чувством любви, в то время как в состоянии обособленности такая частичка ощущает себя и родство только с себе подобным, а все остальное отличает от себя; любовь здесь связана с отношениями подобия, а вражда простирается на ощущения различия.

Эти мысли довольно типичны для язычества (и не только греческого), точнее, для языческой мистики, и можно предполагать, что описание Сфайроса есть не что иное, как переложение на язык слова и мысли мистических переживаний Эмпедокла.

\*\* Качество может быть определено (вслед за Гегелем) как тождественная бытию определенность. Для древних греков элемент представлялся как простейшая, ни на что больше не разложимая реальность. Часто таковой выступали одна или несколько стихий — огонь, воздух, вода и земля. Несмотря на свою простоту, каждая из этих стихий обладала только ей присущей специфической чувственно воспринимаемой характеристикой, благодаря которой она (стихия) и была тем, что есть, — водой, землей или иной стихией. Эта характеристика неотъемлема от стихии («тождественна бытию»), так что если эту характеристику отнять, то мы уже не могли бы себе представить, чем могла бы быть данная стихия. К примеру, для Гераклита элементарно простой была стихия огня; она обладала набором фундаментальных черт, которые и делают огонь огнем и по наличию которых мы отличаем огонь от воды или какой-нибудь другой стихии. Утрата этих черт означает одновременно исчезновение и самого огня.

лишена в себе источника движения. Так же как и Сфайрос, стихии обладают способностью восприятия, но по причине своей специфичности могут воспринимать лишь себе подобное (огонь воспринимается огнем, вода — водой).

Элементы, или «корни», взятые сами по себе, как чисто вещественные образования, неподвижны и приводятся в движение двумя действующими причинами — Любовью и Ненавистью. Как и у Гераклита, здесь Любовь является силой соединения, слияния, устраняющей обособленность и самостоятельность различных стихий: она смешивает и сплавляет («срачивает») их, превращая в конечном счете в бескачественное образование, в котором ни одна стихия не имеет перевеса над другими (качества при этом не уничтожаются, но как бы распыляются, «уходят» на микроуровень, а то, что получается от их соединения, качественно не похоже ни на одну из стихий) \*. Любовь умопостижима, проявляется в половом влечении, в симпатии людей друг к другу, в дружбе, в сродстве стихий и т. д.

Ненависть представляет собой силу различения и обособления, дифференцирующую стихии друг от друга. Действием этих сил обусловлено двойственное состояние первоэлементов. Любовь, упраздняющая обособленность элементов, уничтожает космос Распри и творит из него «Одно»; Ненависть превращает «Одно» во «множество» чувственно воспринимаемого мира. Господствуют силы попеременно, а следовательно, попеременно сменяют друг друга «Одно» и «многое»: «то Одно вырастает, чтобы быть единственным, из многого, то снова распадается, чтобы быть многим из Одного, Огнем, Водой, Землей и несметной высью Эфира» \*\*. Поэтому данные состояния — «Одного» и «многого» — Эмпедокл считает конечными, рождающимися и гибнущими: рождение Сфайроса есть гибель четырех стихий, и наоборот, их рождение есть гибель Сфайроса. Оба состояния временны, и «век у них непостоянный» \*\*\*.

Но, с другой стороны, он считает их также и вечными, «неподвижными в круге», поскольку «они никогда не прекращают непрерывного чередования» \*\*\*\*, поскольку ничего нового не возникает и в этих двух формах пребывает одно и то же, только один раз в

---

\* Любовь видится Эмпедоклу «равной в длину и ширину». Это странное словосочетание может быть истолковано в пифагорейском духе, и Любовь тогда может уподобиться так называемому «квадратному числу», с помощью которого задается реальный квадрат. У квадрата, как известно, стороны равны, а следовательно, равны длина и ширина. Любовь функционально «устроена» так, чтобы сводить четыре стихии (по числу сторон в квадрате) в конечном счете к полному равенству и равномерности, т. е. к такому состоянию, в каком находятся по отношению друг к другу стороны квадрата.

\*\* См.: Фрагменты... С. 344, п. 31, ст. 15–17.

\*\*\* См.: Там же, ст. 10.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 344, п. 31, ст. 11.

виде бескачественной смеси, другой раз — в виде четырех стихий. Оба состояния равны между собой, ровесники по рождению, и каждый исполняет свою «почетную должность», имея своеобразный нрав\*.

Чередование сил Любви и Вражды, «Одного» и «многого» определяется необходимостью, о которой Эмпедокл высказывается очень неопределенно: «Есть необходимость, оракул богов, древнее постановление, заверенное печатью»\*\*. Он исходит из того, говорит Аристотель, что изменение необходимо, но причины необходимости не указывает никакой\*\*\*. Вряд ли Эмпедокл мог здесь что-нибудь прояснить, потому что необходимость вытекала не из самого предмета, а была обусловлена природным характером его мышления и ориентацией в моделировании космоса на непроверяемые эмпирические факты цикличности в природе.

Многообразие чувственно воспринимаемого космоса является следствием взаимодействия четырех стихий при воздействии сил Любви и Ненависти. Пронизывая друг друга («пробегаая друг сквозь друга»\*\*\*\*) и смешиваясь в различных пропорциях, элементы становятся (лучше сказать, кажутся) разными предметами, сами при этом не меняясь. Любовь и Ненависть подобны живописцам, кото-  
рые,

...схватив руками разноцветные краски  
И смешав их в определенной пропорции — одних больше,  
других — меньше.  
Приготавливают из них изображения, похожие на все вещи,  
И создают деревья, мужчин и женщин,  
Зверей, и птиц, и водокормых рыб.  
И долговечных богов, всех превосходящих почестями\*\*\*\*\*.

Пропорции, природа которых определяется числом (пифагорейский мотив), лежат в основе специфических особенностей различных чувственно воспринимаемых предметов. Например, специфические свойства мяса рождаются из четырех элементов, смешанных в равной пропорции; жилы возникают из смешения огня и земли с двумя частями воды, а кости — из двух частей воды, двух частей земли и четырех частей огня и т. д.<sup>6\*</sup>

Смешиваясь Любовью, эти элементы как бы «порождают» то или иное конкретное образование, а разъединяясь Ненавистью, как

\* См.: Там же. С. 345, п. 31, ст. 26–27.

\*\* См.: Там же. С. 353, п. 110.

\*\*\* См.: Аристотель. Метафизика. В 4, 1000 b 12.

\*\*\*\* См.: Фрагменты... С. 349, п. 68.

\*\*\*\*\* См.: Там же. С. 349, п. 64.

<sup>6\*</sup> См.: Там же. С. 380, п. 460.

бы приводят его к «гибели». Слова «рождение» и «гибель» принято, с точки зрения Эмпедокла, употреблять по отношению к смешению и разъединению элементов, и Эмпедокл тоже следует этой традиции\*. На самом же деле нет никакой смерти и никакого рождения, но есть лишь смешение и разъединение элементов. «Гибель» и «Рождение» — это продукт неправильного словоупотребления, и ничего реального эти слова не отражают (обычай, условность)\*\*.

Причина неправильности (а неправильность представляет собой обозначение того, чего нет, как то, что есть; это и составляет содержание мнения) усматривалась Эмпедоклом вслед за Парменидом в слабости наших ощущений и в том, что речь наша опирается главным образом на ощущения, а не на родственное ей мышление. Слабость наших ощущений выражается в том, что им недоступна ни мегареальность (Целое, «Все»), ни микрореальность, из которой состоят макротела. Ощущения не могут, наблюдая за макротелами, распознать их микросоставляющее, т. е. элементы. В чувственном восприятии мы имеем дело только с поверхностью явлений, в свою очередь сама эта поверхность обусловлена слабостью ощущений. Только на этом уровне мы фиксируем рождение (появление того, чего раньше в принципе не было, т. е. из не-сущего) и гибель (полное, абсолютное исчезновение в несущем). Чувственно воспринимаемые тела (макротела) являются результатом взаимодействия микроэлементов, но самих элементов и их взаимодействия мы не видим. Мы наблюдаем только появление результата, но не воспринимаем причин, и нам может показаться, что результат (макротело) появляется из не-сущего. Обладай мы более острой чувствительностью, можно было бы видеть, что ничего, кроме микрореальности, не существует. Нам только кажется, что чувственно воспринимаемые тела обладают самостоятельностью, что они субъекты своих состояний и деятельности; нам кажется, что они не могут быть сводимы к элементам, как целое не может быть сведено к своим частям. Если бы чувственно воспринимаемые тела и в самом деле были

---

\* «Всякий раз, когда люди заприметят, что [элементы] смешались в облике человека.  
Или же в виде породы диких зверей, или в облике деревьев.  
Или в облике птиц, тогда они говорят: «Это родилось».  
Когда же они разделятся, то называют это “злосчастной смертью”.  
Так принято, и я тоже следую обычаю».

(см.: Фрагменты... С. 347, п. 56)

\*\* «...Изо всех смертных вещей ни у одной нет ни рождения (φύσις)  
Ни какой бы то ни было кончины от проклятой смерти,  
А есть лишь смешение и разделение смешанных [элементов].  
Люди же называют это “рождением”».

(см.: Фрагменты... С. 346, п. 53)

такими, тогда существовали бы и рождение и гибель в указанном выше (абсолютном) смысле.

Чтобы избежать допущения не-сущего при описании важнейших функций природы — рождения и смерти, — Эмпедокл принял предположение, что единственными субъектами, единственными самостоятельными сущими главными действующими «лицами» всегда и во всем являются только элементы, какую бы комбинацию они не производили. Они субъекты ощущений, точнее, сами чувствилища, они все претерпевают и воспринимают, они субъекты страданий и наслаждений. То, что существует помимо них, хоть и обладает реальностью, но только как производное, несамостоятельное. В этом случае ничего принципиально нового возникнуть не может (из не-сущего), ведь нельзя же назвать принципиальной новизной простое смешение имеющихся элементов. Если бы один человек забрался бы на плечи другому, то это не означало бы появления нового, единого, самостоятельного и отдельного существа; равно как и разъединение этих людей не означало бы гибели такого существа, ибо нет того, что могло бы погибнуть.

Данные нашего чувственного восприятия закрепляются в речи, обладающей такой силой воздействия на сознание, какое сопоставимо с магическим. А наши ощущения в силу немощи своей лжесвидетельствуют о не-сущем, что сразу же находит воплощение в речи. Некоторые же объекты (в том числе и не-сущее) человек не может воспринимать непосредственно, но как бы видит их сквозь призму значения слова, и если значение слова неправильно, то он «видит» неправильно. Речь принуждает человека видеть определенным образом.

Зафиксированное в речи значение («видение») слова делается, в свою очередь, основанием для нашего мышления, и если значение слова неверное (например, оно тщится выразить то, чего нет, как то, что есть), то и мышление наше тоже будет неверным. Следствием такого мышления будут ложные теории, описывающие то, чего нет. Поэтому Эмпедокл, видимо далекий от мысли полностью устранить мнение (для этого потребовалось бы изменить нашу чувственность), все же надеялся заметно сузить его сферу, вытеснив по крайней мере из языка; а удалив обман и расчистив значения слов, он полагал упразднить почву для неверных теорий\*.

Все сказанное выше показывает, что Эмпедокл несколько изменил трактовку мнения и истины в сравнении с элеатами. Мнение для него — это только кажимость, укорененная лишь в субъекте, в объекте же ничего не отражающая. Мнение обусловлено не столько ощущениями, как у элеатов, сколько *слабостью* наших ощущений и закрепленностью этого недостатка в словах. Да и содержание мне-

---

\* См.: Фрагменты... С. 347, п. 54.



ния Эмпедоклу видится значительно суженным и сводится только к неверному пониманию возникновения и исчезновения. Стремясь к монистическому изображению мира с позиции истины, Эмпедокл часть положений, составляющих в элейской школе содержание мнения, описывает в терминах истины и тем самым расширяет сферу последней. Сюда входят множественность, движение и качественные изменения, которые, как уже было сказано, могут быть предствавимы и без допущения не-сущего\*.

Он как будто видит свою задачу в возможно более полном «растворении» мнения в истине так, чтобы осталась (в теории) только одна истина; тем самым удалось бы разрешить конфликт истины и мнения в пользу истины. Только истина соответствует действительному положению дел, мнение же есть не более чем мираж, кажимость. Если в чувственном опыте мнение (рождение и гибель в собственном смысле слова) является непреложным, очевидным фактом, то в рамках теории, будучи интерпретировано в духе истины, оно нивелируется и превращается в какое-то странное недоразумение, которого быть не должно, но которое почему-то есть\*\*.

Создание космоса\*\*\* в сохранившихся фрагментах описывается довольно подробно. Исходной точкой этого процесса является Сфайрос\*\*\*\* -- однородное бескачественное тело, все характеристики которого обусловлены безраздельным господством в нем силы Любви. Внезапно в Сфайрос начинает внедряться Ненависть, пребывающая до этого момента на периферии. Такое проникновение не зависит ни от Любви, ни от самой Ненависти, а находится всецело во власти Необходимости, о которой ничего нельзя сказать, кроме

---

\* В трактате Псевдо-Аристотеля «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» содержится реконструкция рассуждений Эмпедокла, посвященных проблеме движения. Он полагал, что все сущее вечно и непрерывно движется, а пустоты нет вовсе; ибо что мешает тому, чтобы тела двигались путем взаимного замещения так, чтобы одновременно первое тело занимало место второго, второе — место третьего, а третье — место первого и чтобы такое перемещение было постоянным? Ничто, далее, не мешает также и тому, чтобы и пребывающие на месте вещи претерпевали процесс изменения качества, при котором вещь, например, становится из белой черной или из горькой сладкой (см.: Фрагменты... С. 321, п. 20–35).

\*\* Стремление к монизму выдает и сама структура поэмы Эмпедокла, где нет разделения на «путь истины» и «путь мнения» и все изложение ведется только с позиций «пути истины» богом [голосом (речью) бога].

\*\*\* Космос, по мнению Эмпедокла, один, однако он не тождествен Вселенной, а составляет лишь малую ее часть. За пределами космоса — косная материя (см.: Фрагменты... С. 360, п. 209).

\*\*\*\* Сфайрос, или Одно, с которого начинается изложение Эмпедокл, было бы неверно рассматривать в качестве абсолютного начала. Оно является началом только для определенного космоса (цикла), но само рождается, как говорит Эмпедокл, из гибели многого.

того, что она есть. Подчиняясь Необходимости, Вражда доходит до центра Сфайроса и обособляет элементы друг от друга. Первым выделился из смеси эфир, вторым — огонь, затем — земля, а из нее в результате сильного сжатия под воздействием Любви «брызнула» вода, из воды же испарился воздух. Элементы были враждебны и равнодушны друг к другу, свойства одного непричастны свойствам другого. Земля была непричастна теплу, вода — воздуху, наверху не было ничего тяжелого, внизу — ничего легкого\*. Взаимодействие между стихиями носило внешний, случайный характер, они «сталкивались как попало»\*\*. Характерно, что Эмпедокл описывает взаимоотношение между стихиями, опираясь на категорию случайности. Случайно, считал Эмпедокл, стихии занимали свое положение в космосе: случайно воздух оказался в верхних областях, а вода случайно заняла свое место над землей, и может статься, что в другом космогоническом процессе эти стихии займут иные места. В этой же космогонии из эфира образовалось небо, из огня — вероятно, небесные тела, а из остального сгустилось, свалаявшись, как шерсть, все земное.

Земля заняла центральное положение в космосе; вокруг Земли, между нею и льдом небосвода, вращаются два полушария: одно образовано целиком из огня, другое получилось в результате смешения воздуха с небольшим количеством огня. Это темное полушарие (воздух без огня темен) он назвал ночью. В космосе существует как бы два Солнца: одно является средоточием света и теплоты — это само огненное полушарие. То солнце, которое мы видим, представляет собой льдообразное тело, находящееся в темной части космоса и отражающее свет и теплоту рассеянного в космосе огня\*\*\*. Луна виделась Эмпедоклу заледеневшим воздухом, подобной граду. Она светит отраженным от Солнца светом.

Когда Ненависть достигает самого дна вихря, вращаясь в котором Сфайрос разворачивается в космос, стихии находятся в состоянии максимального отторжения друг от друга, и это состояние, по выражению Плутарха, подобно мифическому ужасному беспорядку и разладу (хаосу)\*\*\*\*. Это положение является предельным для господства Ненависти и одновременно началом активной деятельности Любви. Она мало-помалу соединяет элементы друг с другом, двигаясь от середины круговерти, и порождает этим различные виды смертных существ, отличающихся составом смеси и, как указывалось выше, пропорциями. «Внезапно стали рождаться, — говорит Эмпедокл о бессмертных элементах, — в виде смертных те, что

---

\* См.: Фрагменты... С. 357, п. 170.

\*\* См.: Там же. С. 362, п. 222.

\*\*\* См.: Там же. С. 365, п. 322; с. 366, п. 328.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 357, п. 170.

прежде навыкли быть бессмертными, и разбавленными – те, что прежде были беспримесными, сменив пути, и от их смешения отливались (точнее, «выплавливались») мириады племен смертных [существ]»\*.

Процесс порождения смертных живых существ в представлении Эмпедокла выглядит весьма оригинальным и имеет ярко выраженный эволюционный характер. Первыми, по мысли Эмпедокла, стали появляться растения, затем животные. Первоначальное их возникновение было совершенно одинаковым – они вырастали из земли, пропитанной влагой, под воздействием рвущегося из недр земли наружу огня, который стремится соединиться с подобным (небесным). Эти земляные «вздутия» имели разнообразные формы, которые не отличались устойчивостью. Процесс «вспучивания» земли продолжался до появления солнца и до разделения дня и ночи.

Особенность возникновения живых существ состояла в том, что они рождались не целиком, а по частям. Под воздействием Распри, являющейся причиной всякого обособления, появлялись земляные образования, имеющие форму глаз, рук и иных отдельных органов. Связи между ними не было никакой, и каждый орган, каким бы специфическим он ни был, имел самостоятельное существование. «...Выросло много безвзвешанных голов, голые руки блуждали, лишенные плеч, блуждали глаза, не имеющие лбов»\*\*. Всевластие вражды сменяет постепенно усиливающееся господство Любви, которая сводила эти разрозненные «части-животные» воедино. Они срастались как попало, вследствие чего было произведено множество монстров и чудовищ. Человеческая голова, к примеру, могла «срастись с туловищем быка и, наоборот, бычья голова – с человеческим телом. Этими комбинациями дело не ограничивалось, и даже при небольшой фантазии можно легко представить, сколь разнообразный мир открывался поэтическому взору Эмпедокла\*\*\*. Нельзя не видеть, что на Эмпедокла оказала большое влияние древнегреческая мифология (образы кентавров и проч.), которую он, видимо, воспринимал как несомненную природно-историческую реальность и которая получила в виде Эмпедокловых построений неплохое теоретическое обоснование.

Те соединения частичных животных, которые функционально и по устройству не «подходили» друг другу, не образовывали в ре-

---

\* См.: Фрагменты... С. 359, п. 201.

\*\* См.: Там же. С. 383, п. 495.

\*\*\* «Много выросло двулицых и двугрудых, Быкородных и человеколицых, и, наоборот, возникали Человекородные быкоголовы, смешанные существа...»

(См.: Фрагменты... С. 384, п. 508)

зультате своего соединения чего-то целесообразного и целостного; их нецелесообразность делала их нежизнеспособными, и они быстро вымерли. Наоборот, соединения, которые случайным образом составились из «приспособленных» друг к другу частей, взаимодополняющих друг друга до целого, благодаря взаимному удовлетворению нужд (зубы измельчают пищу, желудок переваривает, а печень превращает в кровь... \*) выжили и сделались полноценными целостными животными. Последнее поколение живых существ образовалось уже не из стихий непосредственно, а путем саморазмножения друг от друга жизнеспособных особей предшествующего поколения. С этих пор процесс рождения живых существ и растений приобрел современные формы.

Естественным порядком произошло разделение животных на классы вследствие различного состава смеси элементов, из которых они были созданы: более родственные воде устремились в воду, иные — в воздух, причем тем выше, чем больше в них огненного вещества, более тяжелые оказались на земле, а те, которым было присуще равномерное смешение элементов, стали говорить \*\*.

Все существа, включая растения, по мнению Эмпедокла, обладают способностью ощущать, имеют сознание и ум. Понимание (ум, который он отождествлял с душой) и сознание находятся в веществе крови, которая представляет собой равномерное смешение всех элементов. Благодаря равномерности смеси кровь является средством мышления, способным одинаково хорошо воспринимать все элементы и могущим подняться над их имеющей место в ощущениях обособленностью; мышлением (кровью) воспринимается «Одно» (единство элементов), бескачественность и общность.

Восприятие (ощущение) элементов — земли, воды, воздуха и огня — осуществляется элементами же, растворенными в теле и в крови. Причем переживание элементов совершается на основе принципа: «подобное познается подобным же»: «...Землю мы видим Землю, Воду — Водой, Эфиром — дивный Эфир, а Огнем — Огонь истребляющий, Нежностью — Нежность, а Ненависть — злой Ненавистью» \*\*\*. Восприятия возможны благодаря пористости тел — и тех, которые воспринимают, и тех, которые воспринимаются. Само восприятие возникает тогда, когда поры тела воспринимающего и тела воспринимаемого соответствуют друг другу по размерам. Если поры воспринимающего слишком велики или слишком малы по сравнению с порами воспринимаемого, то и самого восприятия не происходит: не происходит некоторого взаимоуглубления, взаимопроникновения, которое равнозначно, в представлении Эмпедокла,

---

\* См.: Там же. С. 384, п. 506.

\*\* См.: Там же. С. 382, п. 428.

\*\*\* См.: Там же. С. 386, п. 522.

ощущению. Не происходит также и восприятия неподобными стихиями друг друга, например, земли — водой.

Аналогичным образом дело обстоит и с пониманием: понимают подобными элементами, а не понимают неподобными. Высокий ум и тончайшие ощущения бывают у того, у кого частицы элементов в крови смешаны приблизительно в равных количествах, не разделены большими промежутками, не слишком малы и не слишком велики по размеру. Глупы же те, у кого эти требования не соблюдаются.

Темперамент, способности и характер тоже зависят от качества смеси. У кого элементы разрежены и редко расставлены, те тупы и выносливы, а у кого часто расставлены и раздроблены на мелкие частицы, те вспыльчивы и порывисты. Последние неустойчивы по характеру, за многое берутся, но мало что доводят до конца по причине стремительности движения крови. Бывает так, что равномерное смешение элементов наблюдается в каком-то одном органе. Тогда люди достигают совершенства в каком-то определенном деле: одни становятся благодаря этому хорошими ораторами, другие — ремесленниками, так как у одних правильное смешение элементов имеется в языке, у других — в руках. С другими способностями дело обстоит так же\*.

Удовольствие и страдание объясняются соответственно подобием и противоположностью воспринимаемого и воспринимающего.

Эмпедоклова теория ощущений весьма наивна и в то же время вполне типична для натурфилософии именно из-за увлеченности описанием лишь механизма ощущений. Для него как бы не существует различия между психической жизнью, какой мы видим ее «изнутри», и телесными процессами, реагирующими на те или иные события внутри психической реальности. Он даже не ставит вопроса о том, что значит «ощущать», не спрашивает себя, кто является субъектом ощущения и почему человек ощущает себя единым субъектом, а вовсе не четырьмя, по числу воспринимающих в нем стихий. Ему кажется вполне достаточным предположить тело не сплошным, а пористым, чтобы природа ощущения была объяснена.

Оплошности Эмпедокла в описании ощущений вызывали возражения уже в древности. Теофраст в своем трактате «Об ощущениях» сформулировал их несколько: чем, к примеру, будет отличаться одушевленное от неодушевленного в том, что касается ощущений: ведь предметы ощущения «подходят» и к порам неодушевленных вещей? Если удовольствие и страдания родственны ощущениям, то неясно, как может существовать страдание, обусловленное неподобием воспринимающего и воспринимаемого, ибо неподобные стихии, по мысли самого же Эмпедокла, вообще не могут восприниматься друг другом? Если принять посылки Эмпедокла, то, как говорит Теофраст,

---

\* См.: Фрагменты... С. 374, п. 420.

и кость, и волос будут обладать ощущениями, т. е. будут субъектами ощущений\*.

Учение о душе, точнее, о некоторой божественной основе человеческого существования, весьма сходно у Эмпедокла с аналогичными доктринами пифагорейцев и Гераклита, если иметь в виду самый общий уровень рассмотрения. Он тоже говорит о божественности человека, о переселении его души\*\* из тела в тело и о возможном возвращении в первоначальное божественное состояние, чем достигается освобождение от круга рождений и смертей.

Исходной точкой для путешествия души является Сфайрос — божество, обладающее всеми приличествующими ему достоинствами и совершенствами\*\*\*. Оно обладает беспредельным сознанием и абсолютным знанием (знанием всего), поскольку здесь господствует полная однородность элементов, нет никакого качественного различия между ними, и все стало Одним. Здесь каждая частица ощущает единство с универсумом, испытывает чувство любви и единения со всем, а потому находится в состоянии блаженства.

Как было сказано выше, такое божественное состояние (это и в самом деле не бог, зависящий лишь от себя или даже вообще ни от кого и ни от чего не зависящий, а скорее состояние, которое всецело зависит от характера составляющих его элементов) распадается под действием Вражды. В «Очищениях» Эмпедокл несколько конкретизировал свою мысль об этом процессе. Он говорит о древнем постановлении богов, своеобразном законе, наподобие людских законов,

---

\* См.: Там же. С. 374—377, п. 420.

\*\* О понятии души и о ее переселениях в учении Эмпедокла следует говорить с изрядной долей условности, поскольку предложенный им понятийный аппарат делает душу в ее традиционном понимании излишней или по крайней мере существенно ее меняет. Скорее всего, для Эмпедокла живое существо представляет собой не единство оживляющей души и нуждающегося в оживлении («мертвого») тела, а просто одно живое тело, каждый из элементов которого «живет» по-разному. Само тело какими-то своими элементами видит, другими — слышит, само мыслит и создает, поскольку все это — функции «корней», а ничего, кроме этих «корней», не существует. «Корни», смешанные друг с другом каким-то определенным образом, — это сами по себе видящие глаза, будучи смешанными по-иному, они предстают уже как сами по себе осязающие руки и т. д. Тут тело является одновременно и телом и непосредственно душой. Процесс переселения душ переселением, в строгом смысле слова, не является; его правильнее было бы назвать трансформацией, поскольку здесь некая самостоятельная субстанция не переходит от одной оболочки к другой, а от рождения к рождению преобразуются одни и те же «корни», меняя лишь свои взаимосвязи. «Переселяются», таким образом, только «корни».

\*\*\* Кроме, пожалуй, одного совершенства, которого у языческого божества нет. — неспособности периодически не превращаться во множественность, т. е. не умирать. Эта немощь божественная отнюдь не смущает греков и Эмпедокла, в частности. Они находят вполне совместимыми статус Божества и господство над ним некоторой, отличной от него, необходимости.

преступление которого со стороны отдельных демонов отдаляет их от Сфайроса. Само преступление заключалось, по мысли Эмпедокла, в осквернении демонами (элементами) своих членов кровью \* в ответ на призыв Вражды. Она появляется в элементах, вероятно, в виде сильного негативного раздражения, порождающего чувство ненависти, и если некоторые из них отвечают на побуждения Вражды, то «внезапно» эти демоны ввергаются в круговорот перерождений в различных обликах смертных существ. Тридцать тысяч лет надлежит отвергнутым изгнанникам скитаться вдаль от блаженных своих сородичей, не поддавшихся Вражде (Сфайрос, видимо, никогда всецело не разлагается на множество, и Ненависть не получает никогда абсолютного господства), сменяя мучительные пути жизни. «Мощь Эфира, — пишет Эмпедокл, — гонит его в Море, Море выплевывает на почву Земли, Земля — к лучам Сияющего Солнца, а Солнце ввергает в вихри Эфира. Один принимает его от другого, но все ненавидят» \*\*.

Земная жизнь — эпицентр «жизни в изгнании» — это «окраина» бытия, безрадостная страна, где господствуют убийство и злоба, и толпы иных Кер, где правят болезни, гниение и текучесть \*\*\*. Сюда ссылается божество (элементы) для очищения от пороков и скверны. И если божество здесь сохранит свою природу и проживет незапятнанным, то по тому же самому пути оно востечет обратно и изольется в свой родной источник \*\*\*\*. Это возвращение является последней целью и сокровенным чаянием всех живых земных существ, у одних оно обнаруживается осознанно, а у других бессознательно. Охваченная единым любовным порывом, даже самая ничтожная часть космоса стремится непосредственно соединиться, срастись со всем остальным и превратиться в единое, неразличимое Одно (раствориться в нем) и обрести блаженство, невиданной глубины счастье и почести \*\*\*\*\*.

---

\* Комментатор попадает в сложное положение, желая понять этот или аналогичные ему фрагменты, ясные, может быть, только для самого Эмпедокла. Если вспомнить, что кровь, по представлениям Эмпедокла, являлась равномерным смешением элементов (благодаря чему она, видимо, считалась телом наиболее божественным из состава человеческого тела и органом наиболее могущественной, познавательной способности — мышления, воспринимающей единство и общность, а следовательно, и подобной последним), как и Сфайрос, то можно предположить, что «осквернение кровью» является разрушением неразрывного органического живого единства Сфайроса. Это не значит, конечно, что Сфайрос обязательно должен был иметь вид крови, а только то, что Сфайрос функционально есть как бы кровь (душа) всего сущего.

\*\* См.: Фрагменты... С. 406, п. 115.

\*\*\* См.: Там же. С. 407, п. 121.

\*\*\*\* См.: Там же.

\*\*\*\*\* См.: Там же, п. 119.

Смертное божество для достижения заветной цели проходит несколько ступеней трансформации, начиная от растений и кончая человеком. Этот обычный и общий для всех изгнанников (для обособленного состояния элементов) путь Эмпедокл иллюстрировал на своей собственной судьбе и говорил, что некогда он «уже был мальчиком и девочкой, кустом, птицей и вынырывающей из моря немой рыбой» \*. Теперь же он достиг высшей ступени очищения, на которую только способен взойти человек, прежде чем его элементы вернутся к своему божественному состоянию. В поэме «Очищения» он без ложной скромности писал о себе: «А я — уже не человек, но бессмертный бог для вас...» \*\* Эта ступень легко отличима от других тем, что здесь у смертных появляются незаурядные или даже совсем необычные для людей и достойные богов способности: они могут стать поэтами, целителями, выдающимися государственными деятелями и — что всего более важно — прорицателями, как это было с самим Эмпедоклом, совместившим в себе все указанные роды деятельности \*\*\*.

Идея трансформации связей божественных элементов от тела к телу побуждала Эмпедокла усматривать общность и родство между всеми живыми существами (боги, люди, животные). На этом основании он провозглашал равенство в правах всех живых существ и вместе с Пифагором заявлял, что тем, кто совершит насилие над животным, угрожают неумолимые кары \*\*\*\*. Убийство животных равносильно отцеубийству и детоубийству, поэтому Эмпедокл выступал не только против мясоедения, но и против приношения животных в жертву богам. «Подняв [над алтарем] родного сына, изменившего облик, отец закалывает его с молитвой — великий глупец! Служители взирают, принося в жертву умоляющего. А отец, глухой к его крикам, заколов таки, готовит в палатах ужасный пир, и точно так же сын хватает отца, а дети — мать, и, вырвав дух, пожирают родную плоть» \*\*\*\*\*.

Очищения не исчерпывались отказом от употребления в пищу мяса. Своих последователей-мужчин он призывал воздерживаться от общения с женщинами, чтобы не принимать участия в делах, творимых Ненавистью, т. е. не воспроизводить через рождение потомства мир множественности (раздора) 6\*. Данный призыв инте-

\* См.: Там же. С. 406, п. 117.

\*\* См.: Там же. С. 404, п. 112.

\*\*\* См.: Там же. С. 412, п. 146.

\*\*\*\* См.: Там же. С. 410, п. 135.

\*\*\*\*\* См.: Там же. С. 411, п. 137.

6\* Нужно отметить, что этот последний пункт очищений, видимо, отсутствовал у пифагорейцев. Они, напротив, деторождение поощряли и считали делом богоугодным; одна из акусм пифагорейцев гласила: «Следует обзаводиться детьми, ибо следует оставить вместо себя тех, кто будет почитать бога»



ресен в двойном отношении. Во-первых, тем, что намекает на зависимость убывания мира Вражды и появления Сфайроса от сознательной деятельности элементов\*; все как бы «чисто» природные процессы здесь (в «Очищениях») являются следствиями процессов психических. Во-вторых, это требование воздержания выявляет Эмпедоклово учение скорее как религиозную доктрину, нежели как философскую в современном смысле слова; видно, что она очень строга по своим заповедям и требует максимального напряжения физических и душевных сил от последователей; сам же Эмпедокл предстает в свете указанного требования уже не как философ-теоретик, а прежде всего как религиозный деятель.

Построения Эмпедокла нельзя назвать безупречными и с точки зрения той цели, которая перед ним ставилась, и в плане их соответствия фактической стороне действительности. Одна из его важнейших задач состояла в том, чтобы описать в терминах «истины» (непротиворечиво) содержание «мнения», т. е. описать существеннейшие процессы природы — возникновение и гибель — без допущения не-сущего. Нельзя сказать, чтобы он решил данную задачу с успехом. Некоторые несоответствия его выводов его же собственным исходным принципам отмечались уже в древности. Комментируя соображения Аристотеля, Филопон подчеркивает, что Эмпедокл, с одной стороны, считал элементы неизменными (качественно) и неспособными возникать друг из друга. Однако, с другой стороны, он утверждал, что все элементы рано или поздно становятся Одним, что предполагает утрату ими их качественного своеобразия. Два противоположных состояния, помысленные на абсолютном языке «истины», ставят исследователя перед дилеммой: или существует неразложимая качественная определенность каждого из четырех элементов, и тогда не может существовать Одно — бескачественная однородная смесь; или существует такая смесь, но тогда сложно объяснить возникновение качества из бескачественного без допуще-

---

(см.: Фрагменты... С. 489, п. 4). Пифагорейцы стремились лишь упорядочить процесс деторождения, чтобы обеспечить появление наиболее полноценного потомства (см.: Там же. С. 499).

\* Два Эмпедокловых трактата — «О природе» и «Очищения» — раскрывают как бы два разных аспекта одного и того же процесса превращения Одного во многое и обратно. В поэме «О природе» последний пронизан естественно-причинными зависимостями, необходимыми связями, числовыми отношениями, тогда как в «Очищениях» этот же процесс описан как психический, связанный с желаниями и сознательной деятельностью. Поэтому в натурфилософской картине универсума преобразование Одного во многое и обратно выглядит как движение вполне автоматическое, независящее от усилий людей, а в «Очищениях» оно рассматривается как результат сознательной деятельности элементов (принявших облик человека). Иначе было бы бессмысленно призывать своих последователей к активному невоспроизводству мира Ненависти.

ния не-сущего \*. Эмпедокл не дает вразумительного пояснения этой трудности.

Сложным являлся для Эмпедокла и вопрос о том, как из всего лишь четырех качественных видов вещества образуется бесконечное многообразие производных видов качеств предметов, например плоть, кровь и подобное. Ведь при этом неминуемо получается, что плоть и прочее возникают из не-сущего, и Эмпедокл попадает в ловушку, аналогичную зеноновским апориям. Ему в этом случае можно вменить то, что он мясо получает из не-мяса, кость — из не-кости, что равносильно получению некоторого положительного числа в результате сложения нулей \*\*. Таким образом, хоть Эмпедокл и сузил сферу «мнения» лишь до моментов возникновения и гибели, он все же не смог успешно, не впадая в противоречия со своими исходными принципами, решить задачу, поставленную элейской школой.

Конструкция Эмпедокла оказалась мало приспособленной не только к своим исходным принципам, но и к явлениям. На уровне явлений мы наблюдаем не только процессы рождения и гибели, движения и качественного изменения, но замечаем также, что их протекание осуществляется в повторяющихся, необходимых и целесообразных формах. Мы видим, к примеру, что живые существа могут быть подразделены на виды, что внутри вида имеются совершенно необходимые для всех особей свойства, формы тела, повадки и т. п.; что от особи одного вида рождается особь именно такого же вида и что устроена она очень целесообразно. Откуда же во множестве предметов берется это необходимое и целесообразное единство? В арсенале понятий учения Эмпедокла средств, пригодных для изображения такого единства, не было. Его инструментарий, предназначенный для описания процесса превращения «корней» в предметы видимого мира, сводился к перемещению и смешению этих «корней» под действием слепых и неразумных сил — Любви и Ненависти; такой понятийный аппарат способен более или менее адекватно описать происхождение свойств случайного характера, но совершенно бессилён, если нужно объяснить природу целесообразного и необходимого. Словом, если бы эти понятия были не только понятиями, но и силами и механизмами самой реальности, то видимый мир был бы не таким, каким мы его видим: он представлял бы собой не множество подобных, а множество совершенно неподобных предметов; здесь каждой твари было бы даже не по паре, а только по одному экземпляру, а взятый в целом продукт взаимодействия «корней» и сил больше был бы похож на ужасный хаос, чем на прекрасный космос, открывающийся нашему взору.

---

\* См.. Фрагменты... С. 350. п. 84.

\*\* См. выше. с. 110—111.

# АТОМИСТИКА.

## ЛЕВКИПП И ДЕМОКРИТ

К числу направлений, испытавших сильное влияние со стороны элейской школы, принадлежала и атомистика, основанная Левкиппом и всесторонне развитая Демокритом.

Историческая судьба столь неблагосклонна была к имени Левкиппа, что уже спустя полторы сотни лет после его возможной кончины доксографы и философы не могли точно сказать, был ли на самом деле такой мыслитель. Аристотель и его последователи полагали, что Демокрит, в существовании которого никто не сомневался, заимствовал основные идеи атомистики от Левкиппа, а Эпикур уверял, что никакого Левкиппа вообще не было. В конечном счете возобладала точка зрения Аристотеля.

Место рождения Левкиппа точно не известно, и источники указывают сразу несколько городов, где он мог родиться. Одни говорят, что он родом из Элеи, другие полагают, что он родился в Абдерах, а третьи называют его родиной Милет. Левкипп — современник Зенона Элейского, ровесник Эмпедокла и Анаксагора, и можно предположить, что родился он около 500—490 гг. до Р. Х.

Некоторые доксографы приписывают Левкиппу сочинения «Великий диакосмос» (иные связывают его с именем Демокрита) и «Об уме». Из последнего произведения сохранилась одна фраза: «Ни одна вещь не происходит попусту, но все на [некотором] основании и по необходимости». Уже очень рано доксографы перестали различать нюансы учений Левкиппа и Демокрита, объединили оба имени в одно устойчивое словосочетание «Левкипп и Демокрит» и пользовались этим словосочетанием всегда, когда нужно было определить авторство того или иного положения атомизма. Время и место смерти Левкиппа остались неизвестными.

О Демокрите мы знаем много больше. Он родился в городе Абдеры примерно в 70—60-е гг. до Р. Х. Его отец (Гегесистрат, или Афинокрит, или Дамасипп) был очень состоятельным человеком, и богатство его было столь велико, что он мог принимать у себя в качестве гостя и постояльца Ксеркса и его свиту. За это Ксеркс оставил отцу Демокрита трех магов и халдеев в качестве наставников для его сыновей. У этих воспитателей Демокрит и получил начальное образование. Доксографы отмечают, что с малых лет Демокрит отличался трудолюбием, страстным желанием учиться и стремлением к уединению. После смерти отца два других брата присвоили себе

большую часть его состояния, а Демокрит согласился на относительно скромную денежную сумму из наследства, которую он намеревался израсходовать на путешествия. Если верить свидетельствам, путешествия его были длительными и насыщенными. Демокрит посетил Египет (здесь он прожил, как сообщают Диодор и Евсевий со ссылкой на самих египетских жрецов, около пяти лет, учился у жрецов геометрии и астрологии), Вавилон, а Диоген Лаэртский говорит, что он дошел до Индии и Эфиопии \*. Последним пунктом его путешествия были Афины. В городе он провел значительное время, посещал беседы Сократа, но Сократ, как говорят, так и не узнал Демокрита.

Домой, в Абдеры, он вернулся изрядно обедневшим и вынужден был жить на содержании у своего брата Дамаса. Всю свою жизнь он занимался философией и науками и находил в этом величайшее упоение. Произведений, приписываемых Демокриту, Диоген Лаэртский вслед за Фрасилом насчитывает более 60; ими были охвачены все области, какие могли в то время стать объектом научного исследования. Среди наиболее значительных его книг выделяют «Великий диакосмос» (приписываемый некоторыми Левкиппу), «Малый диакосмос». Демокрит снискал себе почет и славу среди своих сограждан и был премирован значительным для него денежным вознаграждением. Граждане Абдер — города с весьма скромной интеллектуальной репутацией — почитали единственного своего мудреца, а после смерти он был погребен за государственный счет. Прожил Демокрит больше ста лет.

Атомистическая концепция Левкиппа вызревала в интеллектуальной среде, порожденной проблематикой элейской школы. Эта среда кроме Парменида формировалась, как уже говорилось выше. Зеноном Элейским, Мелиссом, Эмпедоклом и Анаксагором, о котором речь пойдет в дальнейшем. В творчестве этих мыслителей не обошлось без взаимовлияния, хотя и не всестороннего, а выборочного, если судить по логике этих учений и по «следам», оставленным учениями друг в друге. С достаточно высокой степенью вероятности можно утверждать, что Эмпедокл разработывал свое учение, находясь под сильным влиянием поэмы Парменида; при этом дошедшие до нас тексты Эмпедокла не обнаруживают никаких следов его знакомства с сочинениями Зенона, Мелисса и Левкиппа. С другой стороны, Зенона к созданию апорий против множественности и движения побудили, вероятнее всего, как раз построения Эмпедокла. В свою очередь, атомистика Левкиппа формировалась прежде всего под воздействием аргументов Зенона (против множественности и движения) и Мелисса (о пустоте и движении). Наконец, Анаксагор, по-видимому, знал учения всех из здесь названных мыслите-

---

\* См.: Лурье С. Я. Демокрит. Л., 1970. С. 192, п. XVI—XVII.

лей: он был знаком с поэмой Парменида и с аргументами Зенона (апории типа «просяное зерно», «Дихотомия», против множественности); ему была известна и концепция Эмпедокла; а кроме того, во фрагментах Анаксагора содержатся высказывания полемического характера, направленные против атомистики.

Несмотря на осязаемую идейную зависимость, Левкиппа нельзя считать последователем элейцев в строгом смысле слова, поскольку он исходит из принципов, противоположных элейским. Левкиппа не устраивали вопиющая расогласованность истины и мнения и пренебрежение последним у элейцев, как будто в теории речь идет о каком-то другом мире, а не о том, который мы видим. Как считал Аристотель, Левкипп был убежден, что у него есть такая теория (мысленное изображение истины), которая будет удовлетворять мнению и сделает возможным возникновение и уничтожение, движение и множественность вещей\*. Левкипп в своих последующих рассуждениях исходит из допущения, что мнение и истина не только не безразличны друг другу, но должны быть тесно связаны, причем истина является как бы основанием всего происходящего во мнении. Это последнее может быть понято как некая проекция истины, а потому было бы логичным допустить между ними определенное соответствие. Это означает для исследователя, что наши догадки о сфере истины должны быть согласованы с мнением, а теоретические принципы должны быть такими, чтобы могли объяснить процессы, происходящие во мнении.

Руководствуясь этой методологической установкой, Левкипп склонен был признать наличие не-сущего, без допущения которого совершенно нельзя, как ему казалось, понять существующие в сфере мнения движение и множественность. Не-сущее (движение, множественность) есть не только во мнении, но и «по истине», и оно не менее реально, чем само сущее. Нужно отметить, однако, что не только к признанию не-сущего приводит Левкиппа указанная методологическая установка. Ей же он обязан и еще одной интерпретацией сущего — атомистичностью последнего. Атомистические идеи были навязаны не в последнюю очередь зеноновскими апориями против множественности (см. выше). Одна из таких сохранившихся апорий ставила исследователя перед необходимостью выбора между двумя нелепыми выводами, вытекающими из допущения множественности, а следовательно, делимости сущего. Надлежало либо принять, что в случае осуществленной беспредельной разделенности сущего оно окажется разложенным на «составляющие» его непротяженные точки или на ничто, либо следовало предположить суще-

---

\* См.: Аристотель. О возникновении и уничтожении. Кн. I. гл. 8. 325а 23-26.

ствование неделимой величины (что весьма противоречиво) и объяснить причины ее неделимости.

Первый вывод не оставляет никакой возможности для построения сферы мнения. При допущении такой актуальной беспредельной разделенности мнение становится невозможным как факт: не было бы чувственно воспринимаемой реальности, не было бы вообще ничего. Левкипп, а за ним и Демокрит, видимо, принадлежали к числу тех мыслителей, которые считали логическую основу этой части апории безупречной, но при этом они не признавали ее фактической правильности, ибо для них существование чувственно воспринимаемой реальности было самоочевидным фактом. А раз существует мнение, то невозможна беспредельная делимость, ей должен быть положен предел, какими бы теоретическими изъятиями ни грозило подобное допущение. Это обусловило движение Левкиппа и Демокрита по пути, предначертанному второй частью апории, и они сознательно признали фактическую правильность вывода о неделимой величине, отдавая себе отчет в его логической порочности.

Итак, истина, в представлении Левкиппа и Демокрита, включает в себя уже не один, а два момента — сущее и не-сущее, одинаково реальные и одинаково, как они считали, необходимые для понимания сферы мнения. Сущим они называли плотное, наполненное, непроницаемое вещество, а не-сущее виделось им как проницаемое, как пустота, имеющая место благодаря отсутствию непроницаемого. Непроницаемое существует в виде бесконечных по числу, мельчайших телец, бескачественных, т. е. не являющихся ни землей, ни водой, ни воздухом, ни огнем, не обладающих вкусом, запахом и цветом, зато имеющих вес, вечных \* и неделимых. Неделимость является одной из важнейших характеристик этих первотел, благодаря которой они и получили названия «атомов». Причиной неделимости мыслилась предельно малая величина, отсутствие частей и неподверженность внешним воздействиям \*\*.

---

\* Относительно вечности атомов Аристотель в «Физике» отметил вскользь, что хотя Демокрит и утверждает, что ни одно первотело не возникает из другого (имеется в виду другой атом), «однако и для него началом всего служит общее тело, разбитое на части, отличающееся по величине и фигуре» (Аристотель. Физика. Кн. III, гл. 4. 203 b 1—3). Такое бесконечное и непрерывное по соприкосновению частей (см.: Там же, 203 a 22—24) тело функционально сходно с первичными смесями Эмпедокла и Анаксагора, и однородность этого тела объясняется однородность вещества всех первотел (атомов).

\*\* Неделимость величины и отсутствие частей у первотел вызывало сомнение у многих философов и шло вразрез с основами математики, с положением, согласно которому любая, даже самая малая величина может быть делима до бесконечности. Это касается не только физической, но и мысленной величины (см.: Лурье С. Я. Демокрит, п. 108).

Если вещественно атомы однородны (т. е. «сделаны» из одного вещества), идеей \* (видом) или, лучше сказать, внешним видом все они отличаются друг от друга. Виды атомов могут быть необычайно разнообразны, и их бесчисленное множество: правильной и неправильной геометрической формы, формы совсем негеометрической, игольчатые, с зазубринами, ровные и кривые и т. д.

Каждый атом представляет собой самозамкнутое, самодостаточное, ни в чем не нуждающееся бытие. Он есть крошечное тело, описанное в терминологии Парменидова сущего, безжизненное, поскольку лишено какого-либо внутреннего содержания и структуры, и внутри себя неподвижное. Все отношения, в которые мог бы вступать атом, являются внешними для него, и ни с чем он внутренней необходимостью связан быть не может.

Атомы и пустота являются элементами для построения сложных тел: атомы суть строительный материал, а пустота — условие строительства. Всякая сложная вещь является результатом сцепления атомов друг с другом благодаря неровностям формы — различным крючкам, выступам и шероховатостям. Разнообразие сложных тел и их специфическая определенность обусловлена тремя моментами: многообразием форм атомов, участвующих в комбинации, порядком сцепления и положением, в котором они находятся в данной комбинации. Изменение хотя бы одного из трех моментов ведет к изменению вещь своего вида.

Само сцепление определенных атомов в известном порядке и положении означает возникновение («рождение» в обыденном понимании) той или иной вещи, а их разъединение воспринимается нефилософским сознанием как гибель. Рождения и смерти как возникновения из ничто и разрушения в ничто не существует; смерти нет, потому что нет рождения, и сцепляющиеся атомы не производят ничего нового, как не производят ничего нового случайно смешавшиеся между собой камушки, напоминающие своей связью животное или человека. Сложное образование — это только кажущаяся реальность, обладающая самостоятельностью лишь для мнения, по истине же только атомы являются носителями и выразителями бытия.

Космос как упорядоченная система связей разнообразных тел образуется случайно в процессе вечного движения. Случайность здесь не означает полного отсутствия причин, но подчеркивает лишь непровиденческий, нецелесообразный и незакономерный характер причинности. По мысли Демокрита, миры образуются тогда, когда вихри атомов всевозможных форм отделяются от бесконечно-

---

\* Идеей называл внешнюю форму атомов Демокрит (см.: *Лурье С. Я. Демокрит*, п. 198).

го (см. выше примеч. 1 к с. 149) и устремляются в великую пустоту \* (о причинах такого отделения от бесконечного атомисты, по общему мнению доксографов, ничего вразумительного не сказали). Атомы хаотично взаимодействовали между собой: одни — сцепляясь благодаря неровностям формы, а другие — отталкиваясь. В процессе взаимодействия атомы подчиняются одному лишь закону взаимного притяжения подобных (по виду) атомов друг к другу. Первыми образуются четыре традиционных стихии: земля, вода, воздух и огонь; все стихии состоят из атомов, а различие их качественных характеристик обусловлено специфической формой атомов. Сколько-нибудь определенно атомисты высказывались лишь об огне, предположив, что то, что мы воспринимаем как огонь на поверхности явлений, в сущности своей есть только результат взаимодействия очень маленьких, шарообразных атомов. Другие же стихии представляли собой смесь разнообразных по форме атомов, а качественное их различие обуславливалось главным образом величиной элементарных телец (скопление атомов значительной величины образовывало землю, атомы поменьше «рождали» воду, еще более мелкие и легкие — воздух \*\*).

В центре вихря медленно вращаются, а затем и вовсе останавливаются большие и тяжелые атомы, образующие в своем скоплении землю. Стягиваясь к центру и «уплотняясь», они выдавливают меньшие и более легкие атомы на периферию вихря, образуя воду. Атомы воды из своей среды выталкивают еще более легкие, которые образуют воздух, и т. д. \*\*\* Снаружи космос-вихрь окружен оболочкой, сплетенной из якоробразных атомов \*\*\*\*. Светила первоначально представляли собой влажные и грязеобразные соединения разнообразных атомов, которые, носясь в воздухе и высохнув, впоследствии воспламенялись от быстроты движения \*\*\*\*\*. Земля имеет форму барабана — круглая в поперечнике и вогнутая в середине 6\*. Каждый космос шарообразен 7\*, и таких космосов бесконечно много. Гибель определенного мира сопровождается переходом не в мировую первоматерию, которая заключает в себе потенциальную возможность стать миром, а в другой мир 8\*; разрушение одного мира есть одновременно создание мира иного. Иные миры могут отличаться от мира данного, но могут быть точной копией его, и та-

---

\* См.: Там же. С. 275, п. 289.

\*\* См.: Там же, п. 275 и сл.

\*\*\* См.: Там же, п. 376 и сл.

\*\*\*\* См.: Там же, п. 386.

\*\*\*\*\* См.: Там же, п. 393.

6\* См.: Там же, п. 405.

7\* См.: Там же, п. 385.

8\* См.: Там же, п. 44.



ких подобных миров может быть бесконечное множество. Поэтому в универсуме существует бесконечное множество Демокритов, абсолютно точно повторяющихся в разных мирах, но не могущих повториться в пределах одного мира \*. Миры гибнут от механического столкновения с другими мирами.

В вопросе о происхождении жизни Демокрит придерживался теории ее самозарождения и полагал, что живые существа, включая человека, возникают из влажной грязи под воздействием теплоты. Жизненность (одушевленность) обусловлена наличием в этих существах атомов определенной формы. Трактовка Демокритом природы души столь своеобразна и поучительна, что на ней следует остановиться подробнее.

Согласно общим представлениям, обусловленным обычным наблюдением за живыми существами, душа, если ее рассматривали в качестве начала жизни, обладала рядом специфических свойств, среди которых наиболее очевидной для внешней созерцательности являлась способность спонтанного, самопроизвольного движения, делающая ее источником движения связанного с ней тела. Сюда же следует отнести и свойство «вездеприсутствия» души в определенном теле, когда одна душа присутствует одновременно в различных точках одушевляемого тела, как бы пронизывая его, и, наконец, свойство теплоты, сопутствующее живому. С этими и некоторыми другими фактами наблюдения Демокрит должен был привести в соответствие свои принципы, что означало необходимость моделирования указанных свойств души с помощью формы атомов.

По мнению Демокрита, лучше всего описать «поведение» души по отношению к телу можно с помощью атомов, имеющих необычайно малые размеры и шарообразную форму. Шарообразность должна объяснить самодвижение такого атома и соответственно души, ибо из всех фигур шар самый неустойчивый и, следовательно, подвижный, поскольку касается плоскости только в одной точке \*\*. Кроме того, отсутствие углов и неровностей делает шарообразную форму вместе с микроскопическими размерами залогом способности атома беспрепятственно проникать через какие угодно тела (точнее, сцепления первотел) и помогает объяснить свойство вездеприсутствия души. Непрерывное и очень быстрое движение является источником теплоты. Таким образом, самостоятельной психической реальности не существует; то, что мы воспринимаем как душу, является результатом взаимодействия совершенно бездушных шарооб-

---

\* Трудно сказать, относится ли к иным мирам мир, который традиционно считается «потусторонним», и можно ли его рассматривать как появившийся в результате разложения мира «посюстороннего». Двусмысленность слов может допустить и такое толкование.

\*\* См.: Лурье С. Я. Демокрит, п. 443 а.

разных атомов с себе подобными и с атомами иных форм. Эти же шарообразные атомы составляют тело огня, так что душа, по мнению Демокрита, есть теплота (огонь), и в этом он был согласен со многими натурфилософами.

Эти атомы в большом количестве содержатся в воздухе и проникают в тело животного или человека в процессе дыхания. Попадая в тело живого существа и продолжая двигаться с большой скоростью, они толчками о внутренние органы приводят их в движение, которое «снаружи» воспринимается как самопроизвольные действия животного\*. Прекращение дыхания прерывает доступ новых порций шарообразных атомов внутрь тела, усиливающееся снаружи давление исторгает из последнего оставшиеся атомы «души», что и означает смерть. Однако смерти (неподвижности, отсутствия теплоты) в абсолютном смысле слова среди сложных тел не существует, поскольку в любой вещи найдется определенное количество шарообразных атомов, являющихся носителями в том числе и душевных свойств. Поэтому Демокрит считал, что все предметы обладают кое-какой душой, даже неживые, с обыденной точки зрения, тела, например камни. Ну а все одушевленные тела ощущают\*\* и мыслят, а ощущения составляют основу мышления. Душу Демокрит отождествлял с разумом\*\*\*, хотя собственно-разумную часть, сосредоточенную в области груди, он отличал от неразумной, разлитой по всему телу.

По мысли Демокрита, все чувственно воспринимаемое постигается на ощупь, а каждое из чувств является лишь особым видом осязания\*\*\*\*. Собственно осязание происходит при непосредственном воздействии самого предмета на органы чувств, а все остальные ощущения имеют место при воздействии на рецепторы особых образов, отделяющихся от предмета. Каждый предмет источает со своей поверхности мельчайшие частицы, которые находятся друг с другом в той самой связи, в какой они пребывали в самом предмете (без такого допущения атомисты не смогли бы объяснить ощущения и восприятия на расстоянии от источника — запах, в особенности зрение). Поэтому вся совокупность этих частиц имеет внешний вид самого предмета. Отделение этих образов (εἰδῶλων) происходит непрерывно, и излучаются они предметом во все стороны. Образы

---

\* Аристотель иронически сравнивает демокритовского человека с деревянной Афродитой Дедала, о чем сообщал комический поэт Филипп. Мастер Дедал сделал скульптуру богини с подвижными сочленениями в «суставах», внутри каждой конечности высверлил отверстие, предназначенное для пробегания по нему ртути. Последняя, проходя по всем канальцам, изменяла положение конечностей и приводила фигуру в движение.

\*\* См.: Лурье С. Я. Демокрит, п. 448.

\*\*\* См.: Там же, п. 452.

\*\*\*\* См.: Там же, п. 428.

могут быть очень долговечны и способны удаляться от источника излучения на значительные расстояния. С возрастанием последнего ясность этих образов ослабевает, однако они не исчезают совсем и продолжают наполнять собой пространство, так что в каждой точке последнего содержится бесчисленное множество образов от всевозможных предметов. Наиболее ясные из них мы воспринимаем в бодрствующем состоянии с помощью глаз, а те, которые утратили свою ясность, воздействуют на нас во время сна. Человек в любое время пронизывается этими невидимыми образами, но в бодрствующем состоянии не воспринимает их из-за того, что органы чувств испытывают в это время сильное воздействие со стороны ярких образов, и их восприятие подавляет восприятие образов слабых. Когда человек засыпает, он делается способным воспринимать невидимые глазом образы, которые и составляют содержание сновидения\*.

Но все это — пока что только описание механизмов, с помощью которых должна, по мысли Демокрита, осуществляться психическая жизнь. Самое сложное состояло в том, чтобы само содержание психической жизни поставить в зависимость от характеристик атомов. И нельзя сказать, что с этой задачей атомисты справились с успехом.

Содержание ощущений атомисты нашли возможным объяснить с помощью форм, порядка и положения атомов. К примеру, ощущение белого цвета возникает у нас, как уверяют атомисты, в результате падения света на поверхность, состоящую из довольно ровных и несколько плосковатых атомов, которые соединены между собой так, что они не отбрасывают друг на друга тени. Ощущение же черного цвета, наоборот, появляется в том случае, если луч света падает на поверхность, состоящую из неровных, шероховатых и т. п. атомов, каждый из которых отбрасывает тень на соседние атомы. Отсутствие тени в одном случае и ее наличие в другом воспринимается нами субъективно как белое и черное\*\*. Цвета как такового вне восприятия не существует.

Примерно так же обстоит дело и с описанием природы вкуса. Появление сладкого вкуса связано с попаданием на рецепторы атомов, имеющих шарообразную форму и не слишком мелкие размеры, благодаря чему атомы проникают всюду без насилия\*\*\*. Острый вкус определяется угловатой формой атомов, имеющих мелкие размеры, и т. п.\*\*\*\* Сами же по себе предметы не сладкие и не горькие... Все свойства предметов, кроме тяжести и той или иной степени проницаемости, чисто субъективного происхождения и суще-

---

\* См.: Лурье С. Я. Демокрит, п. 472.

\*\* См.: Там же, п. 481 и сл.

\*\*\* См.: Там же, п. 496.

\*\*\*\* См.: Там же.

ствуют только в воспринимающем существе: сладкое только считается таким, горькое только считается таким, теплое только считается таким, холодное только считается таким, цвет только считается таким, по истине же существуют лишь атомы и пустота \*. Одним из факторов, подтверждающих субъективную природу качественных характеристик, Демокрит считал относительность последних. Ведь не всем живым существам представляется одно и то же, но то, что одним сладко, другим горько, третьим кисло, а четвертым едко и т. д. \*\*

Субъективизация качеств вызвала нарекания со стороны оппонентов Демокрита, часто справедливые. Теофраст, например, увидел противоречие в том, что Демокрит подчеркивал субъективность качеств и одновременно настаивал на том, что эти качества определяются формой, весом, размером и т. п. характеристиками атомов, которые совсем не субъективны, а составляют сферу истины. И тут Демокрита не спасла бы оговорка о том, что «субъект»-то тоже состоит из атомов, а следовательно, и от особенности их формы зависит определенность качества. Ведь дело в том, что, по Демокриту, воспринимающей способностью обладают только шарообразные атомы (неясно, правда, как это возможно), а они у всех существ практически одинаковые. Поэтому Теофраст говорит и еще об одной нелепости — отвергать объективную природу качеств даже тогда, когда всем, воспринимающим одно и то же, оно представляется одинаковым \*\*\*. Впрочем, эти и другие аргументы, какими бы меткими и остроумными они ни казались, не достигают цели, поскольку акцентируют внимание на частностях и не выходят вполне за пределы принципов, всецело разделяемых античными мыслителями. Между тем Демокритово учение о душе с максимальной силой обнаруживает весьма слабую объяснительную способность не только атомистического принципа, но и общегреческой методологической аналитико-редукционистской установки, в соответствии с которой греки стремились душу — реальность внутреннюю, субъектную — представить как нечто внешнее, как только объект. Демокриту лучше других удалось высветить это слабое место в методологии потому, что выбранное им начало (атом) с максимальной силой концентрирует в себе чисто объективные характеристики: оно представляет собой объект в чистом виде, объект по преимуществу, абстракцию объекта, в нем нет ничего внутреннего, ничего субъективного.

Демокрит лучше иных философов понял, что душевные переживания существуют только в субъективном восприятии, или во мнении, если пользоваться его терминологией, и здесь нельзя не усмот-

---

\* См.: Там же, п. 55.

\*\* См.: Там же, п. 71.

\*\*\* См.: Там же.

реть его правоты и преимущества перед остальными. При этом Демокрит не мог допустить самостоятельного существования психеи (как она видится изнутри — в интроспекции, а не извне — при внешнем наблюдении) и стремился растворить ее в объектности, описав субъективные переживания на таком языке, который пригоден только для описания объекта; он пытается свести живое к безжизненному, душу к бездушному и показать психическую реальность совершенно несамостоятельной и не существующей по истине, как чистый феномен пространственного перемещения и механического столкновения безжизненных атомов. Жизни на самом деле нет, нет ощущений, чувств, нет любви и ненависти, есть только атомы и пустота. Нечто является нам живым, мыслящим, чувствующим только потому, что наша чувственность (зрение) слаба и не в силах проникнуть дальше поверхности явлений. Если бы мы располагали более тонкой чувственностью, то могли бы видеть (как полагали Эмпедокл с Анаксагором), что то, что являлось нам чем-то живым, на деле есть просто смешение и перемещение атомов.

Однако всякий раз при конкретной попытке синтезировать из примитивных форм вещества психические состояния обнаруживается принципиальная невыводимость последних, и потому видимость объяснения и доказательности в своих построениях Демокриту удается сохранить только благодаря тому, что он сознательно стремится не замечать ни к чему не сводимого своеобразия психики и молчаливо предпосылает своим рассуждениям то, что должно быть показано как результат этих самых рассуждений. Взять, к примеру, его описание процессов ощущения. В психической жизни центральным элементом (неделимым и ни к чему не сводимым, своего рода атомом) является субъект, т. е. тот, кто ощущает, для кого существуют сладкое, горькое, боль и т. п., — носитель психических состояний. В рамках атомистики такой центр психической жизни в качестве самостоятельного допущен быть не может, и он, конечно же, должен быть выведен как функция от атомов и пустоты. Но ничего похожего на такое понятие найти в построениях Левкиппа — Демокрита невозможно, и так и неясно из их учения, кто же может обладать способностью ощущать, переживать наслаждение и страдание. Шарообразный атом? Но он неделим, лишен внутренней структуры, ничего в себя не впускает, неспособен к изменениям, а потому безжизнен и не может воспринимать. Для него всякое отношение является внешним и безразличным. Вряд ли можно считать таковым субъектом и связь, в которой находятся замкнутые в себе атомы: она так же всецело внешняя и безжизненная, как и сами атомы, создающие такую связь. Кому же больно и для кого существуют сладкое, кислое?.. Ответить на этот вопрос в рамках атомистической концепции практически невозможно без грубых натяжек, и будь Демокрит более последовательным, он не смог бы

вообще говорить не только о субъекте, но и об ощущении без ощущающего, которое (ощущение) непонятно, кому принадлежит. Но «маленькая» непоследовательность, состоящая в молчаливом предпосылании своим рассуждениям того, что должно быть результатом этих рассуждений — ощущений, находимых в нашем внутреннем опыте в готовом виде, — позволяет Демокриту придать своим построениям черты правдоподобия и убедительности.

Такая ошибка делается им не единожды и «применяется» также при описании процесса образования разнообразных качеств из бескачественных атомов. И здесь иллюзия объяснения возникает оттого, что ключевое понятие берется как качественное, а не как состояние бескачественных атомов. В примере, описывающем природу белого и черного цветов, таким понятием является «свет». Без него объяснения не состоялось бы. Между тем сам «свет» фигурирует здесь как некое качество, как способность освещать, а должен был бы вначале сам получить объяснение, исходя из формы, порядка и положения плотных, не могущих рассеиваться и ничего из себя не излучающих атомов. Легко представить себе, что описать при таком допущении природу цвета становится практически невозможно.

Недостатков, подобных указанным, много, и все они имеют довольно серьезное значение, поскольку свидетельствуют о том, что Демокрит не смог преодолеть пропасти между миром истины и миром феноменов и не показал-таки механизма, последовательно (без скачков, без допущения возникновения из ничто) объясняющего порождение бескачественными атомами многообразия качественных состояний. Если такого перехода от мира истины к миру мнения нет, то человек волей-неволей оказывается прочно замкнут в последнем — в мире непосредственных мнимых переживаний: ведь атомы и пустота человеку непосредственно не даны. Всякое же суждение, притязающее выйти за пределы ощущений в область истины, справедливо может рассматриваться как сомнительное. Это обстоятельство не могло не оказать обратного, негативного влияния на атомизм, и прежде всего на теорию познания.

Учение о познании Левкиппа и Демокрита представляло собой проекцию атомистического принципа в область познавательных отношений, а поэтому все его достоинства и недостатки могут быть поняты только в связи с достоинствами и недостатками их физической доктрины. По мере обнаружения сложных моментов в физической части учения менялась и гносеология. По крайней мере, некоторые сделанные самими атомистами оценки и суждения, касающиеся природы и возможностей нашего познания, столь различны и несогласованны между собой, что их разумно отнести к разным этапам в эволюции взглядов Левкиппа и Демокрита и иначе как развитием осознания внутренних проблем самой атомистики определить нельзя.

Наши познавательные способности, а соответственно и пути познания, делились, по представлениям атомистов, на два вида — на познание с помощью ощущений и мышление. Познание через ощущения рассматривалось ими как путь «темный», или незаконнорожденный, вероятно, потому, что он ограничивал человека только сферой феноменов — реальности производной и субъективной. Мыслящее же познание в противоположность первому названо подлинным и законнорожденным потому, что лишь с его помощью можно было «заглянуть» по ту сторону ощущений и обозреть мир истины — первых начал. Он вступал в действие тогда, «когда нужно обращаться к более тонкому и недоступному чувственности»\*.

Критерием для истинного познания являлось понятие\*\*, т. е. определенные логические правила построения мысли, о которых нам, к сожалению, ничего не известно и которые Демокрит, возможно, наметил в своем произведении «Канон». Однако оказывается, что одного этого критерия недостаточно для постижения истины, ибо в противном случае атомисты мало чем отличались бы от элеатов, веривших, что познание истины гарантируется строгим следованием нормам чистого мышления. Левкипп и Демокрит полагали, что и ощущения, несмотря на свою «темноту», могут и должны способствовать постижению неявного и имеют для этого свой собственный критерий. Таковым считалось само явление, поскольку оно есть как бы окно в неявное и за его «спиной» стоит истина. Явление должно быть основой мышления и теоретических построений, и именно с явлениями надлежит согласовываться мышлению. Это не означает, что мышление не может выходить за пределы явлений; наоборот, мысль должна выходить из сферы мнения, но только с соблюдением того условия, чтобы предложенные мышлением первоэлементы были способны объяснить феномены в процессе их теоретической реконструкции. Поэтому-то каждая способность важна и каждая должна занимать свое место. А ниспровергателям ощущений в пользу мышления (видимо, элеатам) Демокрит адресовал в одной из своих книг любопытный монолог ощущений, обращенный к мысли, после того как последняя подвергла их унижению и критике: «Жалкая мысль! От нас ты взяла [все], на что ты опираешься, и нас же ниспроверяешь? Ниспроверяя нас, ты падаешь сама»\*\*\*. Эта обличительная речь ощущений вполне согласуется с первоначальной позицией Левкиппа, который пришел к допущению существования атомов, пытаясь согласовать апории элейцев именно с явлениями.

---

\* Секст Эмпирик. Сочинения. Т. I. С. 88, п. 139.

\*\* Термин *ἔννοια* может переводиться как «понятие», «мысль», «представление».

\*\*\* См.: Лурье С. Я. Демокрит. п. 79--80.

Несмотря на здравость заявленных здесь предложений о критериях, в атомистике было несколько подводных камней, угрожающих гносеологическому оптимизму Левкиппа и Демокрита. Атомисты стремились отличить мышление от ощущений и в функциях, и по целям (возможно, это ранняя их позиция), но рано или поздно должно было выясниться, что различаются между собой ум (орган мышления) и душа (орган ощущения) только в сфере феноменов, а на уровне истины они тождественны, ибо здесь нет ничего, кроме атомов и пустоты; мышление между тем не в меньшей степени, чем ощущение, должно рассматриваться как результат взаимодействия тех же самых шарообразных атомов. И со временем Демокриту все труднее становилось сопротивляться неизбежному выводу из своей физики, согласно которому ум и душа (мышление и ощущение) есть одно и то же. Об этом свидетельствуют многие \*, а Аристотель делает из такого отождествления вывод, что, по Демокриту, истина (предмет ума) и феномены (предмет ощущений) — одно и то же \*\*.

Отождествление души и ума в отношении их источника (шарообразные атомы) неизбежно вело к ограничению умственной деятельности сферой феноменов, и «выходение» за ее пределы сводилось на деле к декларированию, что-де существуют атомы и пустота и что из них образуются все вещи. Такое декларирование опрометчиво было бы рассматривать как постижение истины, ибо последнее требует установления в каждом конкретном случае конкретных причин того или иного феномена (это и есть соответствие теоретических положений явлениям). А между тем такое установление было, мягко выражаясь, затруднено и невозможностью перехода от бескачественных атомов к качественным ощущениям, и множественностью возможных причин, а следовательно, и множественностью функциональных значений связи между атомами и явлениями (атомы бесконечно многообразны, и неизвестно, какими их параметрами задается то или иное конкретное ощущение). Такое бессилие ума проникнуть в мир истины если и не должно было с необходимостью привести к отождествлению истины и феноменов, как об этом говорит Аристотель, то по крайней мере способствовало появлению у Демокрита некоторых сомнений в способности человека знать истину. Поэтому-то и говорит Демокрит, что ничего мы отчетливо не знаем, каково оно по истине: истина лежит в пучине (в бездонном колодце) \*\*\*. Бездну же исчерпать невозможно.

---

\* См.: Там же, п. 67–74.

\*\* До сих пор остается неясным (и вряд ли это может быть когда-либо разрешено окончательно), полагал ли Демокрит, что явления заключают в себе нечто подлинное (в том смысле, что за явлениями, по ту их сторону находится истинное), или же он отождествлял явление и истинное, как подчеркивает Аристотель.

\*\*\* См.: Лурье С. Я. Демокрит, п. 51.



На неоднозначность связей между явлениями и истиной указывала и смущающая Демокрита относительность наших ощущений, когда один и тот же предмет представляется по-разному различным существам (и даже одному и тому же в разное время) и, наоборот, когда разные предметы вызывают одинаковые ощущения. Не будучи в состоянии в каждом конкретном случае установить зависимость между ощущениями и параметрами атомов, Демокрит заключал, что либо ни одно ощущение не соответствует истине, либо связь их нам не ясна \*. Мы не знаем, какой по истине является каждая вещь, но не знаем также, какой она не является \*\*. Ничего непреложного мы не воспринимаем, но лишь нечто изменяющееся в зависимости от того, как организовано наше тело, и от того, что к нему притекает в виде образов \*\*\*.

В контексте этих сомнений вполне понятным выглядит утверждение (приписываемое, впрочем, прежде всего Сократу): «Я одно лишь знаю, что я ничего не знаю» \*\*\*\*. Даже если это утверждение приписывается Демокриту по ошибке \*\*\*\*\*, все же дух Демокритова мироощущения им передан достаточно точно. Вероятно, элементы легкого скептицизма не были чем-то неожиданным в рамках атомизма и усиливались по мере продумывания его основных принципов; а один из последователей Демокрита — небезызвестный Метродор — сформулирует одно из центральных положений своей доктрины так: «Никто из нас ничего не знает, не знаем мы даже и того, знаем ли мы о чем-нибудь или не знаем» 6\*. Да и преемственность философов показывает, что скептики прежде всего были последователями Демокрита.

В этических поучениях Демокрита несогласованность между истиной и феноменами видна в гораздо большей степени, чем в любой другой части доктрины. В них он обсуждает то, что с позиции его понимания истины невозможно даже помыслить — удовольствия и неудовольствия, желания, — и даже предполагает, как сообщает Климент, существование цели 7\*. Эти активные душевные состояния объяснить с позиции атомистической теории еще сложнее, чем «пассивные» восприятия и ощущения. Поэтому влияние атомистических принципов здесь почти незаметно, а все рассуждения и наставления направлены на сферу мнения, в которой только и коренятся все смыслы и резоны практической деятельности. Это вполне

---

\* См.: Лурье С. Я. Демокрит, п. 52.

\*\* См.: Там же, п. 55.

\*\*\* См.: Там же.

\*\*\*\* См.: Там же, п. 63.

\*\*\*\*\* Дильс рассматривает приписывание данного изречения Демокриту как фальсификацию, что совсем не обязательно.

6\* См.: Лурье С. Я. Демокрит, п. 63.

7\* См.: Там же, п. 734.

понятно, потому что для Демокрита, не допускавшего, вероятнее всего, бессмертия индивидуальной души, любое практическое действие или состояние имеет смысл только в рамках земной (конечной) жизни\*.

Основной целью практической деятельности является, по Демокриту, счастье, или благое состояние души, описанию которого были посвящены специальные произведения — «Благосостояние» и «О цели». Это такое состояние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не волнуемая никакими страстями, переживаниями, суевериями и страхами. Поэтому иногда он называл его бесстрашием и невозмутимостью (по Нафсифану).

Невозмутимость (счастье) не означает, в интерпретации Демокрита, полного равнодушия ко всему, а окрашено в цвета вполне нормальной жизни\*\*. Оно сопровождается беззаботностью (т. е. отсутствием чрезмерной погони за богатством, роскошью и т. п. суетными целями) и чувством радости, поэтому содержание невозмутимости составляет умеренная, спокойная радость. Она генетически связана с удовольствием. Удовольствие возникает от того, что родственно нашей душе, а неудовольствие — от неродственного. При осуществлении выбора тех или иных действий нужно стремиться к родственному, а чуждого избегать. Лучше всего для человека — жить, испытав как можно больше радости и как можно меньше

---

\* Бессмертие души Демокрит, видимо, отрицал: это и логично вытекает из его принципов, и подтверждается некоторыми свидетельствами. Однако нет ничего невозможного в том, чтобы он признавал некоторое посмертное ее существование. Он вполне мог для этой цели в качестве теоретического обоснования использовать учение о тончайших истечениях от каждой вещи, в том числе и от человека и от его шарообразных атомов. По крайней мере, интерес к этой теме у него был, и он даже написал книгу под названием «О том, что в царстве Аида». В ней Демокрит, по сообщению Прокла, собрал рассказы о тех, которых считали умершими и которые затем ожили (Лурье С. Я. Демокрит, п. 585); вероятно также, что здесь он описывал и субъективные переживания (если таковые были) тех людей, которые находились в подобных состояниях, и, возможно, стремился объяснить саму возможность такого оживления с естественно-причинной точки зрения.

\*\* Безмятежность как идеал вполне соответствовала бы чувственной неподвижности атома, его «безмятежности» и «бесстрашию». Однако сходство это внешнее, и вряд ли Демокрит пытался найти или установить соответствие практической деятельности содержанию истины. Слишком велика разница между истиной и тем, что он описывает как цель и средства счастливой жизни. Если бы Демокрит был последователен в проведении принципов атомизма в практической деятельности и постарался привести последнее в соответствие с первым, то получилось бы примерно то, о чем говорил Диоген из Эноады: «Если руководствоваться твоим учением, Демокрит, то не только что найти истину, но и жить станет невозможным, так как мы не будем уже остерегаться ни огня, ни ножа, ни...» (Лурье С. Я. Демокрит, п. 61). Такая безмятежность была бы действительной безмятежностью в атомистическом духе.

огорчений. Мудрец все же не должен устремляться к любому удовольствию, ибо ведь ни для кого не секрет, что иные мимолетные удовольствия оборачиваются для нас длительными страданиями.

Источник зла, а следовательно, страдания Демокрит усматривал не в теле, а в душе\*. Тело, по его представлениям, стремится к небольшому и легкодостижимому, и если душа будет довольствоваться радостями тела, то она будет счастлива. Душа же стремится к большому и труднодостижимому, что к тому же ничуть не полезно, а влечет за собой различные опасности: то, чего требует тело, это всем доступно без мук и огорчений: «Богатство, соответствующее природе, состоит из хлеба, воды и одежды для тела»\*\*. Излишества же и безмерности свойственны желаниям души; того, говорил Демокрит, что вызывает муки, огорчения и печалит нашу жизнь, — этого тело не желает, а желает этого дурно отточенный разум\*\*\*. Поэтому-то и полагал Демокрит, что людям следует большее значение придавать надлежащему состоянию души, чем тела. Ибо совершенная душа выправляет дурные стороны тела, телесная же сила без разума ни в чем не может усовершенствовать душу\*\*\*\*.

Среди средств, могущих воспитать душу, Демокрит называл старый тезис, составляющий норму древнегреческого сознания: «Ничего сверх меры». Душевные желания удовольствия не должны быть беспредельными и неразборчивыми; их следует подчинять разумной мере и дифференцировать в соответствии с достоинствами их источников; и здесь Демокрит отдавал предпочтение удовольствиям душевным, а не телесным, сами же душевные стремления должны быть направлены не ко всякой радости, а только к той, которая связана с прекрасным и непреходящим.

Должна быть ограничена также активная деятельность. Демокрит полагал, что для достижения спокойствия не следует брать на себя в своей деятельности ничего сверх своих сил и природных способностей\*\*\*\*\*, избегать излишка и недостатка<sup>6\*</sup> и отказаться от докучных частных и общественных дел.

Для удовлетворения умеренными радостями нужно внушать себе мысли о пользе и красоте меры и гармонии, а в случае любой неудачи подбадривать и успокаивать себя тем, что все в равной мере неприятно и тягостно<sup>7\*</sup>.

И еще один пункт рассуждений Демокрита следует рассмотреть. Речь идет о его отношении к религиозным верованиям и представ-

---

\* См.: Лурье С. Я. Демокрит, п. 776.

\*\* См.: Там же, п. 750 а.

\*\*\* См.: Там же, п. 750.

\*\*\*\* См.: Там же, п. 784.

\*\*\*\*\* См.: Там же, п. 737.

<sup>6\*</sup> См.: Там же, п. 739.

<sup>7\*</sup> См.: Там же, п. 771.

лениям о богах. Атомистический принцип в том виде, как он сформулирован Демокритом, разумеется, исключает всякое самостоятельное существование бессмертных демонических (божественных) существ; по истине существуют только атомы и пустота, и только они обладают, собственно, божественными характеристиками. Это вовсе не означает, однако, что Демокрит совсем отрицал наличие божеств; наоборот, эта область феноменального мира у него сомнений не вызывала. Как свидетельствует о позиции Демокрита Симпликий, больше имеется скрытых от нас живых существ, чем известных нам: одни из них смертные, другие относятся к числу божественных\*. Предметом размышлений Демокрита была религиозная картина мира с ее сверхъестественными существами и традиционная религиозная практика с ее сверхъестественными способами общения людей и демонов. Он хотел понять, как возможно существование того и другого, т. е. из чего состоят демоны и как мы можем их видеть.

Уважение к демонической реальности Демокрит получил еще в ранней юности от своих первых учителей — магов. А укрепляло его в этой уверенности на протяжении всей жизни и свидетельствовало о реальности невидимого мира наличие странных, необычных и неожиданных явлений; к их числу следует относить прорицания, телепатию, наведение порчи и т. п., объяснением которых, как показывают свидетельства, Демокрит был очень увлечен.

Чаще всего интерпретацию Демокритом природы богов и сверхъестественных явлений доксографы связывают с его теорией истечения образов. Согласно этим свидетельствам, Демокрит утверждал, что в воздухе носятся разнообразнейшие образы, могущие влиять зловеще и благотворно на судьбу человека. Эти образы могут быть необычайно велики и чудесны (чудовищны, странны), они мало подвержены разрушениям, но все же подвержены. Такие образы могут быть иногда видимы некоторыми людьми, могут предсказывать людям будущее и говорить с ними. По мысли Демокрита, именно из восприятия этих образов люди в древности и заключили, что существуют демоны, тогда как в действительности, кроме этих образов, не существует никаких других демонов, тем более имеющих нетленную природу\*\*. Из этих весьма общих и отрывочных сведений нельзя понять, от каких предметов отделяются такие странные образы: от людей ли (что, видимо, вполне возможно) или от тех скрытых от нас живых существ (можно допустить, что речь идет о персонажах греческого или египетского пантеонов богов), о которых упоминает Симпликий (см. выше). Если же в том числе и от других, то что представляют собой те существа, не будучи истекающими образами? На самостоятельный, не образный характер ис-

---

\* См.: Там же, п. 572.

\*\* См.: Там же, п. 472 а.

точников образов у Демокрита указывал и Цицерон\*. Впрочем, многие отмечали некоторую непоследовательность Демокрита в определении природы демонов. Тот же Цицерон указывал, что Демокрит таковой считал то образы, то некую природу, которая изливает эти образы, то нашу мысль, то отождествлял демонов с атомами нашей души\*\*.

Если вернуться к образам, то с ними дело обстоит примерно так. Они находятся везде, исходя от вещей, одежды и от растений, но более всего от животных вследствие их энергичного движения и теплоты. В каждом таком образе запечатлевается при этом не только сходство с телом своего источника, но также и особенности душевных движений и мыслей, характера и переживаний его источника. Любой образ живого существа является, таким образом, самым настоящим живым существом со своей душой (истекающими от первоисточника шарообразными атомами) и желаниями. Образы передвигаются по воздуху, и чем меньше препятствий на их пути, тем больше времени они могут существовать. Приближаясь к человеку (или животному), они проникают через поры вглубь тела и делаются доступными для внутреннего восприятия.

Демокрит говорит о двух формах улавливания человеком образов. Во-первых, во сне (о чем выше уже было сказано), а во-вторых, в состоянии экстаза. Последнее состояние характеризуется тем, что собственные движения души прекращаются, и тогда человек лучше воспринимает тонкую внешнюю информацию. На основании этих усмотрений и можно предвидеть будущие события относительно данных вещей\*\*\*.

Образы могут испускаться и целенаправленно. Недоброжелатели испускают образы, отнюдь не лишённые ни чувства, ни силы, сообщая им свои настроения, характер мыслей и наполняя их своей злой ворожкой. Такие образы, внедряясь в заколдовываемых, оставаясь и живя с ними, возмущают и портят их тело и разум (случаи беснования и сглаза). Сам Демокрит очень боялся случайной встречи с такими образами и молился, чтобы они не касались его тела.

---

\* См.: Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. О природе богов, I, 12, 29.

\*\* См.: Там же, 43, 120.

\*\*\* Для «улавливания» образов необходимым условием является умственная пассивность. Она достигается либо сном и экстазом, либо существует в человеке благодаря неразвитости его ума. Поэтому-то мудрецы (философы) и не обладают даром предвидения, ибо ум их находится в постоянном движении и подавляет слабые образы.

# АНАКСАГОР

Анаксагор из Клазомен (около 500—428 гг. до Р. Х.) происходил из весьма знатной семьи. Философствовать он начал в довольно раннем возрасте, когда ему было около двадцати лет, и в это же время обнаружил полное пренебрежение к ценностям активной мирской жизни. Ему причиталось большое наследственное имение, но он мало заботился о его сохранении, чем и заслужил упрек со стороны родственников. «Ну так позаботьтесь вы», — сказал он своей родне и уступил имение ей, а сам удалился от дел и предался умозрению. Это занятие он ценил столь высоко, что в умозрении усматривал цель человеческой жизни и на вопрос, чего ради он родился на свет, ответил: «Ради созерцания Солнца, Луны и неба».

Традиция утверждает, что Анаксагор был последователем милетской школы и учился непосредственно у Анаксимена (что маловероятно; можно предположить, что он учился у кого-то из его учеников и воспринял некоторые основные идеи Анаксимена). Покинув Милет, Анаксагор перебрался, как сообщает Псевдо-Гален, в Афины, став первым афинским философом. Нравы в Афинах были весьма строги, и к инакомыслию, каковым представлялась философия, относились с большим подозрением. По свидетельству Плутарха, и при жизни Анаксагора и после его смерти учение его сохранялось в тайне; оно распространялось среди узкого круга лиц с известной осторожностью и конфиденциальностью\*. Среди друзей и учеников Анаксагора были весьма известные личности — Перикл, Еврипид, будущий учитель Сократа — Архелай. Вряд ли жизнь Анаксагора в Афинах была спокойной (по крайней мере на склоне лет), и вряд ли он стоял в стороне от политики, будучи другом и учителем выдающегося политического деятеля — Перикла. Под конец жизни он стал жертвой политических интриг и был выбран в качестве плацдарма для атаки на партию Перикла. Анаксагор был обвинен в нечестии неким Клеоном (по другим сведениям, Фукидидом, политическим противником Перикла), и процесс должен был косвенно ударить по Периклу. Анаксагора поместили в тюрьму до судебного разбирательства, но он не терял присутствия духа и чертил квадратуру круга\*\*.

Судьба Анаксагора после суда описывалась по-разному. Сотион говорил, что в его защиту выступил Перикл и смягчил сердца судей,

---

\* См.: Фрагменты... С. 510, п. 1.

\*\* См.: Там же. С. 514, п. 38.

благодаря чему Анаксагор был приговорен всего лишь к штрафу в 5 талантов и изгнанию из Афин. Сатир в «Жизнеописаниях» рассказывал о заочном приговоре к смертной казни, а Гермипп говорил о снисхождении суда к старости и немощи Анаксагора и о его освобождении; сам Анаксагор якобы не вынес глумления и покончил с собой. Иные говорят, что ему удалось уехать в Лампсак, где он спокойно умер.

Анаксимен для Анаксагора не являлся единственным источником вдохновения: Анаксагор был в курсе основных проблем греческой философии современного ему периода, в его теоретических построениях можно угадать отголоски элейской проблематики и следы полемики с Зеноном, Эмпедоклом и, возможно, с Левкиппом.

Анаксагор был занят тем же, чем и Эмпедокл, — объединением мнения и истины; он стремился представить мир как единый, вечный и неизменный и распространить характеристики Парменидова бытия (за исключением некоторых: множественности, движения и качественности) не только на мир в целом, но и на конкретные вещи. При этом он намеревался избежать тех нелепостей элейцев, которые Аристотель приравнивал к сумасшествию. На деле это означало устранение двойственности мнения и истины (разумеется, в пользу истины) и демонстрацию мнимости мнения.

В процессе совмещения логических и чувственно воспринимаемых характеристик (прежние знание и мнение) самой сложной и неудобной показала себя проблема «рождения — гибели», а потому она и выдвигается на передний план и превращается в своего рода главный критерий успешности предпринимаемых действий. Рождение и смерть надлежало описать, используя логически строгое мышление, без допущения несущего, которое нарушило бы, с точки зрения древнегреческого сознания, правильные условия мыслимости предмета.

Как и Эмпедокл, Анаксагор был уверен в том, что несущего нет и что из него ничего не может возникнуть. Однако ни у атомистов, ни у Эмпедокла проведение этого тезиса нельзя назвать последовательным. Эмпедокл, на которого ориентировался Анаксагор, все же допустил возникновение из не-сущего при описании преобразования бескачественного Сфайроса в четыре качественные стихии и этих стихий — в многообразии чувственно воспринимаемых предметов, о чем говорилось выше.

Вряд ли такая деталь могла ускользнуть от внимания Анаксагора, и, возможно, это противоречие он имел в виду, когда писал: «Каким образом из не-волоса может возникнуть волос, и из не-плоти — плоть?»\* Заметна также и причина, приведшая Эмпедокла к противоречиям: последние должны были возникать с необходимостью,

---

\* См.: Фрагменты... С. 533, п. 10.

если пытаться выводить неограниченное множество чувственно воспринимаемых характеристик из ограниченного числа стихий и при этом строго соблюдать требование логического закона тождества. Здесь без допущения возникновения сущего из не-сущего не обойтись, а в результате цель окажется не достигнутой. Для того чтобы избежать указанных трудностей, требовалось увеличить количество начал и сделать его равным количеству чувственно воспринимаемых качеств.

Анаксагор допустил, что элементом, т. е. простейшей, не разложимой ни на что другое реальностью, из которой состоит мир, является любая чувственно воспринимаемая определенность видимого мира: не только, точнее, не столько традиционные стихии — земля, вода, огонь и воздух (эфир), а все то, что мы находим в чувственном опыте помимо этих стихий, — древесина, серебро, мясо, хлеб и т. д. \* Этим элементам существует бесконечное множество видов, ровно столько, сколько качественно определенных состояний может доставить нам наше чувственное восприятие.

Средоточиями этих качеств являются так называемые «семена вещей», само название которых указывает на их функцию — быть источником рождения. С легкой руки Аристотеля эти «семена» получили другое, утвердившееся за ними название — «гомеомерия», что означает «подобочастное». «Семена» представляют собой частички разной величины, неотделимые от той или иной качественной определенности, — кусочки различных металлов, кусочки мяса, кости, хлеба и прочего. Простейшей (т. е. несоставленной и неразложимой), вечной и неизменной реальностью Анаксагор считал само качество, к примеру «быть деревом» или «быть серебром», а каждая из гомеомерий виделась ему сложной, делимой, возникающей и исчезающей; каждая из них состояла из бесконечного числа подобных ей же по качеству частичек, какой бы незначительной величины она сама ни была. В этом месте своей доктрины Анаксагор полемизирует как с Левкиппом, отрицая неделимые величины, так и с Зеноном, грозившим беспредельной делимостью уничтожить само сущее. В явном противоречии с последним Анаксагор полагал, что бесконечная делимость совсем не ведет к не-сущему и что всегда останется нечто, что само, в свою очередь, может быть делимо до бесконечности. Таковы гомеомерии. Они могут быть бесконечны по своей малости, и при этом среди них не будет мельчайшей, но всегда найдется более мелкая; поэтому-то каждая из них является и боль-

---

\* Интерпретации стихий у Анаксагора и Эмпедокла отличаются друг от друга прямо противоположным образом. У Эмпедокла земля, огонь, вода и воздух (эфир) являются исходными, ни на что не разложимыми элементами, а у Анаксагора они представляют собой лишь производные и несамостоятельные смеси элементов: мяса, дерева, кости и проч.



шой и малой одновременно. К этому следует добавить, что «семена» не имеют в себе источника движения и умопостигаемы в силу своей малости. Иначе говоря, они суть тела, составленные из бесконечного количества более мелких тел такого же качества.

Этим дело, однако, не ограничивается. По мысли Анаксагора, в гомеомерии одного какого-либо качества содержится, кроме однородных гомеомерий, еще и бесконечное множество семян других качеств. В каждой гомеомерии содержатся все качества всего мира, «все содержится во всем». В гомеомерии дерева, например, содержатся частички различных металлов, камней, мяса, костей и т. п., поэтому каждая гомеомерия бесконечно бесконечна\*.

Встает вопрос: если в каждой частичке определенного качества сосредоточено бесчисленное множество частиц других качеств, бесконечных по виду, то как же данная частичка сохраняет свое качество и не «обезличивается», не растворяется в этом безбрежном разнообразии? Этого не происходит, и гомеомерия сохраняет свое качество благодаря количественному преобладанию в ней частичек, подобных ей же по качеству (виду). К примеру, в куске дерева присутствует бесчисленное множество частичек других качеств, но все же преобладают частички дерева, что и придает данному телу вид древесины.

Различие между феноменами и тем, что их обуславливает, Анаксагор склонен был усматривать в субъективной сфере (это было свойственно в той или иной степени всем, и в особенности младшим физикам). Явление, по Анаксагору, есть видимое обнаружение невидимого\*\*. «Невидимое» же невидимо не само по себе, не в принципе, не потому, что оно бестелесно, но лишь из-за грубости наших ощущений, неспособных воспринять тонкое. «Из-за их слабости, — говорил Анаксагор, — мы неспособны различать истину»\*\*\*. Только благодаря слабости ощущений мы видим лишь количественно преобладающее, видим золото как золото, хлеб как хлеб, а кость как кость. Если бы наше зрение было более пронизательным, то мы бы заметили, что в чистом виде ничего не существует, что нет ни чисто черного, ни чисто белого, но белое содержит частички черного, а черное — частички белого. Мы бы заметили, что все присутствует во всем.

Для чего нужны были Анаксагору эти сложные построения и какой цели с их помощью он надеялся достигнуть? Только одного — непротиворечивого (без допущения не-сущего) описания процесса возникновения, рождения и смерти. Наш обычный (на уровне мнения) опыт свидетельствует о том, что рождение необходимо связано

---

\* См.: Фрагменты... С. 533, п. 8.

\*\* См.: Там же. С. 535, п. 21 а.

\*\*\* См.: Там же. С. 534, п. 21.

с небытием: животное вырастает из семени, в котором ничего похожего на само это животное нет, нет и частей животного – волос, кожи, костей и проч. Мы питаемся, к примеру, растительной пищей, а тело наше увеличивается мышечной массой, растут кости, объем крови. Дерево втягивает корнями воду, в которой не видно ни коры, ни древесины, и увеличивает, питаясь водой, и кору и древесину... Как же объяснить рождение, рост и увеличение? Ведь мяса и костей нет в растительной пище, а коры и древесины не видно в воде, а потому и кажется (является) нам, что и в человеке и в дереве все это появляется как бы из не-сущего.

Анаксагор, однако, убежден в том, что не-сущего нет и из него, естественно, ничего возникнуть не может, а если так, то и возникать может только то, что уже существует\*. Этому требованию возникновения сущего из сущего же и удовлетворяет идея гомеомерии. В каждой гомеомерии содержится все, как во Вселенной\*\*, причем не в потенциальном, а в актуальном, лишь очень малом состоянии. Из любой гомеомерии может выделиться любая другая («из всего – все») и соединиться с себе подобными, и вместе они образуют некоторую величину, которая может стать уже и объектом наблюдения. Грубая же наша чувственность выделения и соединения подобных частиц не видела из-за их мелких размеров, а вот результат их соединения, уже доступный восприятию, зафиксировала. От этого-то и возникает в нашем сознании иллюзия возникновения из ничто.

Когда человек ест хлеб, то содержащиеся в гомеомерии хлеба частицы мяса, костей, жил, крови и т. п. отделяются от хлеба и, подчиняясь принципу «подобное притягивается к подобному», устремляются к костям, крови и жилам человека. Так и происходит, с точки зрения Анаксагора, рост человеческого тела. Но так же растет и дерево, которое из воды «вытягивает» древесину, кору, ткань листьев, имеющиеся уже в микроскопическом виде в воде. Нет «рождения» и «гибели» – говорит Анаксагор, – а есть только «соединение» и «разъединение» частиц. Рождение и смерть не связаны с качественными изменениями, а являются в своей основе процессами чисто количественными. Да и эти чисто количественные изменения не привели бы к порождению феноменов (рождение и гибель), если бы чувственность наша была более тонкой и восприимчивой.

Сами по себе «семена» рассматриваются Анаксагором как неподвижные и являются только материальными причинами видимого

---

\* См.: Фрагменты... С. 520. п. 52. Именно данная установка – возникать может лишь то, что уже существует, – «управляла» мышлением практически всех младших физиков.

\*\* Этого допущения требовал, как говорил Анаксагор, зрительный опыт, ибо он показывал: что угодно возникает из чего угодно (см.: *Аристотель*. Физика. Т. 4. 203 а 22).

мира. Действующей причиной он считал Ум (Нус). Последний выступает как причина познания и одновременно действия; благодаря этим свойствам он является созидателем космоса. Как познающая способность Ум знает, что такое добро и красота (в этом состоит его природа), в состоянии отличить их от противоположных моментов — зла, безобразия и лжи. Как причина движения, он обладает самопроизвольностью и является источником активности. Ум действует не как попало, не беспорядочно; обе его способности связаны неразрывно, и поэтому его активность всегда направлена на хорошее и прекрасное.

Ум не смешан с гомемериями, но пронизывает их, не может быть объектом со стороны чего-то иного, недоступен для страдания; он ничем не ограничен и обладает величайшим могуществом. А кроме того, Ум бесконечен, неподвижен, однороден и не имеет частей; его Анаксагор рассматривал как единственную причину всего прекрасного и правильного, а то, что безобразно и неправильно, происходит как бы само собой, стихийно и случайно.

По мысли Анаксагора, ум присущ всем животным, отличен от души, но может находиться прежде всего там, где есть душа. Ум везде один и тот же, и в нас находится и управляет нашим телом (гомемерией) тот же самый Ум, который создал космос и управляет им. «Наш ум есть бог», — свидетельствует Ямвлих о позиции Анаксагора\*.

В результате взаимодействия этих двух начал — гомемерий и Ума — образуется космос. Как почти все физики, Анаксагор принимает два цикла существования вещественной реальности — фазы господства единства и фазы господства множественности. В отличие от Эмпедокла и некоторых других физиков, допускавших периодичность существования единства и множества (возникновения космоса и его гибели), Анаксагор учил об однократности такого превращения. Исходной точкой образования космоса является первичная смесь, напоминающая безграничное атомистов и Сфайрос Эмпедокла. Это такое состояние «семян», когда «все вещи были вперемешку», а отношение между семенами различного качества было таково, что ни одно из них не преобладало количественно над другими и сама смесь являлась однородной и бескачественной. Ничто в этой смеси не было ясно различимым вследствие своей малости\*\*. Эта смесь в таком неподвижном и бескачественном состоянии просуществовала бесконечное время; она имела вид аэра (туман, мрак, воздух низший) и эфира [верхний, светлый и чистый воздух; огонь, по свидетельству Аристотеля («О небе», 302 а 30...)] как самых массо-

---

\* См.: Фрагменты... С. 519, п. 48.

\*\* См.: Там же.

видных телесных образований во Вселенной\*. В этой первичной смеси нет пустоты и все наполнено семенами, но они столь мелки, что совершенно незаметны, и хотя они заполняют собою все, смесь тем не менее прозрачна и выглядит разреженной (такую смесь мы называем воздухом).

Вечный покой первичной смеси был нарушен Умом, который сам до этого момента «дремал», но вдруг внезапно «проснулся» и привел в движение смесь, а движение внесло в нее различие. Суть этого движения состояла в упорядочении гомеомерий по качественно-видовому признаку на основе признаков добра и законов красоты. Механизм упорядочения определялся формулой: подобное притягивается к подобному.

Процесс упорядочения происходит постепенно и длиться будет неограниченное время. Началось движение с малого, как свидетельствует Симпликий, теперь оно расширилось, а в будущем расширится еще больше\*\*, охватывая все новые и новые области. Образование стихий, в которых присутствует бесчисленное множество гомеомерий, идет тем же порядком, какой наблюдался и у ранних физиков: «...из облаков выделяется вода, из воды же земля, из земли же сгущаются камни от [действия] холода»\*\*\*. Концентрация в центре космоса неподвижных, неповоротливых, холодных и темных масс приводит к возникновению плоской по форме Земли, которая парит в воздухе, поддерживающем ее. Из находящейся в земле влаги образуются моря. Небесные светила представляют собой каменные глыбы, оторвавшиеся от Земли вихрем эфира и раскалившиеся от интенсивного движения.

Что касается Анаксагорова учения о душе и ее посмертной судьбе, то приходится с сожалением констатировать, что имеющихся фрагментов и свидетельств недостаточно для того, чтобы изложить эту проблему достаточно ясно и развернуто.

Философские построения Анаксагора как нельзя близко подошли к решению задачи, оставленной в наследство элейской школой и состоящей в том, чтобы устранить двойственность воззрений на один и тот же космос. Задача сложна была тем, что содержание мнения, явно включающее в себя несущее, должно быть представлено исключительно как сущее. Анаксагор не допустил не-сущее, не допустил возникновения чего-то из не-сущего и традиционно уже

---

\* См.: Там же. Если отвлечься от содержательных характеристик гомеомерий и обратить внимание только на форму их существования (единство и множество), то первичная смесь, или воздух, вполне может выступить в роли первоначала. В этом случае рассуждения Анаксагора и в самом деле становятся похожими на учение Анаксимена.

\*\* См.: Фрагменты... С. 533, п. 12.

\*\*\* См.: Там же. С. 534, п. 16.

полагал, что рождения и смерти не существует, а есть лишь смешение и разъединение частиц; любое чувственно воспринимаемое качество он выводил из однородного, а не из разнородного, как Эмпедокл: плоть выводил из плоти, кость из кости, кровь из крови... Это и позволило ему реализовать общепрограммный принцип: «возникает только то, что существует».

Одновременно с реализацией этого принципа (хотя и не вполне совершенной) происходит упразднение различия между феноменами и истиной, точнее, растворение самого феноменального уровня как самостоятельного и сведение его природы к чему-то чисто количественному и субъективному. (Субъективное здесь сводится к количественным отношениям и не является замкнутым и самостоятельным.) Как наше восприятие теми же самыми органами чувств тех же самых предметов изменяется (и, возможно, искажается) в зависимости от изменения расстояния, так бесконечно большое «расстояние» от нас до мельчайших гомеомерий искажает их восприятие нами; то, что на деле дискретно, видится нам непрерывным, а то, что есть лишь перемещение, неправильно воспринимается нами как рождение из не-сущего и гибель в точном смысле слова. Если бы не «расстояние», ничего в сущем не меняющее, или если бы мы обладали способностью изменять «фокус» восприятия в зависимости от расстояния, то явления вообще не существовали бы. Их и на самом деле нет, есть только одна истина, и Анаксагор не говорит уже, как Парменид, о мнении и истине, но ведет речь только об одной истине. Феномен — это обусловленная «расстоянием», т. е. «близорукостью» нашей чувственности, неправильность восприятия взаимоотношений гомеомерий; разница же между тем, что мы видим, и тем, что есть на самом деле, только количественная, а не принципиальная; «по ту сторону» явлений нет ничего, чего не было бы в явлении, там то же самое: сущностью плоти является плоть, сущностью кости — кость и т. д.

Итак, программа всей постэлейской физики в общих чертах реализована: мир один и знание о нем тоже одно; рождения и смерти нет; мнение несамостоятельно, а истина включает в себя то, что прежде (у элеатов) составляло содержание мнения. Можно предположить (хотя прямых указаний нет), что этот результат мог иметь определенные негативные следствия для познания. Сведение различия явления и истины к только количественному могло способствовать сокращению стимулов к познанию почти так же, как и в атомизме. Стимулы исчезают и в случае непреодолимого различия между явлением и истиной, и в случае, если между ними никакого существенного различия нет. У Анаксагора любое объяснение явления превращается в тавтологию (ибо явления нет), отчего и само объяснение исчезает, становясь чем-то излишним. На вопрос: что является истиной плоти, крови, кости и т. п., мы всегда будем полу-

чать один и тот же унылый ответ: плоть, кровь, кость и т. п., только очень мелких размеров. Здесь мнение практически ничем не отличается от истины, за исключением лишь явления возникновения и непрерывности. Но всякое познание имеет смысл только тогда, когда оно опирается на надежду найти причины явления, отличные от самого явления. Возможно, этот момент как-то сказался на некоторых из последующих философов и несколько остудил их познавательный пыл, в результате чего их энергия была направлена в практическую область.

Построения Анаксагора могли иметь также определенное значение и для практической области. Как и в атомистике, у Анаксагора элементы были лишены каких-либо ценностных характеристик и совершенно не обладали практическим смыслом: они были только костями, плотью, кровью, серебром и т. п. А потому и стимулы практической деятельности (если опираться только на эту часть его учения) простирались лишь на временные формы бытия, привязывая человека к непосредственным переживаниям и желаниям. Эти чисто материальные рычаги поведения должны были уравниваться умом, и ему надлежало быть основой добродетельной деятельности и определять прекрасные и справедливые цели. Однако о том, что считал Анаксагор прекрасным и справедливым, и о том, выходит ли смысл практической деятельности за пределы посюсторонней жизни, остается только гадать.

Зато в теоретической области Ум призван был сыграть ведущую роль. Учение Анаксагора поначалу было встречено как многообещающее и разрешающее многие проблемы предшественников именно благодаря своей действующей причине. Платон упоминает о восторженных оценках, которые высказывал Сократ по поводу Ума после предварительного знакомства с концепцией Анаксагора. Ум был заявлен последним как особая сила, отличная от традиционных «слепых» Любви и Вражды (Гераклит, Эмпедокл) и от случая (атомисты); он должен был мыслиться как сила, сознательно и целесообразно действующая на основе знания, т. е. на основе усмотрения того, что собой представляют правильное и прекрасное. Присоединяется к этой оценке и Аристотель, отметив: «...сказавший, что в природе (как в живых существах) содержится ум и что это он — причина космоса и всего [миро]порядка — явился, словно трезвый, по сравнению с прежними [философами], говорившими [пьяную] чушь» \*. Ум должен был прояснить, почему «одни вещи бывают, а другие становятся хорошими и прекрасными», что не может быть объяснено ни огнем, ни землей, ни случайными причинами (Аристотель); почему Земле, если она плоская или круглая, лучше быть именно такой, а не иной, и т. п. (Сократ). То есть любая определен-

---

\* См.: Фрагменты... С. 520. п. 58.

ность космоса как упорядоченного и прекрасного образования должна была быть признана разумной и объяснена из Ума.

Этого, однако, не произошло, Ум был лишь провозглашен верховным распорядителем, но фактически им не являлся. «У Анаксагора, — писал Аристотель, — Ум используется как механизм, для творения мира, и всякий раз, как он не может объяснить, по какой причине [нечто] с необходимостью имеет место, он его притаскивает, а в остальных случаях он называет причиной происходящего все что угодно, только не Ум» \*. Те же самые мысли высказывает и платоновский Сократ, подчеркивая, что «Умом он» (Анаксагор) «не пользуется вовсе и не указывает настоящих причин упорядоченности вещей, а ссылается на всякие там воздушы, эфиры, воды и множество других нелепых вещей» \*\*. Иначе говоря, Анаксагор не справился со своим центральным понятием и не смог совместить с ним свою исследовательскую программу; он прибежал к помощи Ума лишь тогда, когда испытывал затруднения в объяснении какой-либо вещи из естественных причин.

В общем и целом понятно, почему Анаксагоров Ум оказался обреченным на бездеятельность, а элементы были вынуждены слепо, случайно, внешним образом (как и у остальных физиков) и без помощи Ума взаимодействовать друг с другом. Предмет все еще не соответствовал Уму. По замыслу Анаксагора, Ум являет собой способность действовать целесообразно, но никакая целесообразная и упорядочивающая деятельность невозможна, если нет цели, т. е. в данном случае представления о целом, о его частях, о соотношении частей друг с другом и с целым, о месте каждой части в рамках целого и о порядке построения самого целого. Однако в пределах физики такого понятия, которое фиксировало бы целостность как внутреннюю органическую связь и цель частей (а не просто их сумму), еще не сложилось. Будучи лишенным объекта, могущего выступать в качестве источника целесообразности (и цельности), ум не имел также и основания, «рычага» для воздействия на материальную (частную) реальность; не было образа, в соответствии с которым могло бы быть произведено упорядочение частей (гомеомерий) в целое (реальные предметы, живые существа), не могла реализоваться и упорядочивающая деятельность. Поэтому-то у Анаксагора и имела место полная рассогласованность понятий: есть призванный целесообразно действовать Ум, но совершенно к этому неспособный, и, с другой стороны, есть подлежащие целесообразному упорядочению элементы, взаимодействующие, однако, случайно и стихийно. Анаксагоров Ум только объявлен был деятелем, а, по

---

\* См.: Аристотель. Метафизика, А 4. 985 а 18.

\*\* См.: Платон. Федон, 97 в.

сути, оказался лишь созерцателем, лишь свидетелем игры слепых, стихийных, нецелесообразных и неразумных сил.

Сама идея такой действующей причины оказалась тем не менее очень плодотворной и перспективной, и ее дальнейшая разработка и совершенствование привели вначале к созданию учения о понятии как форме деятельности ума (Сократ), а затем и к появлению учения об идеях (Платон и Аристотель), взявших на себя функции целого (по отношению к частям) и источника целесообразности для Ума. Только здесь Ум обретет соответствующий своей природе предмет и начнет действительно «работать» в системе понятий.



## КРИЗИС НАТУРФИЛОСОФИИ И ПЕРЕХОД К СОФИСТИКЕ

К моменту завершения своего творческого пути «младшими» физиками философия уже имела собственную историю. История запечатлевает не только чаяния и прожекты, но также успешные и неуспешные попытки их реализации, фиксирует общую направленность эволюции идей. Нужно заметить, что складывалась история не в пользу философии, поскольку свидетельствовала о том, что результаты деятельности физиков были часто противоположны их же ожиданиям, а развитие идей происходило в противоречии с начальными посылками. Между тем кризисность чаще всего и состоит в том, что выведенные из посылок следствия являются полным отрицанием первых, и как бы неприятны и нежелательны эти следствия ни были, никаких средств борьбы с ними нет в арсенале у тех, кто придерживается данных посылок.

Нечто подобное произошло и с древнегреческой физикой, основные понятия и настроение которой по мере их развития изменили свой характер на противоположный — от универсального и безотносительного единства к индивидуально-относительной множественности. Предпосылкой для первых натурфилософов была убежденность, что по истине существует только Одно и что есть лишь одна универсальная разумность, с точкой зрения которой совпадает (или ей близка) точка зрения философа. Последний казался себе смотрящим на «Все» с позиций универсального единства и единой разумности и говорящим как бы от его имени (или от имени богов). Взор философа, не задерживаясь и не видя себе преграды, пронизывал сознание «черни» (т. е. обычное эмпирическое внешнее сознание, не видящее ничего, кроме множественности и обособленности) и упирался в последнее основание всего. Индивидуальная же форма бытия \* расценивалась в лучшем случае как малозначимое и несущественное, а в худшем — как вредное и неправомерное.

---

\* Под таким здесь понимается и множество изолированных друг от друга и от Одного предметов, и индивидуальное сознание, видящее лишь множество обособленных предметов, изолированное от всеобщей разумности (сознательности) и от сознания других людей. О таком сознании Гераклит говорил, что оно, подобно спящему, живет как бы в своем собственном мире, вместо того чтобы, приобщившись к единой разумности, жить в одном мире для всех.

Однако реальный познавательный процесс осуществляется таким образом, что если первоначально акцент делается на одном из элементов в ущерб другому, то дальнейшее его (познания) развитие окажется направленным на «восстановление справедливости» и выпячивание на первый план прежде не учтенного момента. Крен в одну сторону заканчивается, как правило, абсолютизацией другой стороны.

Уничужденные и подавленные на фоне Одного индивидуальное сознание и его предмет — многообразии чувственно воспринимаемой стороны бытия, — как сжатые пружины, стремились к своему высвобождению и утверждению себя в качестве основополагающего принципа. Логика познавательного процесса выталкивает их «на поверхность» и превращает-таки в принцип и в точку отсчета для философского сознания, хотя и не сразу. Первые, едва уловимые признаки этого делаются заметными прежде всего в теоретическом аппарате и обнаруживаются в трактовке конкретных понятий, хотя субъективно их авторы сознают себя верными старым принципам и не придают значения новым оттенкам своего мышления. Незаметно усиливаясь, новый оттенок в качестве итогового вывода того или иного учения неожиданно заявляет о себе как о самостоятельном принципе, с которым уже нельзя не считаться. Именно так внезапно элемент множественности и обособленности бытия и сознания выдвинулся вперед в учениях последних крупных физиков — Анаксагора и Демокрита. У первого итогом было утверждение множественности, «Всего» (тезис Анаксагора: «Все есть все», в котором нет ничего, кроме многого, есть противоположность кредо старших физиков: «Все есть Одно»), а у второго — индивидуальности сознания. Итоговые положения натурфилософии были превращены в исходный пункт некоторыми последующими мыслителями.

Но дело, конечно, не только в том, что те или иные теоретические положения последних физических доктрин своим содержанием противоречили духу основных натурфилософских установок. На развитие кризиса в натурфилософии и на свертывание ее проблематики сильное влияние оказала не только теория, но и реальная практика познания. Прежде всего речь идет о том, что в рамках натурфилософской исследовательской программы за небольшой промежуток времени сложилось довольно много учений. Каждое из них претендовало на свое исключительное право высказывать истинную точку зрения, успешно критиковало других и само с их стороны подвергалось убедительной критике. Часто при этом учения противоречили не только друг другу, но и самим себе.

Панорамный обзор этого «поля брани» обнаруживал полное несоответствие между идеей единой универсальной разумности, исповедуемой многими, и фактической пестротой ее моделей. Единая разумность требует единообразного ее теоретического изображе-

ния, и если бы философы ее достигали, тогда было бы не множество учений, а только одно. Множественностью воззрений философы продемонстрировали свою полную непричастность единому уму и показали, что занимают позиции не одного универсального сознания, а множества индивидуальных сознаний, из которых каждое, как говорил Гераклит, живет как бы в своем мире. Философы своей деятельностью невольно обнаружили, что они лишь мнят, будто постигают истину, что философия существует не по законам истины, а по законам мнения.

Множество точек зрения на один предмет порождает представление об их относительности, подрывает веру в мощь, сакральный, божественный и универсальный характер человеческих познавательных способностей; их несовершенство, выразившееся в невозможности познать единую истину, свидетельствует о посюстороннем, всего лишь человеческом их происхождении и о том, что они неспособны вырваться за пределы явлений.

Подозрения подобного рода усиливались и постепенным осознанием технического и в некотором смысле произвольного характера логического мышления. Элеаты, в особенности Зенон, показали мышление как вполне самостоятельную силу в сравнении с чувственным восприятием, способную свои определения извлекать из самого себя, вырабатывать собственные критерии и совершенно не обращать внимания на кричащее несоответствие предметам опыта. Оно произвольно выдвигает гипотезы, произвольно же их доказывает или опровергает в зависимости от своих нужд, как бы играет с самим собой, замыкается в себе и теряет интерес к действительности. А со временем теряется и ощущение того, что такое мышление вообще что-то познает. Оно все больше напоминает устройство для производства различных представлений, призванных обслуживать интересы, лежащие за пределами самого мышления (честолюбие, власть и т. п.).

Совокупность этих факторов — преобразование содержания основных понятий физики до противоположного, историческое фиаско идеи единой разумности и укорененности сознания философа в универсальном уме и, наконец, беспредметность и бесцельность логического мышления — вся их совокупность означала наступление кризиса натурфилософского миропонимания. Не учитывать их как результаты развития физики было невозможно, а учитывая, невозможным оказалось оставаться в рамках физического образа мышления. По своему содержанию они находились в оппозиции к исходным натурфилософским ценностям и представлениям и были способны привести к переоценке философами своего места и роли в познавательном процессе, к изменению понимания объекта, природы и задач познавательных способностей. Общая итоговая ситуация как бы подталкивала мыслителей к тому, чтобы они видели себя

обреченными иметь дело с непосредственно данной множественностью чувственно воспринимаемой стороны бытия (что прежде считалось лишь мнением) и чтобы их точка зрения представлялась им выражением не единой разумности, а их индивидуальной природы. Причем такое положение субъекта совсем не обязательно должно было считаться чем-то ущербным; с изменением точки зрения изменяются и ценностные критерии, и индивидуальные бытие и сознание, сквозь толщу которых вынужден теперь взирать на все философ, кажутся ему более достоверными и более реальными, а следовательно, и более ценными, чем гипотетические истина, Одно и универсальная разумность. Ценится все то, что наиболее достоверно и близко именно индивидуальному сознанию.

Мышление тоже способно показаться продуктом индивидуального бытия, имеющим лишь видимость всеобщности. Его природа и цели могут показаться укорененными не в Одном и общем для всего многого, а в индивидуальном (т. е. в самой множественности), и потому оно должно быть направлено на как можно более полное выражение последнего. Противоположное же этому направлению стремление нашего мышления к надындивидуальному порождает химеры, в которые начинают верить и им подчиняться и которые препятствуют реализации индивидуальных потенциалов.

В этих положениях, как в семени, в потенциальной форме содержатся все основные проблемы идущей следом софистики. Поэтому новое философское поколение будет опираться на итоговые положения натурфилософии как на исходный пункт, но развитие его идей пойдет в совершенном ином направлении.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Античная философия: специфические черты и современное значение. Рига, 1988.
2. Асмус В. Ф. Демокрит. М., 1960.
3. Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976.
4. Блонский П. П. Этюды по истории ранней греческой философии. М., 1914.
5. Бобров Е. А. Философия Парменида. Казань, 1903.
6. Богомолов А. С. Диалектический логос: становление античной диалектики. М., 1982.
7. Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985.
8. Верная Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1985.
9. Виц Б. Б. Демокрит. М., 1979.
10. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993.
11. Голицын Н. И. Очерк философской деятельности пифагорейцев. М., 1858.
12. Джохадзе Д. В. Основные этапы развития античной философии. М., 1977.
13. Донских О. А., Козгергин А. Я. Античная философия: мифология в зеркале рефлексии. М., 1993.
14. Желнов М. В. Предмет философии в истории философии. М., 1981.
15. Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. М., 1990.
16. Жмудь Л. Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994.
17. Исторические типы философии. М., 1991.
18. Катков М. Н. Очерки древнейшего периода греческой философии. М., 1853.
19. Кессиди Ф. Х. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963.
20. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М., 1972.
21. Кессиди Ф. Х. Гераклит. М., 1982.
22. Комарова В. Я. Учение Зенона Элейского: Попытка реконструкции системы аргументов. Л., 1988.
23. Краткая история пифагорейской философии. СПб., 1832.
24. Кувакин В. А. Что такое философия? Сущность, закономерности и принципы разработки. М., 1989.
25. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989.
26. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
27. Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970.
28. Макаров М. Т. Развитие понятий и предмета философии в истории ее учений. Л., 1982.
29. Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946.

30. *Мандес М. И.* Элеаты. Филологические разыскания в области истории греческой философии. Одесса, 1911.
31. *Мандес М. И.* Огонь и душа в учении Гераклита. Одесса, 1912.
32. *Мандес М. И.* К теории познания Гераклита. Харьков, 1913.
33. Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М., 1955.
34. *Машев А. К.* Философский анализ зеноновских апорий. Минск, 1972.
35. *Михайлова Э. Н., Чанышев А. Я.* Ионийская философия. М., 1966.
36. *Мотрошилова Н. В.* Рождение и развитие философских идей. М., 1991.
37. *Остроумов М. А.* Фалес Милетский. Первый греческий философ. Харьков, 1902.
38. *Позняков В. И.* Предмет философии и история философии. Минск, 1976.
39. *Пыхтина Т. Ф.* Возникновение и развитие философии как социокультурный процесс. Новосибирск, 1993.
40. *Радлов Э.* Эмпедокл. СПб., 1895.
41. *Рассел Б.* История западной философии: В 2 т. М., 1993.
42. *Рожанский И. Д.* Анаксагор. У истоков античной науки. М., 1972.
43. *Рожанский И. Д.* Анаксагор. М., 1983.
44. *Семушкин А. В.* Эмпедокл. М., 1985.
45. Современные зарубежные исследования по античной философии. М., 1977.
46. *Таннери П.* Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902.
47. *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 1890.
48. Философы о философии: Философия в зеркале исторической рефлексии. СПб., 1995.
49. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989.
50. *Целлер Э.* Очерк истории ранней греческой философии. М., 1914.
51. *Чанышев А. И.* Курс лекций по древней философии. М., 1981.
52. *Чанышев А. И.* Начало философии. М., 1982.
53. *Якубанис Г. И.* Эмпедокл – философ, врач и чародей. Киев, 1906.
54. *Hildebrandt K.* Frühe griechische Denken: Eine Einführung in die vorsozialistische Philosophie. Bonn, 1968.
55. *Kranz W.* Die griechische Philosophie: Zugleich eine Einführung in die Philosophie überhaupt. Leipzig, 1986.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение .....	3
1. Предмет и метод философского познания .....	3
2. Возникновение философии .....	7
3. Особенности античного философского мышления .....	18
4. Этапы развития античной философии .....	36
5. Физика .....	41
Милетская школа .....	46
Пифагор и пифагореизм .....	53
Ксенофан Колофонский .....	78
Гераклит .....	85
Элейская школа .....	104
Эмпедокл .....	128
Атомистика. Левкипп и Демокрит .....	146
Анаксагор .....	165
Кризис натурфилософии и переход к софистике .....	176
Литература .....	180

*Учебное издание*

**С. П. ЛЕБЕДЕВ**  
**История античной философии**  
Часть первая. ФИЗИКА

Редактор: *С. И. Лукомская*  
Корректор: *Т. Л. Самсонова*  
Верстка: *С. В. Степанов*

Лицензия № 00944  
от 09.02.2000 г.

Сдано в набор 25.08.03. Подписано в печать 15.11.03. Формат 60 × 90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Бум. офсетная. Гарнитура Остava. Печать офсетная. Усл. печ. л. 11,50.  
Тираж 1000 экз. Зак. №

По вопросам оптовых закупок обращаться по адресам:

191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15,  
Издательство Русского Христианского гуманитарного института.  
Факс: (812) 311-30-75; e-mail: rector@rchgi.spb.ru.  
URL: <http://www.rchgi.spb.ru>

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в Академической типографии «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12



