

В. Я. КОМАРОВА

СТАНОВЛЕНИЕ  
ФИЛОСОФСКОГО  
МАТЕРИАЛИЗМА  
В ДРЕВНЕЙ  
ГРЕЦИИ



В. Я. КОМАРОВА

СТАНОВЛЕНИЕ  
ФИЛОСОФСКОГО  
МАТЕРИАЛИЗМА  
В ДРЕВНЕЙ  
ГРЕЦИИ

Логико-гносеологический  
аспект диалектики  
философского познания



*Печатается по постановлению  
Редакционно-издательского совета  
Ленинградского университета*

В работе поднимаются некоторые неисследованные в марксистской литературе проблемы возникновения и формирования философского материализма. В ней выявляется диалектический характер философского познания и показывается, как возникающая при этом гносеологическая проблематика обуславливает, наряду с социально-политическими причинами, внутреннюю логику философского процесса в целом и отдельных систем. Содержание учений и образ мышления их создателей рассматриваются на основе текстов древних авторов с учетом современных проблем философии и естествознания.

Работа предназначена для преподавателей, студентов и всех, кто интересуется античностью.



Прехарактерно вообще везде, *passim* (повсюду) живые зачатки и *запросы* диалектики... Наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания. И наивная *запутанность*, беспомощно-жалкая запутанность в *диалектике* общего и отдельного — понятия и чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления.

*В. И. Ленин* (Полн. собр. соч., т. 29, с. 326).

А хорошо продумать затруднения [весьма] полезно для тех, кто хочет [здесь] найти благополучный выход: последующее благополучие наступает тогда, если распутать бывшие перед тем затруднения, а распутать [ничего] нельзя, если не знаешь узла.

*Аристотель* (Метаф., III, 1).

## ВВЕДЕНИЕ

### 1. ПРОБЛЕМА

Предлагаемая работа посвящена проблеме становления материализма как философского направления, но не всем ее многочисленным аспектам, а лишь одному — зарождению основного гносеологического отношения в связи с диалектическим характером философского познания.

Постановка такой темы требует нескольких слов пояснения в самом начале. В исследованиях последних лет древнегреческая философия рассматривается как переход от мифологии к логической картине мира.<sup>1</sup> Тем самым традиционный спор сторонников мифогенной концепции генезиса философии (греческая философия произошла из мифологии) и гносеогенной (философия возникла из накопившихся научных знаний, пришедших в конфликт с безотчетной религиозно-мифологической верой) кажется преодоленным: признается доля истины за каждой точкой зрения.<sup>2</sup> И главное — ряд проблем, до сих пор нерешенных, теперь, по-видимому, поддается объяснению. Устанавливается преемственность между дофилософским мирозерцанием и ранним философским познанием мира, выявляются общие черты интерпретации ими бытия в целом, чувство кровного родства человека с природой, единый метод аналогии, гилозоизм и панпсихизм; и даже образный характер мышления греческих философов объясняется образным строем познания в мифологии. Философия получает свою родословную. Ее появление теряет свою необъяснимую иначе неожиданность и оказывается обоснованным. Само же философское познание как отличное от мифологии оказывается (тоже вполне закономерно) рациональным осмыслением бытия в целом, и поэтому его становление исследуется в связи с зарождением научного знания и нового типа мышления. Следовательно, не отвергается и не абсолютизируется ни тот, ни

другой источник философии, но за обоими признается их исторически оправданное место.<sup>3</sup>

Но, рассматривая античную философию как переходную форму, мы получаем одновременно новую проблему — как найти правильный акцент: что определяет античную философию — то общее, что имеется у нее с мифологией, или то общее, что связывает ее с философией современной? Если сделать акцент на том, *из чего* она происходит, то определять ее будет та совокупность представлений о строении мира и положении в нем человека, наследуемых ранней философией из мифологии, те назревшие идеи мировой гармонии, субстанционального начала, безличной необходимости и т. п., которые она, унаследовав, рационализировала. Но рационализация мифологии (если даже согласиться с этим термином) еще не выводит содержание античной философии за пределы мифологии. Рационализированная мифология остается все-таки мифологией. Что образует в таком случае специфичность предмета философии? Поиски субстанционального начала? Но их находят и в мифологии. Рациональное осмысление действительности? Но оно характерно для любого научного познания, не только философского. Если же сделать акцент на том, *к чему* происходит переход, то окажется, что античную философию в большей степени определяют те проблемы и решения, которые волнуют нас и сегодня — апории Зенона Элейского, например, или многозначность философских категорий, выявляемая Аристотелем. Тогда оправдан и тот постоянный интерес к античной философии, который сам по себе говорит о ее непреходящем значении. Но все же останется неясным и при такой установке, как античная философия, составляя лишь начальный этап философского знания (содержание философских категорий в силу этого неадекватно нашим, и отлично даже само понимание предмета) могла оказать такое влияние на европейскую философию, что представление ее без античной немыслимо. Да и правомерно ли вообще судить о творчестве древних на основании современных понятий? Однако другого критерия не существует. Если невозможно принять в качестве оценки древних то, что они говорят сами о себе, то критерием их места в философском процессе, достижений и затруднений может служить лишь современная ступень философского знания. Какими бы наивными ни казались иногда первые решения, их можно оценить только с позиции сегодняшнего дня, при наличии общего смысла и подхода.

Единственный способ объяснить античную философию адекватным образом — это понять ее как переходную форму, но показать не только и не столько ее мифологический аспект (это само собой разумеется уже в силу того, что ранняя философия наследует вопросы о начале и происхождении мира, поднятые в космогонической мифологии, и еще долго после этого сохраняет следы мифологического сознания), сколько уяснить

возникновение собственно философского мышления. Это значит, что преодоление мифологии надо объяснить в процессе становления тех проблем и решений, которые приведут затем к выделению категорий материального и идеального и их противопоставлению друг другу. Словом, античную философию следует понимать не просто как переход, но и как подлинную философию, где обозначились основные направления и школы, сложились принципы философского мышления, как ту ступень философского знания, о которой К. Маркс мог впоследствии сказать: «Греки навсегда останутся нашими учителями благодаря этой грандиозной объективной наивности, выставляющей каждый предмет, так сказать, без покровов, в чистом свете его природы, хотя бы это был и тусклый свет».<sup>4</sup>

Прежде чем достигнуть различия материального и идеального, философское сознание прошло длительный путь развития от непосредственного, мифологического восприятия природы к постепенному ее осознанию. С гносеологической точки зрения всё становление философии — это постепенная дифференциация сознания от первоначального хаотического многообразия смутных образов к мышлению философскими категориями.<sup>5</sup> Но в строгом смысле слова философия как рациональное познание, отличающее естественное от сверхъестественного,<sup>6</sup> как мышление понятиями (при котором только и можно выйти за пределы чувственного опыта и постигнуть суть его явлений) в пределах мифологического сознания невозможно.<sup>7</sup> Философское сознание как таковое предполагает уже отличие самого сознания от мира. А подлинное осознание начинается лишь тогда, когда разум обращает внимание на собственную деятельность и тем самым «выделяет» сознание из мира. Это — первая ступенька к возникновению философии в собственном смысле. Осуществляется же она при выделении собственно философской проблематики. Такой проблематикой в современном понимании является гносеологическая и в первую очередь ее основной компонент: гносеологическое отношение, т. е. осмысленное разделение в сознании на обособленные сферы материально-объективного и идеального и определение их соотношения.

Поскольку современное понимание философии немислимо без гносеологического отношения, то им определяется и сам подход к предшествующей мысли, и вместе с тем вопрос: можно ли считать философскими учения античных мыслителей? Вне всякого сомнения, гносеологического отношения в таком осознанном плане в античных системах нет. Материальное и идеальное как категории еще не выделены. Нет основного вопроса философии в более позднем понимании. И, конечно, сами мыслители не осознают себя ни материалистами, ни идеалистами. Но значит ли это, что в античной философии нет гносеологической проблематики вообще, хотя бы неосознанной, нет даже подхода к основному гносеологическому отношению? Это

противоречило бы фактам. Это также оставило бы необъяснимым становление философских направлений и многообразных школ. И где иначе такое зарождение и хотя бы первичное становление происходит? Стало бы, понять античную философию как существенную ступень в развитии философского знания можно только при условии выявления в ней зарождающейся гносеологической проблематики вообще и гносеологического отношения в особенности.

Если проанализировать основные проблемы древнегреческой философии, то среди них можно обнаружить основную, характерную для всей диалектики философского познания: неадекватность логического мышления с противоречивой эмпирической действительностью — ту основную диалектическую трудность, с которой столкнулись древние греки, выявили ее, но которую не сумели решить и даже по-настоящему осознать. Но именно эта проблема означала зарождение основного гносеологического отношения и была как раз гносеологической причиной различного подхода к бытию и столкновения противоположных философских решений.

Таким образом, соглашаясь с тем, что философию нельзя видеть там, где нет гносеологической проблематики,<sup>8</sup> признавая, что греческая философия начинается на лоне мифологии и имеет переходные черты, можно все же показать, как происходит в ней формирование философских направлений по мере зарождения и становления основного гносеологического отношения, разумеется, в его конкретно-исторической форме. Именно этому вопросу посвящена данная работа. Естественно, она не претендует не только на охват всех школ и направлений, но и не может рассмотреть на немногих страницах и материалистическое направление в целом. Она ставит значительно более скромную задачу — выявить зарождение гносеологического отношения в связи с диалектикой философского познания, показать возникновение противоположности философских направлений, сосредоточив внимание на закономерностях становления философского материализма.

## 2. ФИЛОСОФИЯ В ПОНИМАНИИ ДРЕВНИХ ГРЕКОВ

Когда Геродот, говоря о Солоне, использует термин «философия» (*φιλοσοφία* — любовь к знанию, любознательность, наука), он имеет в виду его выдающуюся мудрость (I, 30).<sup>9</sup> С тем же правом Геродот мог применить его к Фалесу, Бианту, Питтаку или любому другому из семи прославленных мудрецов. Термин, употребляемый тогда, означал мудрость вообще, ту мудрость, которая включала и нравственные максимы, и политические представления, и естественнонаучные сведения. В этом

же первоначальном значении употребил термин «философия» и Фукидид, излагая речь Перикла над павшими в битве при Самосе (II, 40). Значительно позже Аристотель также называл философами тех, кто больше всего ищет и любит истину (IV, 3),<sup>10</sup> а мудрецами тех, кто знает обо всем, знает наиболее трудное и имеет знание наиболее точное (I, 2). Термин «философия» применяется им для обозначения всех наук в совокупности, включая и предшествующую философию, т. е. действительно всю достигнутую мудрость.

Но Аристотель употребляет термин «философия» и в другом, более узком значении, прилагая его к науке о сущности и сути бытия. Эту науку, или философию в собственном смысле, он именует *первой мудростью* и использует в этом случае термин в единственном числе (*φιλοσοφία*). Для обозначения же философии как *общей мудрости* он применяет термин во множественном числе (*φιλοσοφίαι*).

Эти два понятия философий исторически и генетически связаны. Первая мудрость постепенно возникает и выделяется из общей мудрости. Поэтому и первых мыслителей, касавшихся проблем бытия, можно рассматривать не только как мудрецов, но и как философов. Именно так и поступает Аристотель. Он рассматривает Фалеса не просто как мудреца, а как первого мыслителя, обратившегося к познанию бытия в целом и поставившего вопрос об единой основе всего существующего. Хотя Аристотель и замечает, что у Фалеса и его последователей собственно философские вопросы поставлены нечетко: «Словно лепечущим языком говорит обо всем первая философия, будучи в молодых годах и при начале [своего существования]» (I, 10), хотя он и видит, что, поставив фактически вопрос о сущности и сути бытия, они не понимают и не осознают этого, он начинает, однако, изложение философии с рассмотрения их догадок и первоначальных постановок вопросов. Более того, он подчеркивает значение первых решений, указывая на трудность постижения философской истины: «... никто не может достичь ее надлежащим образом, но и не терпит неудачу совсем; каждый говорит относительно природы что-нибудь и поодиночке, правда, ничего не добавляет для установления истины или мало, но когда все это собирается вместе, получается заметная величина. И справедливо питать благодарность не только к тем, чьи мнения мы можем разделить, но и к тем, кто высказался более поверхностно: ведь и они привнесли кое-что, подготовив своим предварительным упражнением нашу способность к познанию» (II, 1). Когда Аристотель именуется философию первой мудростью, он имеет в виду, что она выше других по значению, ценнее и совершеннее: «... все науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной» (I, 2). Ценность же ее по сравнению с другими он видит в ее удаленности от практических целей: «... в большей мере считается мудростью та [из наук], которая избирается ради нее

самой и в целях познания, а не та, которая привлекает из-за ее последствий. Она одна существует ради самой себя» (I, 2).

Такое превознесение философии был свойственно не только Аристотелю. Уже с момента ее возникновения — как только «начали философствовать, убегая от незнания» (I, 2) — греческие мыслители были склонны подчеркивать принципиальное отличие философии от других наук, что, в конце концов, привело к противопоставлению и объектов их исследования — выделению мира истины и мира мнения. Объяснение такому подходу можно видеть не только в особенностях общественного уклада Древней Греции, когда умственный и физический труд были противопоставлены друг другу и теоретический труд оказался привилегией немногих мудрецов, но и в исходной гносеологической установке — в понимании истины и путей ее достижения. Начиная с Парменида, истина понималась как непротиворечивое суждение, которое может быть достигнуто в результате непротиворечивого процесса мышления. Отсюда теоретические науки, имеющие своей целью отыскание истины, т. е. самого достоверного, представлялись более ценными и совершенными, чем науки, направленные к практическому действию, а наиболее совершенной из теоретических наук казалась философия, поскольку она отыскивает истину относительно умопостигаемого бытия в целом. Тем более, что философские проблемы как самые отвлеченные не имели непосредственного практического результата, по крайней мере в обыденном смысле.

Таким образом, Аристотель следовал традиционному подходу, когда, классифицируя науки, подразделял их на действенные (практические и творческие) и теоретические: «... всякое [познающее] мышление либо направлено на деятельность [человека], либо на творчество, либо носит [в собственном смысле] теоретический характер...» (VI, 1). Практические науки имеют в виду удовлетворение необходимых потребностей; творческие, или созидательные — препровождение времени или удовольствие; умозрительные же науки добиваются знания «ради постижения [вещей], а не для какого-либо пользования [ими]» (I, 2), они исследуют начала и причины (ведь знание заключается в овладении началами и причинами) ради истины. Поэтому и люди, согласно этой точке зрения, оказываются более мудрыми не благодаря умению действовать, а потому, что они владеют понятием и знают причины (I, 2).

К теоретическим наукам Аристотель относит математику, физику и философию. Математика, как он полагает, имеет дело с неподвижными сущностями бытия и исследует такие свойства, которые выражаются в числах и величинах — соизмеримость и равенство, превышение и недостаток, чет и нечет. Физика, наоборот, имеет дело с такими сущностями бытия, которым свойственно движение, и изучает их плотность, тяжесть и т. п. Философия же познает реальную истину относительно бытия в целом. Она

сть наука о первых началах и причинах бытия (начало это — первый исходный пункт или для бытия, или для возникновения, или для познания [вещи]» (V, 1), а причина в данном контексте есть то же самое, что начало).

Однако такое определение еще не исчерпывает фактического содержания греческой философии, поскольку, во-первых, постоянно менялся объект ее исследования в связи с выделением первой мудрости из общей мудрости; во-вторых, менялось содержание самой первой мудрости. Поэтому Аристотель, определяя философию как науку о первых началах и причинах бытия, дает и другое определение, более адекватное содержанию и его собственной философии, и философии Платона, и некоторых более ранних мыслителей: философия есть наука о началах и причинах *сущего как такого* (IV, 1—3; VI, 1, 4). Подтверждает изменение предмета философии в Древней Греции, кстати сказать, многозначность всех ее основных категорий, о чем красноречиво свидетельствует аристотелевский анализ значений философских терминов (V, 1—30; VI, 2; VII, 1—3 и др.).

Что же означает *сущее как такое*? И какие свойства бытия, в отличие от других наук, изучает философия? Аристотель отвечает: философия изучает то, в какой степени каждая вещь причастна бытию, т. е. каким образом она существует не в случайной данности, а по своей необходимой природе (II, 1; VII, 1). Каждая из частных наук изучает отдельный род существующего, не касаясь принципа его существования. Они рассматривают, **каковá** вещь в том или ином отношении, хорошая она или плохая, но не **как** она есть и **что** она есть. Философия же изучает существующее в своей общей и основной природе, ибо у сущего в целом имеются некоторые собственно ему принадлежащие свойства (IV, 2). Она изучает, **как** существует вещь и **что** она есть сама по себе. Именно этот принцип существования вещи и принцип существования всего бытия Аристотель обозначает выражением *«сущее как такое»*. И точно так же философия рассматривает основной принцип познания и те аксиомы, определяющие сущее, которые имеют силу для всего существующего (а не специально для какого-нибудь одного рода, отдельно от всех других) и которыми пользуются все науки, но ни одна не доказывает их (IV, 3). Философия имеет дело, таким образом, с основным в бытии, по отношению к которому объекты исследования других наук выступают как частные к общему — с тем первым, «от чего все остальное зависит и благодаря чему оно обозначается [как такое]» (IV, 2).

Но науки характеризуются не только тем, **что** они изучают, но и **каким образом** они изучают и доказывают. В этом отношении философия также отлична от других наук. Все науки, кроме философии, доказывают свои положения с помощью чувственных восприятий или принятой гипотезы (VI, 1), т. е. либо индуктивным путем (если позволительно применить этот термин, хо-

ты бы с оговорками, к древности), либо дедуктивным выведением из аксиом — тех общепринятых положений, которые представляются несомненными и самоочевидными без какого-либо самостоятельного доказательства. Философия, естественно, не может доказывать индуктивным путем, но не может использовать и дедукцию, основанную на аксиомах, так как не может строить свои рассуждения из каких-либо более общих понятий, ибо нет более общих понятий, чем исследуемое ею бытие. И она не имеет абсолютно достоверных аксиом, поскольку именно она должна объяснить и доказать все, включая эти аксиомы. Поэтому, хотя философия и доказывает, в ее доказательствах нет абсолютной строгости и необходимости.

Греки пытались преодолеть это принципиальное затруднение, используя в качестве аксиомы само понятие достоверного знания. Что такое *достоверное знание*? Достоверное — значит истинное, а истинное, согласно греческим представлениям, — непротиворечивое. Следовательно, достоверное знание это знание, исключающее противоречия как в процессе рассуждения, так и в своем исходном основании.

Эти два аспекта в понимании древними непротиворечивого знания — и в процессе рассуждения и в исходной посылке — следует сразу же уточнить. После того как Парменид открыл, что путь рассуждения, ведущий к истине, это — путь, исключающий противоречия, непротиворечивость мышления стала для древних исходным моментом для доказательства и решающим аргументом в философском рассуждении. Непротиворечивое рассуждение значит доказательное рассуждение. Для достижения правильного результата казалось достаточным рассуждать по принципу: *или-или*. Истинным может быть либо один путь, либо другой, противоположный ему, но ничего третьего. «. Не может быть, — скажет Аристотель, — ничего посередине между двумя противоречащими [друг другу] суждениями, но об одном [субъекте] всякий отдельный предикат. необходимо либо утверждать, либо отрицать» (IV, 7). Вот почему, кстати, был неприемлем не только для Аристотеля, но и для большинства древних мыслителей путь рассуждений Гераклита, который, исходя из тождества бытия и небытия, допускал истинность противоположного.

Но если можно избежать противоположных утверждений в процессе рассуждения, то как избежать их в отношении его первой посылки, т. е. принципа существования и познания бытия? Как найти такое начало бытия, по отношению к которому невозможно ошибиться, такое безусловное и наилучшим образом познаваемое, которым может владеть всякий, кто производит исследование бытия всеобщим образом?

Греческие мыслители увидели его в том же постулате о непротиворечивости мышления. Действительно, если принципиально невозможна никакая аксиома в качестве начала для доказательства и объяснения бытия (ведь, как упоминалось, филосо-

фия должна доказать истинность *всех* аксиом), но все же следует найти нечто истинное независимо от доказательства и уже на этой основе построить последующее рассуждение, то почему таким исходным началом не может быть само начало доказательства? Аристотель считал такой подход единственно правомерным и упрекал за внутреннюю противоречивость и даже невежество тех, кто ищет «обоснования для того, для чего не существует обоснования; ибо начало доказательства [само] не есть доказательство» (IV, 6). «. Это ведь невежественность — не знать, для чего следует искать доказательства и для чего — не следует. На самом деле, для всего без исключения доказательства существовать не может. .» (IV, 4).

Так получает у Аристотеля формулировку подготовленное всей предшествующей философией *начало противоречия* (или, скорее, непротиворечия): «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле. .» (IV, 3). Подчеркнем при этом, что речь идет здесь не о законе противоречия, а об исходном начале для рассмотрения бытия. В «Метафизике» это не только основное начало доказательства, но прежде всего способ рассмотрения бытия — сущего как такого. Когда Аристотель пишет, что «невозможно утверждать, что одно и то же и существует и не существует, что та же самая вещь и существует и не существует» (IV, 3), имеется в виду фактически не логический закон мышления, а содержание мышления, именно объективное бытие.

Однако; хотя Аристотель прав, что нельзя доказать само первое *начало доказательства* путем логического умозаключения, в применении к исследованию начал *сущего как такого* его аргументы несостоятельны. Формулируемое им начало противоречия касается только формы мышления, и неправомечно применять его к содержанию мышления, а именно это здесь наиболее существенно. Вот почему Аристотель сам спешит оговориться, что истинность начала противоречия можно доказать только в том случае, если собеседник признает, что, говоря что-нибудь, он вкладывает в свои слова некоторое определенное значение и для себя и для другого (IV, 4), т. е. если уже предположено объективное содержание. По этой же причине Аристотель апеллирует и к практике. Он замечает, что поскольку каждый человек одного остерегается, а другого нет, то, вероятно, имеется какой-то определенный простой смысл: например, относительно лучшего и худшего или большего и меньшего. Заблуждаются люди также неодинаково — один больше, другой меньше. Это свидетельствует, что одно ближе к истине, чем другое, а значит, истина или, по крайней мере, более истинное и надежное должны существовать.

Так, по-видимому, было найдено истинное, достоверное начало для философствования о бытии. Но не каждый мыслитель в Древней Греции следовал этим путем. Можно заметить два ос-

новых подхода древних к рассмотрению бытия. **Один** метод, которым пользовался, в частности, Аристотель, — рассмотрение бытия соответственно непротиворечивому логическому мышлению по принципу: «если невозможно противоречие в мышлении, то оно недопустимо и в бытии. Нельзя утверждать, что та же самая вещь и существует и не существует в одно и то же время, по той причине, что у говоривших так были бы противоположные мнения, а это невозможно (IV, 3). Еще более заметна подобная зависимость рассмотрения бытия от особенностей мышления в следующих словах: если «невозможно, чтобы противоречащие утверждения были вместе истинными по отношению к одному и тому же [предмету], то очевидно, что и противоположные [определения] также не могут вместе находиться в одном и том же предмете» (IV, 6). **Другой**, противоположный метод, которому следовал Демокрит, — рассмотрение бытия «соответственно природе, какова она в действительности есть» (Аристотель. De gen. et corr., A8, 324), т. е. независимо от особенностей мышления.

Таким образом, как по своему предмету, так и по методу философия отлична от других наук. Это вполне правомерное объективное отличие. Но любое правомерное положение, будучи неправомерно преувеличенным, может привести к неправильным следствиям. Так и в греческой философии преувеличение особенностей философии относительно других наук способствовало противопоставлению объектов их исследования. Философия действительно исследует объекты наиболее удаленные от чувственно воспринимаемой действительности, сущность бытия в целом, что со временем неизбежно порождает проблему соотношения сущности и чувственных явлений. В условиях же, когда философия рассматривается как наисовершенная наука, изучающая истинное бытие наиболее истинным (непротиворечивым) образом, происходит неизбежное противопоставление предмета философии — мира сущности и предмета других наук — мира явлений, или в греческой терминологии — бытия по истине и бытия по мнению, бытия совершенного и бытия несовершенного. В свою очередь, поскольку возникает такое противопоставление, опять-таки неизбежно появляется потребность соотнести тот и другой мир и, следовательно, зарождается проблема принципиального различия логического (непротиворечивого) мышления и противоречивой эмпирической реальности и одновременно их единства.

Решая проблему единого и многого, пытаюсь понять единое как сущее и сущее как единое, греческие мыслители столкнулись с диалектикой в соотношении категорий существования и категорий познания, но не смогли не только решить эту проблему, но даже выделить ее и осознать. Однако, хотя в древнегреческой философии отсутствует гносеологическая проблематика в форме осознанного соотношения мысли и бытия и соответственно сознательного выбора исходных философских позиций, без поисков и

решений древних, без смелых дерзаний их мысли она не смогла бы возникнуть.

Предварительным доказательством диалектики философского познания и зарождения в связи с ней гносеологической проблематики может быть анализ основных апорий древнегреческой философии.<sup>11</sup>

### ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ АПОРИЙ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Словом апория греки обозначали безвыходное положение, тупик (греч. *ἀπορία* — бездорожье: *α* — не и *πορία* — дорога, мост), такое неразрешимое теоретическое затруднение, которое возникает вследствие противоречия либо в самом объекте исследования, либо в обозначающих его понятиях и объясняющих теориях.

В III-й книге *Метафизики* содержится характерный свод основных апорий — затруднений философии. Аристотель полагает, что прежде всего необходимо продумать имеющиеся затруднения, чтобы освободиться от скованности незнания: «...люди, которые производят исследование, не продумавши прежде всего затруднений, подобны людям, не знающим, куда им идти, и им, кроме того, остается даже неизвестным, нашли ли они то, что искали или нет; это происходит потому, что для такого человека цель неясна, тогда как для того, кто предварительно продумал затруднения, она ясна» (III, 1). Поэтому первая задача Аристотеля — систематизировать все философские решения и выявить противоречивые мнения. Следующая его задача — расположить их так, чтобы показать затруднения как можно нагляднее по принципу: или одно мнение или противоположное ему. Так возникают апории Аристотеля — соединение противоречивых мнений по всем основным проблемам предмета философии. Рассмотрим их.

В первой апории ставится вопрос: одна или несколько наук рассматривают все общие причины и начала бытия? Доказательство содержит два аргумента в защиту одного положения и два аргумента в защиту другого. Приведем их вначале так, как они даны самим Аристотелем. «С одной стороны, как может быть делом одной науки — познавать начала, которые не противоположны (друг другу)? И при этом для многих из существующих вещей не играют роли все начала. В самом деле, каким образом может для неподвижных вещей существовать причина движения или природа блага... Поэтому в математике и не доказываемся ничего при посредстве этой причины, и никакое доказательство не основывается на том, что так лучше или хуже. В свою очередь, если существует несколько наук о причинах и каждая говорит о другом начале, то какую из них надо принять за ту, которую мы ищем, и кого из лиц, владеющих этими науками, при-

знать наилучшим знатоком исследуемого [нами] предмета? [В самом деле] возможны случаи, когда для одного и того же предмета имеются налицо все роды причин; так, например, у дома началом движения является [строительное] искусство и строитель, «тем для чего» (целью) — продукт, материей — земля и камни, формой — понятие. И если [теперь] исходить из определенных. <sup>12</sup> какую из наук следует называть мудростью, то можно привести доводы в пользу применения такого названия к каждой из этих наук. Действительно, поскольку мудрость, это — безраздельно господствующая и руководящая наука. , постольку это место принадлежит науке о цели и о благе (ибо ради этого последнего [существует] все остальное). А поскольку мы мудрость определили как науку о первых причинах и о том, что в наибольшей мере познается, такой наукой надо бы признать науку о сущности. С другой стороны, в вопросе о том или другом возникновении и действии, как и о всяком изменении, мы считаем себя знающими в том случае, когда знаем начало движения. А это — [начало], отличное [от цели] и противоположное ей. Таким образом, можно подумать, что рассмотрение каждой из указанных здесь причин есть дело особой науки» (III, 2).

Приведенный текст позволяет наглядным образом уяснить структуру апории. Рассуждение движется в ней от одного положения к противоположному ему, и от того — опять к противоположному, т. е. возвращается к первому положению, тем самым замыкая мысль в кругу. Первое положение: не может быть делом одной науки рассмотрение всех родов причин. Ход рассуждения: не может существовать одной науки, ибо такое предположение приводит к затруднениям и противоречит фактам. Значит, существует несколько наук? Но если признать, что существует несколько наук, опять возникают затруднения и противоречия фактам. Тогда, значит, существует одна наука? Однако признание одной науки противоречит ранее данным определениям, и, значит, следовало бы признать несколько наук.

Теперь, чтобы еще лучше понять апорию, расположим эти же самые аргументы в ином порядке — по правилам антиномии (хотя сам Аристотель этого и не делает), выделив при этом две линии аргументации, одну, где аргументы учитывают особенности предмета исследования, иначе говоря: что исследуется, другую, где в аргументах указываются особенности научного познания, иначе говоря: как исследуется. Тогда антиномия на основе аргументов о природе научного знания (как исследуется) примет такой вид:

#### *Тезис:*

Рассмотрение всех родов причин не может быть делом одной науки, ибо каждая наука познает только те причины и

#### *Антитезис:*

Не может существовать несколько особых наук о причинах бытия, ибо ни одну из них нельзя принять за искомую

начала, которые составляют один общий род и могут быть противоположны друг другу; поэтому должна существовать наука о цели и о благе («ибо, ради этого последнего [существует] все остальное») и наука о сущности, и наука о начале движения.

высшую мудрость и поставить над другими, хотя каждая из перечисленных наук претендует на эту роль.

Та же антиномия на основе аргументов относительно предмета исследования (что исследуется) выглядит так:

*Тезис:*

Не может существовать одна общая наука о всех причинах и началах бытия, ибо для многих из существующих вещей не играют роли все начала; для неподвижных вещей не существует, например, причина движения или природа блага.

*Антитезис:*

Должна существовать одна наука о всех причинах и началах бытия, ибо имеются вещи, у которых налицо все роды причин; так, например, у дома началом движения является [строительное] искусство и строитель, «тем для чего» (целью) — продукт, материей — земля и камни, формой — понятие.

Не будем делать пока никаких выводов. Отметим только саму возможность подобного построения апории и учтем, что Аристотель, называя философию мудростью, ввиду того, что она знает сущность вещей, определяет ее двойственно: «...как науку о первых причинах и о том, что в наибольшей мере познается» (III, 2; I, 2).

Разберем вторую апорию. В ней ставится вопрос о началах доказательства — тех аксиомах, на которых основано каждое доказательство. Аристотель поясняет: «Началами доказательства я называю [при этом] общепринятые положения, из которых все исходят при доказательствах, например, положение, что все необходимо или утверждать или отрицать и что невозможно одновременно быть и не быть, а также и все другие положения этого рода. ...» (III, 2). Содержание апории таково: какая наука занимается ими? Философия? «Ведь аксиомы обладают наивысшей степенью общности и представляют начала всего» (III, 2), философия же исследует как раз самые общие начала. Но занимается ли тогда ими та же наука, что и сущностями? Или это разные науки?

Апория имеет такую же структуру, как и первая. Рассуждение ведется так же: путем последовательного противопоставле-

ния одного положения другому и возвращения к исходному положению. Получается тот же логический круг, хотя, может быть, не столь отчетливо. Первое положение: рассмотрение начал доказательства не может быть делом одной науки. Скорее, это дело всех наук, ибо все науки занимаются доказательствами и применяют аксиомы, подобно тому, как это делает геометрия. Но если они применяют аксиомы, они сами должны их и «уразуметь». Однако, если «уразумение» этих аксиом составляло бы задачу каждой науки, у них был бы, хотя отчасти, общий предмет, а это означает, что была бы общая наука. Таким образом, полученный вывод противоречит своей исходной посылке — допущению нескольких наук, и, следовательно, сама посылка неправильна. Значит, исследование начал доказательства не может входить в круг деятельности всех наук, и «познание этих начал [одинаково] не является делом как всех прочих наук, так и той, которая познает сущности» (III, 2). В таком случае можно сделать вывод, что должна существовать особая наука о началах доказательства. Здесь начинается наиболее интересная и наиболее важная для разбираемой темы часть апории. Если признать особую науку о началах доказательства, возникают неразрешимые трудности. Как может существовать такая наука? Если она наука, она должна доказывать свои положения, а «доказательство, — говорит Аристотель, — должно даваться, исходя от чего-нибудь, по отношению к чему-нибудь и для [обоснования] чего-нибудь» (III, 2). Каждая наука доказывает свои положения на основе аксиом, которые она уже не доказывает (например, на основе того, что все необходимо или утверждать или отрицать, что невозможно одновременно быть и не быть и всех других общепринятых, самоочевидных, несомненных положений). Но наука о началах доказательства, согласно своему предмету, должна доказать именно эти аксиомы. Иначе говоря, то, что для других наук является аксиомами, для нее это только свойства, которые требуют доказательства. Чтобы доказать их, она должна использовать аксиомы, но их-то она и должна доказать. Получается логический круг, из которого нет выхода, поскольку вся совокупность того, что доказывается, принадлежит к одному общему роду. Допустим все же для наглядности, что данная наука нашла бы такие аксиомы (хотя из только что сказанного ясно, что это в принципе невозможно), исходя из которых можно доказать аксиомы, подлежащие доказательству. Тогда она должна будет доказать эти найденные аксиомы и опять в свою очередь искать новые аксиомы, чтобы доказать последние. И так продолжалось бы бесконечно. Конечные исходные положения никогда не могли бы быть доказаны. Кроме того, какой смысл доказывать общеизвестное, что общепринято и не вызывает ни у кого сомнений?

Таким образом, оказывается, что исследование начал доказательства не может быть делом всех наук: оно не может быть

делом науки о сущностях, и оно не может быть предметом особой науки. Однако, исходя из определения философии как «науки о первых причинах и о том, что в наибольшей мере познается», следовало бы признать существование и науки о сущностях и науки о началах доказательства. Но в таком случае надо установить согласно тем же определениям, которая из них «первее и главнее по своей природе». Но и это невозможно: ведь и одна — первая, поскольку занимается самыми общими началами, и другая — первая и главная, ибо только она может установить, истинны они или нет. «И если не дело философа, то чье же еще — рассмотреть, что по отношению к ним — правда и что — ложь?» (III, 2).

Таково содержание второй апории. Как и первую, ее можно преобразовать в антиномию по тому же принципу. Здесь также выделены принципы познающей науки и то, что познается. Более того, с самого начала они разъединены: с одной стороны, ставится вопрос о началах-аксиомах, которые обладают наивысшей степенью общности, благодаря чему и возможно доказательное познание, с другой стороны, — о началах-сущностях, о том, что существует.

Особенно важно здесь обратить внимание на постановку вопроса: можно ли доказать те исходные положения, на которых основаны все дальнейшие доказательства? Можно продолжить ее: относится ли это и к исходным положениям философии? Могут ли быть доказаны основные начала философии? Тем самым во второй апории затрагивается вопрос о решающем отличии предмета философии от всех других наук.

Нет необходимости теперь, когда выяснена структура апорий, рассматривать каждую апорию столь подробно. Достаточно будет указать основные трудности.

В третьей апории вскрыта та же трудность, что и во второй, только в применении к сущности. Наука о сущности не может быть доказывающей. Всякая доказывающая наука рассматривает, исходя из аксиом (общепринятых мнений), те *необходимые* свойства объекта, которые составляют его природу и поэтому входят в его определение. Следовательно, то, что доказывается, и то, на основе чего доказывается, будут принадлежать к одному общему роду (иными словами, к общему роду будут принадлежать и сущность объекта в том виде, как она отразилась в его определении, и аксиома, которая выбрана в связи с содержанием данного определения). На этом основании доказательство сущности формально возможно. Но, как выяснено во второй апории, ни одна доказывающая наука не может доказать свои аксиомы. Не может сделать это и наука о сущности, изучающая первые, исходные начала и причины бытия. Кроме того, она не сможет рассмотреть и «случайные» свойства объекта, которые характеризуют каждый отдельно существующий объект, но не

присущи всему виду и не вошли в связи с этим в его определение, и относятся поэтому к другому роду. Таким образом, «суть вещи, по-видимому, доказываться не может» (III, 2).

В четвертой апории показано, что эта же трудность возникает, если рассматривать совместно сущность и те ее свойства, которые доказываются в математических науках (точки, линии, плоскости, числа).

Совершенно иной аспект рассмотрения в пятой апории. Здесь также анализируются основные начала и причины бытия, но не с точки зрения их познания (сколько наук и какие именно изучают их), а с точки зрения их существования: какие из начал обладают субстанциональным бытием или, ближе к терминологии Аристотеля, какие начала существуют самостоятельно, независимо, сами по себе? В тексте апории этот вопрос сформулирован таким образом: «. следует ли признавать существование только тех сущностей, которые воспринимаются чувствами, или— кроме них— также и других»—нечувственных (идей, математических объектов) (III, 2)? Если признать, что существуют только чувственные сущности, то как возможно научное познание и существование наук? Ни математика, ни астрономия, ни оптика, ни геодезия, ни наука о гармонии и ни одна из других наук не занимаются конкретными, чувственно данными сущностями. «Действительно, и чувственные линии не таковы, как те, о которых говорит геометр (среди чувственных вещей нет ведь ничего, что было бы прямым или круглым в этом смысле [таким образом], ибо круг соприкасается с линейкой не в [одной] точке, но так, как указывал Протагор, изобличая геометров); и точно так же движения и обороты неба не сходны с теми, о которых рассуждает астрономия, и [астрономические] точки имеют неодинаковую природу с небесными светилами» (III, 2).

Однако, если признать вместе с платониками, что помимо чувственных сущностей самостоятельным существованием обладают и идеи, то и здесь возникают многообразные трудности. Не перечисляя всех их, отметим лишь, что тогда следует признать наряду с сущностями в видимой вселенной некие идеальные сущности, которые во всех отношениях тождественны чувственным, но в отличие от них обладают вечностью. «В самом деле, утверждают, что есть человек в себе, лошадь в себе, здоровье в себе, и этим ограничиваются, поступая подобно тем, которые говорят, что есть боги, но что боги эти человекоподобны. В самом деле, и те люди создавали не что иное, как вечных людей, и эти [под именем идей] [принимают] не что иное, как наделенные вечностью чувственные вещи» (III, 2). Если же признать самостоятельно существующими еще и математические предметы, то нелепостей получается еще больше. Следовательно, не могут существовать отдельно, самостоятельно, независимо от чувственных вещей ни идеи, ни точки, линии, плоскости и другие математические предметы. Не могут они существовать и в самих вещах, ибо тогда

опять появятся нелепости, и будет «какое-то небо помимо нашего неба, только не отдельно, а в том же самом месте...» (III, 2).

Шестая апория представляет собой развитие пятой. В ней ставится вопрос, являются ли началами те составные части, которые существуют в сущности и образуют ее как целое, или же началами следует признать роды — то самое общее, благодаря чему возможно познание. Трудность в аперии создается тем, что в одних аргументах начала бытия рассматриваются с точки зрения их субстанционального существования (то, что раньше мы обозначили как **что** познается, теперь можно уточнить — **что** существует самостоятельно и может быть познано), в других аргументах они же рассматриваются с точки зрения условий и принципов познания (**как** познается).

Разберем эту чрезвычайно важную для нашей темы апорию более подробно. Буквально вопрос в аперии поставлен так: «.следует ли признать элементами и началами [общие] роды или скорее те находящиеся в вещах первичные части, из которых каждая вещь состоит...?» (III, 3). Первый ответ: кто хочет узнать *природу вещи*, должен рассмотреть те части, из которых вещь слагается, например, первичные части у голоса, составные части доказательства, материальные элементы, из которых образуется тело (те четыре элемента, к примеру, из которых состоит каждое тело, согласно Эмпедоклу) или части у искусственных тел, как у кровати. Отсюда следует вывод: «На основании этих рассуждений можно сказать, что роды не являются началами вещей». И тут же характерное продолжение: «Но поскольку мы каждую вещь познаем через посредство определений, а началами определений являются роды, эти последние должны быть также началами и для тех вещей, которые обозначены через определения; и если достичь знания вещей, это значит — достичь знания видов, согласно которым вещи получают наименование, то ведь началами для видов во всяком случае являются роды» (III, 3). Итак, правомерны оба вывода, хотя они и противоположны: общие роды не являются началами вещей; общие роды являются началами.

В этих положениях ясно виден двойственный подход к рассмотрению начал. На основании рассуждений о природе вещи (что представляет существующая вещь сама по себе) делается один вывод, на основании рассуждения о природе познания этой вещи (как познается вещь посредством даваемых ей определений через род и видовое отличие) делается вывод диаметрально противоположный. Таким образом, противопоставлены два подхода, две точки зрения. Какую же принять за истинную? Ту ли, которая принимает за начала все то, что имеет наиболее общий характер, или ту, которая рассматривает начала в соответствии с существованием единичных предметов? Здесь этот вопрос только намечен. В следующих апериях, где каждая точка зрения рассмотрена более обстоятельно, он поставлен как основной.

Седьмая апория продолжает шестую, взяв за основу рассуждения роды как первоначала. Спрашивается, какие роды следует признать началами — более общие или менее общие? Если исходить из предпосылки — «...то, что носит общий характер, всегда является началом в большей мере» (III, 3), тогда следует признать началами самые высшие роды, и в первую очередь сущее и единое, ведь они определяют все вообще. Однако оказывается, что такое допущение приводит к выводам, противоречащим законам логики. Запомним, если род — начало, то он не может от чего-либо зависеть. Между тем, роды не существуют помимо видов. Каждый род зависит от своих видов. «Действительно, у каждого рода видовые отличия должны существовать, и каждое такое отличие должно быть одним...» (III, 3). Независимым в этом случае оказывается вид по отношению к роду, что противоречит исходному положению. Затем, если вид существует и существует как одно, то он сам есть сущее и единое. В таком случае род не может быть единым и сущим, ведь сущим и единым не могут быть и род и вид.

С другой стороны, если вид есть сущее и единое, то каким образом он может быть определен в этом качестве (как единое и сущее)? Чтобы определить его, надо указать более общий род, к которому он относится, и видовое отличие. Но такого более общего рода в данном случае не будет. «О своих видовых отличиях не могут сказываться ни виды [соответственного] рода, ни [сам этот] род отдельно от своих видов...». Если же вид не может быть определен как единое и сущее, то он и не может быть ни единым, ни сущим. «Если единое и сущее это — род, тогда ни одно видовое отличие не будет ни сущим, ни единым» (III, 3). Если же виды не будут ни единым, ни сущим, тогда и сами единое и сущее, ни то, ни другое, не будут родом. Но в таком случае они не будут и началами.

Но если самые общие роды не могут быть началами, то возможно началами будут наименее общие роды — те последние определения (наименования), которые высказываются об индивидуальных вещах? Они точнее, ближе характеризуют каждую вещь, и они скорее могут быть приняты за единое, чем род, ведь единое по своему понятию есть неделимое, а род делим на виды. «...В большей мере единым надо скорее признать то, что сказывается о вещи последним; ибо понятие „человек“ не представляет (уже) рода для отдельных людей» (III, 3). К тому же в ряде случаев не приходится принимать какого-либо рода, существующего отдельно от видов; не будет, например, существовать фигуры вообще помимо отдельных видов фигур.

Однако, высказав предположение о наименее общих родах как началах бытия, Аристотель тут же заявляет: «...как принять эти определения за начала — сказать нелегко». И дальше следует пояснение, на которое следует обратить особое внимание: «...начало и причина должны быть *вне* тех вещей, коих они

представляют начало, и иметь возможность существовать в обособленном от них виде» (III, 3). Значит, начала должны иметь самостоятельное, независимое (обособленное) существование; существование вне того, что они обуславливают (иначе говоря, они должны обладать субстанциональной природой). Но на каком основании, — спрашивает сразу Аристотель, — можно было бы признать для чего-либо подобного существование вне единичной вещи? Только на том основании, что оно сказывается всеобщим образом и обо всем, а более общее скорее следует признавать за начала?

Этот вопрос по существу составляет содержание всех остальных апорий. Аристотель сам признает его наиболее трудным и особенно настоятельно требующим рассмотрения (III, 4). В восьмой апории он уже достаточно четко сформулирован: «Если ничего не существует помимо отдельных вещей, а таких вещей беспредельное множество, — тогда как возможно [однако же] достичь знания о том, что беспредельно? Ведь мы познаем все вещи постольку, поскольку они некоторым образом представляют одно и то же и поскольку существует что-нибудь всеобщее» (III, 4).

Следовательно, познание возможно только потому, что имеется что-то всеобщее как в самих вещах, так и для их выражения. Но что это? Ближе всего для ответа подходит представление о родах. Но уже было доказано, что роды ни наиболее общие, ни наименее общие не могут быть началами. Ничего не существует помимо конкретных вещей. И, однако, как опять повторяет Аристотель: «Если помимо единичных вещей ничего не существует, тогда, можно сказать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все подлежит восприятию через чувства, и нет науки ни о чем, если только не называть наукой чувственное восприятие» (III, 4). Единичные вещи сами по себе, если не имеют всеобщего, не могут быть познаны.

Но возникают и другого рода трудности. Вещи преходящи и изменчивы, ибо постоянно находятся в движении. Но в таком случае, как возможно возникновение? Само понятие возникновения предполагает нечто возникающее и некий источник возникновения — из чего возникающее происходит. Однако, если согласиться, что ничего не существует помимо преходящих вещей, то не будет и вечного источника возникновения. И тогда необходимо либо отрицать возможность возникновения, либо допустить возникновение из ничего, что вообще абсурдно.

Следующие пять апорий продолжают рассмотрение той же основной трудности, уточняя и детализируя ее:

В девятой апории говорится: поскольку вещи существуют единичным (индивидуальным) образом, то в области чувственного бытия у различных вещей имеются разные начала, не одни и те же. Но если это так, то «как будет возможно познание,

если не будет чего-либо единого, [одинаково] относящегося ко всему?» (III, 4).

В десятой апории этот вопрос поставлен в обратном порядке. Если согласиться, что существуют единые начала, то почему одни вещи имеют преходящий характер, а другие — вечный, хотя состоят из одних и тех же начал?

Что это, однако, за вечные вещи? Как явствует из следующей, одиннадцатой апории, Аристотель имеет в виду числа как некоторую обособленную природу вещей, обладающую определенным единством. Единица, например, по своему существу есть нечто единое, а из таких единиц состоят все числа. Но если числа существуют и имеют в отличие от преходящих вещей единую всеобщую природу, то следует признать и объяснить существование всеобщего. В связи с этим здесь вновь поднимается вопрос о субстанциональности всеобщего. Существуют ли «единое в себе» и «сущее в себе»? Если не признавать их за сущности, то сущностью не может быть и ничто другое, что имеет характер всеобщего, «а если не существует какого-нибудь [так или иначе определенного] единого в себе и сущего в себе, тогда едва ли может существовать и что-либо из всего остального, помимо так называемых единичных вещей» (III, 4).

В двенадцатой апории специально выделен вопрос о природе чисел и геометрических величин. Обладают ли они субстанциональным бытием? Числа обладают всеобщностью, но можно ли их признать сущностями, тем, что существует самостоятельно, независимо? Несомненно, всякое тело есть сущность, нечто данное. Оно «одно только пребывает как нечто существующее и некоторая сущность» (III, 5). Свойства же тела не представляют сущности, ибо не подобает считать сущностями случайное. Однако точки, линии, поверхности, числа не являются случайными. Всякое тело определяется своей поверхностью, поэтому она в большей степени является сущностью, чем тело. Всякая поверхность определяется своими линиями, поэтому линия должна быть в большей степени сущностью, чем поверхность. В свою очередь, каждая линия определяется своими точками, поэтому точка и единица в большей мере должны быть сущностью, чем линия. Поскольку точки, линии, поверхности ограничивают тело, поскольку «ими определяется тело, и они, по-видимому, могут существовать без тела, тогда как телу существовать без них невозможно» (III, 5), то эти геометрические величины и числа надо признать сущностями. Тем более, что по сравнению с преходящими вещами их можно считать вечными. «Если это — не сущности, тогда [от нас] ускользает, что же есть сущее и каковы сущности вещей» (III, 5).

Но, с другой стороны, ни числа, ни геометрические величины не могут быть признаны сущностями, ибо они не имеют реального независимого бытия. «...Все такие [величины] — это явным образом сечения тела или в ширину, или в глубину, или в дли-

ну» (III, 5). Поверхность образуется сечением тела и, следовательно, зависит от него. Линия образуется сечением поверхности, а точка — сечением линии. И затем, каким образом они могут находиться в чувственных телах? Ведь не может находиться в теле любая фигура без различия. Не находится в теле половина куба в качестве отграниченной величины, а значит, не существует в нем как нечто реальное и та поверхность (и те точки и линии), благодаря которым произойдет отделение этой половины куба. Если бы в теле были заключены одинаковым образом все фигуры, поверхности, линии и точки, могла бы существовать и данная поверхность (отграничивающая половину куба), но если не существует всех, то не существует и этой. Итак, поскольку каждая из геометрических величин есть результат сечения и зависима от него, ни одна из них не может быть признана сущностью, ни одна не обладает субстанциональным бытием. Однако, если они не сущность, то что другое может быть сущностью? — снова спрашивает Аристотель.

Тринадцатая апория явно примыкает к двенадцатой и продолжает ее. Если многое в природе чисел свидетельствует о том, что они могут быть сущностями, то еще в большей мере это относится к идеям. Тем более, что существует беспредельное количество чисел одного и того же вида (в этом числа сходны с преходящими вещами) и поэтому единство чисел предполагает существование идеи. Иначе и начала вещей не будут определены (ограничены) по числу и их будет беспредельное множество. «Таким образом, если помимо чувственных вещей и математических предметов не существует каких-то других, как некоторые, например, принимают [здесь] идеи, тогда не будет существовать единой, [вместе] по числу и по виду, сущности, и начала вещей будут в отношении количества определенными не со стороны числа [их], но по виду. Если поэтому необходимо, [чтобы начала были определенными по числу], тогда на этом основании необходимо также признавать и существование идей» (III, 6). Однако признание идей сущностями приводит, как доказывалось раньше, к массе невозможных последствий.

Несколько неожиданной кажется следующая, четырнадцатая апория: существуют ли элементы в возможности или они существуют актуально? Трудно понять, каким образом она связана с предыдущими. Между тем сам Аристотель говорит о тесной связи этого вопроса с предыдущим. Не вполне ясно, что понимается здесь под элементами. Речь явно идет не о материальных элементах. Согласно учению Аристотеля, материальным элементам свойственно действительное, актуальное бытие. Существование же в возможности относится им преимущественно к существованию формы. Если учесть это обстоятельство и одновременно учесть логику рассмотрения Аристотелем апорий, то в четырнадцатой атории скорее всего идет речь об элементах формы (фигуры), т. е. том основном, что образует форму вещи — ее поверх-

ности, линии, точки, единицы (точки и единицы Аристотель неоднократно называет элементами).

В двенадцатой апории говорилось: поскольку числа, поверхности, линии, точки не имеют реального существования в чувственных телах (ибо не существует в теле всякая фигура без различия, всякая поверхность), они не могут быть признаны сущностями; но если они — не сущности, тогда нельзя считать начала бытия определенными по числу. Четырнадцатая апория рассматривает новый путь решения — признание математических объектов существующими в теле, но существующими не в действительности, а в возможности. Тем самым двенадцатая апория оказывается как будто бы решенной. Однако возникают новые трудности: обязательно ли данное в возможности должно осуществляться указанным (предназначенным) путем? «Если же элементы существуют в возможности, то вполне допустимо, чтобы ни одна из [существующих] вещей [в действительности] не существовала. В самом деле, возможным существованием обладает и то, чего еще нет, ибо возникает то, что не существует, но ничто не возникает, если оно [принадлежит к числу того, что] существовать не может» (III, 6). Иными словами, категории возможности и действительности не применимы к тому, чье существование (или возможность существования) не может быть доказано. Таким образом, вопрос о субстанциональности всеобщего остается неразрешимым.

И наконец, завершающая, пятнадцатая, апория: носят ли начала всеобщий характер или такой, какой мы приписываем единичным предметам? Вот как разъясняет этот вопрос сам Аристотель: «Если — всеобщий, это не будут сущности, ибо ничто общее не обозначает некоторую данную вещь, но всегда — некоторое данное качество, между тем сущность есть некоторая данная вещь; если же можно принять то, что высказывается всеобщим образом (или — общий предикат) за некоторую данную вещь и нечто единое, в таком случае Сократ будет несколькими живыми существами, [таковым будет] он сам, человек и живое существо, раз все это каждый раз представляет некоторую вещь и [что-то] одно. Таким образом, если начала имеют всеобщий характер, то получают указанные последствия; если же они такого характера не имеют, но существуют по образцу единичных предметов, тогда они не будут познаваемы, ибо науки обо всех предметах носят всеобщий характер. Поэтому [такого рода] начала должны будут предшествовать другим началам — высказываемые всеобщим образом, если только должна существовать наука о началах» (III, 6).

Таким образом, философия оказывается перед дилеммой: поскольку все, что существует, существует единичным образом, как некоторый вот этот, отдельно данный предмет (как этот человек, например, или этот конь), то следует признать, что и начала существуют единичным образом. Поскольку же научное

познание имеет всеобщий характер, необходимо признать, что существуют и начала сами по себе всеобщим образом. Однако это невозможно. Отсюда следует: если сущность существует, она непознаваема (ибо всеобщее не обозначает единичное существование); если сущность познаваема, она не может существовать (ибо всеобщее не существует как данная вещь). Еще раз: основа трудности состоит в том, что субстанционально только отдельное, а мыслимо только общее. Но смысл познания — их взаимодействие, оно предполагает общее между ними, одно и то же. Однако существование их различно, не одно и то же: тело действует, субъект воспринимает действие. Если тело звучит, то субъект слышит. Значит, существует неразрешимое противоречие между природой бытия и природой познания? Между тем, что познается и как познается? Следовательно, бытие и познание несоизмеримы?

Вот к какой основной трудности свелись все предыдущие апории. И это закономерно. Уже тогда, когда Аристотель определил философию как «науку о первых причинах и о том, что в наибольшей мере познается» (III, 2), он отделил начала познания от начал бытия. В соответствии с этим и приводимые им аргументы всегда были двойного порядка: либо о субстанциональности бытия, либо о познании бытия. Каждый раз предполагались два пути решения: либо один, либо противоположный ему, но никогда третий — *диалектический*.

Таковы апории в целом, их содержание и структура. Это не только апории предшествующей Аристотелю философии, но одновременно и апории учения самого Аристотеля и всей греческой философии. Более того, в известном смысле это — апории всей философии. В них нашли отражение реальные трудности философского познания.

#### 4. ПРОБЛЕМА ПАРМЕНИДА

Гегель называл первым философом Парменида. В какой-то степени это верно, правда, не в гегелевском смысле, т. е. что он был первым, поскольку выдвинул понятие бытия и предложил метод имманентного развертывания категорий из природы данного понятия.<sup>13</sup> Парменид — первый философ в том смысле, что он с классической ясностью выявил раздвоение философским мышлением исследуемой действительности на мир согласно истине (т. е. бытие единое, неизменное, вечное) и мир согласно данным чувственного восприятия (т. е. бытие множественное, изменчивое, преходящее). В Древней Греции лишь Гераклит, милетские мыслители и немногие другие избежали такого раздвоения. Для систем остальных характерно раздвоение бытия на нечто неизменное и абсолютное, с одной стороны, и на нечто изменчивое и относительное — с другой, на мир умопостижимый и

мир чувственно воспринимаемый, соответственно — мир истинный и мир иллюзорный, кажущийся. Даже согласно философии Демокрита, истинным бытием обладают атомы, движущиеся в пустоте, те неделимые частицы материи, которые по своей природе неизменны, однородны, бескачественны, вечны и которые не возникают и не уничтожаются. Наш же чувственный мир, образуясь из соединения атомов, обладает качествами, отсутствующими у самих атомов, это мир преходящих, многообразных качественных явлений, мир согласно мнению.

Раздвоение мира в философии Платона еще более заметно: истинным бытием, в-себе-бытием, обладают лишь всеобщие и неизменные формы бытия — идеи, а все вещи, все индивидуальное, что существует как единичное, особенное есть кажущийся мир, есть объект мнения, ибо включает в себя не только бытие (по «приобщению к идеям»), но и небытие, знание о котором невозможно. Аристотель, который критикует теорию Платона, пытаясь отстоять права эмпирии, объявляет единственно существующим мир природных вещей как единичных субстанций. Однако и он не может избежать представлений о мире метафизическом, и в его теории появляется неизменная вечная субстанция, противопоставленная изменчивому миру вещей: «чистая» форма, неподвижный нематериальный двигатель, абсолютное благо.

Та же картина и в последующей философии. Философия Канта с ее признанием неизменных априорных категорий познания, с ее раздвоением бытия на мир трансцендентный, интеллигибельный, сверхчувственный мир «вещей в себе» и мир трансцендентальный, мир явлений — лишь один из многочисленных примеров этому.

Возникает, естественно, вопрос: если в философии так устойчиво держится противопоставление бытия истинного и бытия кажущегося, то не является ли это для нее закономерным явлением? Ведь философия неизбежно исследует проблему сущности бытия в целом, отыскивает его единую основу, его причины, его начала — в этом заключается смысл ее как науки, но, значит, столь же неизбежно она противопоставляет исследуемую сущность непосредственным явлениям, единое — множому, общее — отдельному, понятие — действительному существованию? В самом деле, уже милетская школа, поставив вопрос о единой первооснове бытия, разграничила представление об *ἀρχή*, единой и вечной материальной основе, и конкретных, временных, преходящих состояниях ее в виде вещей. Тем самым возникла возможность представлений о существовании более прочном и менее прочном, о существовании более существенном и менее существенном, о действительном бытии и недействительном. Парменид лишь закрепил разрыв, который выявился в первых философских школах, но самими мыслителями не был осознан. Отсюда, однако, не следует, что сама задача — отыскивать сущность бытия

в целом, неправомерна. Поиски милетцами единого были законными, мысль — верной. Выделение единой первоосновы означало возможность познания всего бытия на основе одного исходного принципа.

Но в таком случае, как возможно вообще решение этой проблемы? В чем причина данного противоречия? Можно ответить на этот вопрос так: Парменид был первым философом, кто превеличил понятие о единстве бытия, абсолютизировал его вечность и положил начало метафизическому отрыву единого от многого, сущности от явления. Но такой ответ, будучи в общем верным, не был бы все же полным и оставил бы в тени главную причину. Здесь существенно важно то, что Парменид подошел к пониманию основной трудности философского познания, к тому основному противоречию, которое имеется между существованием бытия в виде непосредственно данных явлений (отдельного, единичного, особенного) и всеобщими категориями познания, иначе говоря, между тем, что существует, и тем, как оно познается.

Последнее положение требует некоторых пояснений. В философии Парменида впервые обнаружилось, что единство бытия, его сущность постигаются только логическим мышлением и что только чувственные восприятия дают нам представление о внешних явлениях, их многообразии и изменчивости. Он столкнулся здесь с тем диалектическим явлением, которое В. И. Ленин называл раздвоением познания.<sup>14</sup>

Мир чувственного восприятия есть мир единичного, отдельного, случайного. Мир мысли — это мир общего, единого, закономерного. Поскольку все единичное, индивидуальное (особенное), отдельное постоянно меняется, поскольку оно изменчиво и текуче, а общее и закономерное изменяется значительно медленнее, последнее представляется нашему сознанию как устойчивое, стабильное, неизменное, абсолютное. Это раздвоение и выразил Парменид, но не как *раздвоение познания*, а как *раздвоение самой действительности* (есть умопостигаемый мир, т. е. бытие единое и неизменное, это — мир сущности; и есть мир чувственно воспринимаемый, т. е. бытие множественное и изменчивое) или, возможно, как расхождение *познания* и *действительности*.

Как доказывает длительная устойчивость в философии противопоставления этих двух миров, такое противопоставление имело серьезные реальные основания или, точнее, в основе его лежала самая сложная из всех философских проблем — проблема *диалектики в соотношении категорий бытия и познания*. Все, что обладает непосредственным существованием, существует как единичное, отдельное, как непосредственные явления (как вещи сами по себе, безотносительно к познанию). В этом смысле и говорят: субстанционально только отдельное. Но познание, наука, философия (осознавая этот факт или не осознавая) всегда имеют дело со всеобщим, стабильным, неизменным, тождествен-

ным. В таком случае, как возможно познание единичного, отдельного? Всеобщее, неизменное должно быть в мире отдельных вещей, в мире единичных субстанций, иначе каким образом возможно было бы применить к ним всеобщие категории познания? Как спрашивал еще Аристотель: «...если в чувственных вещах вовсе не находится математическое, то почему же чувственным вещам присущи свойства математического?». <sup>15</sup>

Но каким же образом мы можем воспринимать и мыслить вещи, которые отличны от нас? Почему наш разум, отличный от вещей, которые он мыслит, может проникать своим познанием в них, воспринимать их, хотя они находятся вне нас? Почему логические заключения нашего разума могут иметь реальное значение для вещей, ведь то, что познается (единичная вещь, явление), и то, что имеется в нашем мышлении о данной вещи, явлении (понятие вещи) — не одно и то же. Бытие их различно: одно существует физически, реально, непосредственно, другое — как мыслимое бытие, как понятие.

Вот с какой проблемой столкнулся Парменид и как, примерно, он мог рассуждать: познание бытия (следовательно, и философия) невозможно, если нет сходства, если нет общего между непосредственно существующим бытием и содержанием нашего мышления об этом бытии; но как может быть это общее, это сходство, если бытие того и другого различно? Следовательно, в проблеме о соотношении бытия и познания имеются две стороны — их сходство и их различие. Парменид обратил внимание на различие, и это различие подчеркнул и абсолютизировал. Есть бытие единичное, отдельное, и есть бытие единое. Так возникла теория о двух мирах: о бытии согласно истине и бытии согласно мнению.

Что же касается второй стороны соотношения — их сходства, то этот вопрос Парменид оставил открытым. Однако, не решив его, невозможно было объяснить, каково соотношение между бытием по истине и бытием по мнению. Сам Парменид не пытался их связать, объявить одно причиной другого. Он просто ограничился тем, что показал их изолированно. В этом смысле его концепция была совершенно оригинальной.

Следовательно, суть дела в том, что проблема, впервые возникшая в философии Парменида, требует диалектического решения, и неумение философов справиться с диалектикой приводит их к метафизическому отрыву сущности от явлений, к раздвоению бытия в их системах. Только диалектический подход дает возможность решить эту проблему. Вот почему Гераклит сумел избежать раздвоения бытия на мир истинный и мир мнения и объяснить изменчивость и многообразие чувственно воспринимаемого мира.

Все последующие философы должны были так или иначе решать указанный вопрос. Согласиться с Парменидом — значило признать несоизмеримость бытия и мышления, т. е. отказаться

от философского исследования. Не согласиться с ним — значило для греков отказаться от признания единства бытия и его вечности, ибо тезис мыслителя о неизменности бытия воспринимался как констатация того, что из ничего ничто не возникает, бытие существует вечно. Доводы Парменида были убедительными, с ними нельзя было не считаться.

Попытки решить эту проблему составляют содержание философской борьбы в V—IV вв. до н. э. Интересно, что логический и исторический процессы здесь совпадают. С логической точки зрения решение парменидовской проблемы возможно двумя путями: либо путем признания реального существования мира множественных и изменчивых вещей и явлений, а значит, и подчеркивания субстанциональности этого непосредственно данного бытия, либо путем признания реального мира в качестве единого, неизменного бытия, таким, как он устанавливается согласно законам логического мышления, а отсюда неизбежный упор на логику мышления, на сущность понятия, на активность мышления. Исторически первый путь был осуществлен в системах Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и Демокрита. Это одновременно был процесс становления философского материализма. Второй путь — это путь, проделанный Платоном, но подготовленный младшими элеатами (Зеноном и Мелиссом), софистами и Сократом, путь оформления идеализма.

Своеобразную позицию здесь занял Аристотель, пытаясь по существу соединить обе линии. Он отстаивает субстанциональность только единичного, отдельного, непосредственно данного и одновременно стремится выявить природу познания как нечто отличное от бытия, т. е. как всеобщее, единое и неизменное. Поскольку же исторически первая линия оказалась связанной с формированием принципов материализма, а вторая — с формированием линии идеализма, то Аристотель постоянно колеблется между тем и другим. Гносеологической причиной этих колебаний оказывается его неумение справиться с диалектикой категории существования и познания, сущности и явления. Поэтому, оценивая учение Аристотеля, В. И. Ленин и отмечал: «Пугается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения etc., сущности и явления etc.»<sup>16</sup>

Таким образом, философское познание имеет диалектический характер. Философия в подлинном смысле возникает тогда, когда появляются диалектические проблемы бытия и обнаруживаются при этом, хотя самими философами и не осознаваемые, противоречия между категориями существования, с одной стороны, и категориями познания — с другой. Не учитывая это обстоятельство, нельзя объяснить ни содержание и логику становления каждой философской системы, ни возникновение борьбы философских школ и направлений, ни выявить, в конце концов, логику философского процесса в целом — преемственность идей и принципов мышления, становление категорий, общие затруднения.

Вместе с тем логика философского процесса — это не только поступательное движение мысли в поисках решения диалектических проблем, но также и процесс, включающий в себя столкновение противоречивых мнений и идей, борьбу школ и направлений, «линии Демокрита» и «линии Платона». Внешне это положение выглядит противоречивым, однако и здесь объяснение в диалектической природе философского познания.

На начальном этапе философии имеются и дополнительные трудности. Когда возникают материализм и идеализм, сразу же с появлением философского мышления или позже? Любой ответ вызывает затруднения. Первые философские школы нельзя определить как идеалистические; идеализм, несомненно, более позднее явление. Поэтому остается признать возникающую философию либо материалистической, либо определить ее содержание иначе. Обозначение ее термином «натурализм» не решает вопроса, поскольку остается неясным, философия ли это, и по какой причине появляются в нем (или из него) философские школы и направления. Если же признать возникающую философию материалистической, необходимо объяснить природу этого материализма и найти критерии его отличия от последующих материалистических школ, его место в стихийном материализме Древней Греции.

Требуется уточнения и само понятие стихийного материализма. Материалистическая философия античности является в целом стихийной, так как в связи с зачаточным состоянием естествознания отсутствует какое-либо обоснование и подтверждение ее выводов. В этом смысле одинаково стихийный характер имеют и материалистические решения первых философских школ, и учение Демокрита, и философский анализ природы Аристотелем. Но, безусловно, стихийный материализм Демокрита следует трактовать иначе, чем философию, допустим, милетских мыслителей. Его система взглядов и последовательность решений предполагают известное осознание роли исходного постулата. Тем более бесспорен осознанный характер материалистических положений Аристотеля. Возникает поэтому настоятельная необходимость ввести разграничение между материализмом неосознанным, и в этом смысле стихийным, и материализмом, в определенной мере осознаваемым, и в этом смысле (правда, только в этом) уже действительно философским. Остается лишь показать, каким образом происходит осознание роли исходного постулата.

Не меньше затруднений возникает при объяснении того, как возникает идеализм. Об идеализме, хотя бы патриархальном, можно говорить лишь начиная с Платона. Но Платон создал свое учение в противовес демокритовскому. Следовательно, надо объяснить, чем обусловлено различие точек зрения, а поскольку материализм мог оформиться лишь в борьбе с идеализмом, то надо выявить идеалистические тенденции в предшествующей

философии и показать то столкновение идей, которое могло породить философский материализм.

Единственная возможность ответить на все эти вопросы состоит в признании диалектики философского процесса и вытекающей из него определенной логики развития философских учений. Оформлению материализма в системе Демокрита и идеализма в системе Платона предшествовал период становления как материализма, так и идеализма. Задолго до систем этих мыслителей возникла и постепенно складывалась идеалистическая тенденция и столь же постепенно подготавливалось и зрело сознание необходимости такого постулата в философских рассуждениях, который бы соответствовал действительному состоянию природы, ее естественным причинам, т. е., если выразить эту мысль в терминах не греческой, а последующей философии, зрело осознание роли материалистического принципа.

Философский спор, столкновение мнений, борьба идей всегда имели в основании, так или иначе, прикрыто или явно, проблему единого и многого. Выше уже говорилось, как неизбежно возникает эта проблема уже в первых философских школах и как появляется затем диалектическое затруднение, столь наглядным образом выраженное в философии Парменида.

Попытки решить парменидовскую проблему шли как раз по этим двум направлениям: по линии рассмотрения субстанциональности бытия и по линии выявления закономерностей логического мышления, его единства и неизменности. Первая линия представлена в системе младших натурфилософов Эмпедокла и Анаксагора; вторая — в системах младших элеатов Зенона и Мелисса. Те и другие имеют один и тот же идейный источник — учение о единстве бытия в его абсолютной форме: бытие есть, небытия нет. Но выводы их противоположны. Эмпедокл и Анаксагор утверждали, что если существует только бытие, то качества и состояния бытия реальны; бытие существует как множественное и изменчивое. А Зенон и Мелисс, исходя из единства и устойчивости познания, доказывали, что понятия множества и движения противоречивы и, следовательно, невозможны ни множественность бытия, ни его движение.

Демокрит и Платон в сущности продолжают эти две линии, но с учетом тех затруднений, которые не смогли преодолеть младшие натурфилософы и элеаты. Тому и другому ясно, что невозможно объяснить действительные проблемы бытия, не допустив существование небытия. И оба допускают его, но с кардинальным отличием. Демокрит признает истинность и реальность пустоты (небытия), ибо иначе невозможно объяснить множественность и движение бытия так, чтобы это соответствовало закономерностям природы. Он осознает противоречивость такого утверждения с логической точки зрения, но не боится ее и поднимает в связи с этим некоторые диалектические проблемы бытия. Платон также вводит понятие небытия, но относит его

к миру материи как неистинному. Истинным бытием обладает лишь мир познания, единый и неизменный. Он противопоставляет единство и диалектику познания — субстанциональности непосредственно данного бытия у Демокрита. Так возникает противоположность материализма и идеализма. Философия Аристотеля, пытавшегося объединить оба принципа (субстанциональность бытия и единство познания), но не справившегося с диалектикой в соотношении категорий существования и познания и запутавшегося поэтому в противоречиях, только доказывает несовместимость и противоположность этих двух исходных принципов философствования.

---

## ЕДИНОЕ ВО МНОГОМ

1. ЕДИНАЯ, ТОЖДЕСТВЕННАЯ ВСЕМ ВЕЩАМ  
МАТЕРИАЛЬНАЯ ПЕРВООСНОВА

Философское познание начинается тогда, когда возникает идея о единстве бытия. Познание по своему смыслу всегда есть стремление охватить разумом все исследуемое множество объектов, отыскать в них общую природу, единую для всех, иначе говоря, объяснить множество, сведя его к единству. Возникающее философское сознание также стремится охватить мыслью все бытие в его целостности, постигнуть мир на основе одного исходного принципа. Сам же принцип подхода может быть различным. В Древней Греции одни школы отыскивали единство в общности состава и происхождения, другие — в единстве количественной или качественной закономерности, третьи — в общей закономерности движения и изменения.

В первой известной нам философской школе — милетской, такой принцип возник первоначально в форме вопроса: *из чего все состоит и происходит?*

Прежде чем приступить к его конкретному разбору, укажем, что сложность рассмотрения античной философии из-за фрагментарности, противоречивости и «темноты» ее источников усугубляется ее бесчисленными толкованиями на протяжении тысячелетий. Не касаясь, естественно, всех толкований, что невозможно даже физически, мы ограничимся лишь необходимыми, непосредственно затрагивающими поднимаемую проблему. Кроме того, чтобы сделать разбор наиболее убедительным и доказательным, а изложение более четким, дадим в начале каждого параграфа краткое, самое сжатое изложение философской системы,<sup>17</sup> а затем на этом материале рассмотрим исследуемую проблему, ее постановку, решение и развитие. Некоторые противоречия в толкованиях при этом удастся снять, так как речь пойдет об объективных сторонах противоречия, свойственного диалектике философского познания.

С милетской школой связаны имена выдающихся мыслителей ионийского города Милета — Фалеса (624—547), Анаксимандра (610—546), Анаксимена (585—525), живших в разное время, последовательно один за другим, но выдвинувших и рассмотревших одну общую идею: *все есть одно*. Все трое были известными мудрецами, знакомыми с наукой Древнего Египта,

Вавилонии, Финикии, и самостоятельными исследователями (может быть, лучше сказать — наблюдателями природы). Аристотель по праву называет их физиками (от греч. φύσις — природа), т. е. изучающими природу. Действительно, Фалес прославился исследованием небесных явлений (даже, как утверждали, предсказал солнечное затмение 585 г. до н. э.), Анаксимандр был известен как астроном, математик, географ и изобретатель, а объяснения Анаксименом природы небесных тел и метеорологических явлений широко применялись в Ионии еще полвека спустя после его смерти, а в Аттике, благодаря просветительской деятельности Анаксагора, познакомившего с ними Афины, — и позже.

Осмысливая бесчисленные наблюдения над теми или иными конкретными явлениями, милетские мыслители заметили, что все многообразие вещей связано между собой; вещи непрерывно переходят друг в друга, а источники их непрерывного рождения, изменения и исчезновения никогда не иссякают, что с неизбежностью привело их к вопросу: каково начало этого вечного круговорота природы и в чем состоит скрытый за внешней стороной вещей смысл их бытия? Такой подход был уже не просто естественным стремлением объяснить конкретные явления, а философским размышлением над всеобщими причинами. Не приходится сомневаться, что в ответе на этот вопрос сказались привычное для древних греков мироощущение. Если все окружающее представлялось гилозоистически и панпсихически, т. е. как живое и одушевленное, а все живое понималось как рождающееся из чего-то по принципу: из чего что-либо происходит, это и есть его начало, то, следовательно, и все вещи в целом имеют подобное первоначало. Естественно было также предположить, что первоначало как единый источник всех вещей должно быть единообразным для всех состояний, чем-то одним, однородным.<sup>18</sup> Чем именно? Безусловно тем, без чего ни одно живое не может существовать. По утвердившимся в сознании древних представлениям все живое невозможно без существования четырех первостихий: земли, воды, воздуха и огня. Но поскольку единый источник всегда должен быть одним, то лишь одна из этих стихий может быть принята за первоначало и первооснову, а остальные следует рассматривать как состояния, в которые она переходит. Так появляется понятие воды как первоначала у Фалеса, воздуха у Анаксимена и позже огня у Гераклита.

Относительно Фалеса к сказанному можно добавить немного. Мир един (поскольку *все есть вода*), не имеет ни начала, ни конца (А1, 36), постоянно изменяется, ибо является живым и одушевленным. «По-видимому и Фалес, как помнят о нем, принимал душу за движущее начало [за начало движения], ибо он признал душу в магните, потому что магнит движет железо»;<sup>19</sup> он говорил также, что «мир одушевлен и полон демонов»

(A23). О причине выбора им воды как первоначала можно судить на основании следующего рассуждения: «...Фалес — родоначальник такого рода философии — считает его водою (вследствие чего он и высказывал мнение, что земля находится на воде); к этому предположению он, можно думать, пришел, видя, что пища всех существ влажная и что само тепло из влажности получается и ею живет (а то, из чего [все] возникает, это и есть начало всего). Таким образом, он отсюда пришел к своему предположению, а также потому, что семена всего [что есть] имеют влажную природу, а у влажных вещей началом их природы является вода» (Метаф., I, 3).

Анаксимандр сохраняет понятие первоначала-первоосновы,<sup>20</sup> но добавляет к нему принцип вечности и беспредельности бытия — один из наиболее характерных и определяющих для греческой философии. Аргументация его примерно такова: поскольку в мире непрестанно происходит возникновение бесчисленных вещей, источник их возникновения должен быть неисчерпаем, иначе говоря, беспределен. По свидетельству Симплиция, «Анаксимандр... первый принял за основание беспредельное, чтобы иметь неиссякаемый источник для рождений» (A17). Но в таком случае ни одна из стихий не может быть принята за первоначало, ни одна из них не беспредельна: ведь каждая из них, будучи даже принята за бесконечное начало, оставляет, однако, место и для существования других, а не поглощает их. В этом смысл слов Аристотеля: «...если бы одна из стихий была бесконечной, то все другие уничтожились бы» (Физ., III, 5). Тем более, что одна стихия не может быть источником всех противоположных состояний, свойственных чувственно воспринимаемым вещам. Вода, принятая за единое начало, не может быть источником и влажного и сухого, и теплого и холодного. Поэтому Анаксимандр не согласился с решением Фалеса, «заметив, что четыре стихии превращаются одна в другую, он не счел возможным признать какую-либо из них лежащей в основе других, но принял [в качестве субстрата] нечто от них отличное» (Физ., III, 5). За первоначало он признал апейрон (греч. *ἄπειρον* — беспредельное). «Он говорил, что начало и основа есть *апейрон* (беспредельное), не определяя его ни как воздух, ни как воду, ни как что-либо другое. Он учил, что части изменяются, целое же остается неизменным» (A1).<sup>21</sup>

Здесь мы подходим к вопросу о природе анаксимандрова первоначала, вопросу, породившему немало споров. Логичнее всего предположить, что, поскольку ни одна стихия не является бесконечной, он признал за первоначало стихию вообще, не имеющую предела ни в качественном, ни в количественном отношении,<sup>22</sup> но жизненно необходимую и вещественную. Вряд ли правомерно толковать апейрон как смесь стихий. Вода, воздух, огонь и земля не исчерпывают понятия беспредельности и все-

общности. Будучи беспредельным, апейрон вообще отличен от любых конкретных состояний, даже от смеси элементов. Ему присущи лишь собственные «качества»: он не возникает и не исчезает. «У апейрона нет начала, ведь был бы у него [тогда] предел. А он как истинное начало является не рожденным и не уничтожимым» (Физ., III, 4); он «непреходящ» (B2), «бес-смертен» и «неуничтожим» (B3); он постоянен, ибо движение есть более древнее начало, чем вода (A12), через выделение противоположностей сухого и влажного, теплого и холодного дает рождение всем качественным состояниям — чувственно воспринимаемым вещам и самому космосу, и вновь принимает их в свое лоно, когда они согласно необходимости исчерпали срок своего существования. «А из чего рождаются все существующие вещи, в то же самое они разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость получают в положенное время справедливое возмездие друг от друга» (A9, B1).<sup>23</sup>

Анаксимен следует принципам Анаксимандра, сохраняя его идею о беспредельности первоначала (*архе*) и возникновении вещей из него благодаря выделению противоположностей. Но ему свойственны более конкретное четкое мышление и более конкретные проблемы. Поэтому вместо неопределенного выделения противоположностей из неопределенного в качественном отношении апейрона он вводит представление о сгущении и разрежении *архе*, первоосновы. Поэтому и само *архе* у него определено, оно есть вещество наиболее простое и разреженное, которое можно представить сгущающимся, и в то же время совершенно необходимое для жизни. Таким веществом ему представляется воздух, и он выбирает его в качестве *архе*, подчеркивая при этом беспредельность первоначала, естественно, лишь в количественном отношении — «начало есть воздух и беспредельное» (A12), — или беспредельность самого воздуха: «Анаксимен. сказал, что начало есть беспредельный воздух, так как он есть источник возникновения [всего], что существует, существовало и будет существовать, [в том числе] и богов и божеств, остальные же [вещи] [возникают по его учению] из того, что произошло из воздуха» (A7, 1); «Воздух как дыхание объемлет все» (B1).

Еще в большей степени, чем его предшественники, Анаксимен подчеркивает принцип единства: все есть одно, все есть состояния воздуха (как бы его сгустки). Конкретные состояния характеризуются лишь степенью его плотности. Первооснова «бывает различной по степени разрежения и уплотнения соответственно вещам, [в основе которых она лежит]. А именно, разрежаясь, она становится огнем; сгущаясь же, она становится ветром, затем облаком, сгущаясь же еще более, [делается] водой, затем землей, потом камнями, [все же] прочее [возникает] из этих [веществ]» (A7, 3).

Переходя к оценке философии милетцев в целом с точки

зрения разбираемой проблемы, можно выделить два особенно подчеркиваемых ими положения: представление о непрерывном процессе возникновения, изменения и уничтожения и представление о материальной основе этого становления — вещественном единстве бытия. Которое из них является определяющим? Первое, где мир выступает как сплошная непрерывность, образуемая вещественностью, или второе, где мир есть вещь-вещность, которой свойственно непрерывное изменение? Судя по оценкам древних и учитывая логику философской мысли и самих фрагментов, милетцам был свойствен интерес к *причине* изменения, к *основе* возникновения, скрытых за поверхностью непосредственно данного, т. е. их интересовало единство всего по составу, происхождению и возвращению в первооснову, но также единство постоянного изменения. Эта основа вещественна, и значит, понята материалистически. Таково единодушное мнение всех древних, свидетельствовавших об учении милетцев. Аристотель, рассматривая его, приводит даже определение материального субстрата: «Из тех, кто первые занялись философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде материи, то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются, причем основное существо пребывает, а по свойствам своим меняется, — это они считают элементом<sup>24</sup> и это — началом вещей» (Метаф., I, 3).

Таким образом, уже первые философские решения невольно обнаружили, хотя и в самом зародыше, диалектику философского познания и свойственные ей проблемы. Милетские мыслители рассматривают как материальное единство бытия, так и его изменение, движение, даже развитие, если учесть догадки Анаксимандра об эволюции животной жизни (A10; A11,6; A30). Выдвинутое ими понятие «архе» (воспользуемся термином Аристотеля) — это понятие о «начале» субстанциональности тел и их изменения, о материальном начале и начале творческом (хотя последнее менее осознанно, здесь больше от привычного гилософического мирозерцания<sup>25</sup>). Необходимость соотношения тех и других принципов — материальности и изменчивости, единства и развития — не только еще не осознана, но даже не намечена.

И уже здесь в учении милетцев заложена возможность того затруднения, которое позже перерастет в одну из определяющих проблем греческой философии и станет существенной для последующего зарождения основного гносеологического отношения. Милетцы искали общее начало всех вещей, единую субстанциональную основу, объединяющую все вещи. Поиски законные, мысль верная, разумная. Но при установлении такой основы, скрытой от непосредственного чувственного восприятия, уже возникало отграничение общего от отдельного, одного от многого, нерасчлененного единства от расчлененного множест-

ва, вечного от преходящего, бесконечного от конечного. А следовательно, появлялась и возможность разделить объект философского исследования на бытие в виде субстанционального вещества и на бытие как природу, данную в повседневном опыте. Если единое начало объявить при этом истинным и вечным, противостоящим чувственно воспринимаемой реальности, то это уже будет преувеличение, и как всякое преувеличение оно будет чревато опасностью неверных выводов и отрыва одного от другого. Будет ли осуществлена такая возможность, зависит от установки мыслителя, метода исследования и характера принимаемых им решений.

Когда Аристотель обращается к анализу учений тех, «кто раньше нас обратился к исследованию вещей», и отмечает, что они «вели философские рассуждения об истинном бытии» (Метаф., I, 3, 983), это утверждение как будто бы имеет некоторое основание. Действительно, первоначало милетцев — это не только та или иная стихия, но и нечто отличное от конкретных состояний. Апейрон Анаксимандра — стихия вообще, без конкретных признаков, отвлеченное понятие стихии вообще, но реально существующей в такой общей форме. Воздух как архе у Анаксимена отличен от воздуха, составляющего вещи; это — чистый воздух (А8), вечный и беспредельный. Даже относительно архе у Фалеса проскальзывает во фрагментах выражение «влага» или «влажность», т. е. более отвлеченное представление, чем вода. Первоначало у милетцев не только конкретные стихии, но и нечто, обладающее отвлеченным качеством. Отыскивая общее и отвлекаясь от специфичного, милетцы поняли архе не только как нечто общее, но и как отвлеченное. Но этот процесс еще на полпути. Поэтому у Анаксимандра апейрон лишен уже чувственной конкретности, но и не чистая абстракция, определения его даются в наглядных образах.<sup>26</sup>

Но главное в другом. Милетские философы объясняли природную действительность, исходя из нее самой, в непосредственном, буквальном смысле. Опыт чувственного созерцания был перенесен ими и на понимание ее субстанционального начала. Все есть одно, все родственно по своей природе, составу и происхождению; и это одно имеет ту же чувственную природу, что и ее конкретные состояния — вещи. Первооснова отражает чувственную природу стихий, но одновременно она есть и нечто всеобщее, присущее всем и однородное с ними. Поэтому у милетцев нет ни отрыва, ни раздвоения объекта исследования. Единое не отграничено от многого, а находится в нем. В этом смысле можно согласиться с выводом А. Ф. Лосева о тождестве всеобщего и индивидуального в учении милетцев и с формулой, предложенной А. Н. Чанышевым.<sup>27</sup>

Если милетцы прежде всего естествоиспытатели и им присущ эмпирический метод, то пифагорейцы в первую очередь математики, и им свойствен рационалистический метод, подчеркнута логический способ рассуждений. Если поэтому милетцы переносят на понятие первоначала чувственное представление, полученное в непосредственном живом созерцании природы, то пифагорейцы переносят на понимание первопричины представление о числе и его закономерностях, полученное в процессе математических исследований. В связи с этим зарождается первое противопоставление неизменной сути бытия изменчивому состоянию конкретных вещей в чувственном опыте.

Основной принцип философского учения Пифагора из Самоса (571—497) и его учеников — природу всех вещей и начало образуют число и его элементы. Сведения о преломлении этого принципа в учение настолько отрывочны и противоречивы, что понять его суть нелегко. Лучше других — сжато и в связном виде — ее представил Аристотель: «... так называемые пифагорейцы, занявшись математическими науками, впервые двинули их вперед и, воспитавшись на них, стали считать их начала началами всех вещей. Но в области этих наук числа занимают от природы первое место, а у чисел они усматривали, казалось им, много сходных черт с тем, что существует и происходит, — больше, чем у огня, земли и воды, например, такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то душа и ум, другое — удача, и можно сказать — в каждом из остальных случаев точно так же. Кроме того, они видели в числах свойства и отношения, присущие гармоническим сочетаниям. Так как, следовательно, все остальное явным образом уподоблялось числам по всему своему существу, а числа занимали первое место во всей природе, элементы чисел они предположили элементами всех вещей и всю вселенную [признали] гармонией и числом. И все, что они могли в числах и гармонических сочетаниях показать согласующегося с состояниями и частями мира и со всем мировым устройством, это они сводили вместе и приспособляли [одно к другому]; и если у них где-нибудь того или иного не хватало, они стремились [добавить это так], чтобы все построение находилось у них в сплошной связи... Во всяком случае и у них, по-видимому, число принимается за начало и в качестве материи для вещей и в качестве [выражения для] их состояний и свойств, а элементами числа они считают чет и нечет, из коих первый является неопределенным, а второй определенным; единое состоит у них из того и другого, — оно является и четным и нечетным, число [образуется] из единого, а [различные] числа, как было сказано, это — вся вселенная» (Метаф., I, 5).

Несмотря на обширность этого извлечения, логика рассуждений пифагорейцев остается неясной. Почему справедливость

или удача выводятся из каких-то свойств чисел? Как число может выступать «в качестве материи для вещей»? Каким образом единое состоит из определенного и неопределенного? Как видно из текста, не было ясности и у самого Аристотеля. Это и неудивительно: проблемы здесь только намечены, четкости в решении нет, одни тезисы явно противоречат другим. Единственная возможность объяснения — принять за основу те положения, которые не вызывают сомнений (факт постановки вопроса о едином бытии, о всеобщности числовой характеристики, о числе как едином начале, о влиянии математических наук), и, учитывая последующее движение философской мысли, воспроизвести примерную логику создания системы.

Приведенный отрывок позволяет прежде всего уточнить само содержание понятия единого. Единое и здесь выступает как всеобщее, которое постоянно присутствует во всех вещах, сохраняется в смене их конкретных состояний и все связывает. У милетцев это был общий состав и общий источник происхождения, т. е. беспредельное бытие в виде конкретной стихии или апейрона. Пифагорейцы не отрицают ни беспредельности основы, образующей состав тел, ни бесконечности их происхождения, но отказываются считать беспредельное началом. Для их мышления, воспитанного на строгих математических вычислениях и точных формулах, беспредельное как неопределенное и численно невыразимое совершенно неприемлемо. Поэтому они ищут всеобщее в другом — в том, что определяет каждую вещь как отличную от других, но определяет всеобщим образом, по одному и тому же принципу. Математические занятия привели их, вероятно, к предположению, что тот предел, который ограничивает каждую вещь от других и образует ее очертания, есть форма. Такой предел (форма) неотделим от тела. Но поскольку он составляется из определенных величин, численно выразимых, он неотделим и от числа. Он сам есть число. Поэтому-то существование любого тела невозможно без числа. Все вещи существуют, имея форму, вес и меру.

Но всеобщность числа не означает еще, что оно есть и начало. Начало непременно имеет всеобщий характер, но оно еще и одно. У милетцев это была одна стихия, у пифагорейцев же — одно число, единица. Всегда приходится начинать с чего-то *одного* при изучении, рассуждении, действии, счете. Само число имеет такое начало — единицу. Но в таком случае единица и есть всеобщее единое начало, а не число вообще (ведь тело невозможно без формы, форма — без числа, число — без единицы). Здесь явно иной взгляд на начало: имеется в виду не его вещественная основа, а понятийный смысл — **первое** по природе.<sup>28</sup> С этим согласуется и подчеркивание неизменной природы единицы.<sup>29</sup> Но это лишь намек на зарождение новых представлений, не больше. Сама точка зрения на начало четко не выражена. Единым началом называется и единица, и число.

Но единым пифагорейцы считали также и составную сущность, содержащую неопределенное и определенное, подобно тому как единица содержит чет и нечет. Но это уже другой подход. Каждая вещь имеет не только форму. Форма как предел, ограничивающий тело, содержится в чем-то от нее отличном. А отличным от предела является беспредельное, отличным от определенного — неопределенное. Отсюда идея пифагорейцев о внесении предела в беспредельное, числа в материю (хотя самого термина «*материя*» ранние пифагорейцы, как и милетцы, еще, по-видимому, не употребляли). Поэтому Аристотель и говорит, что «единое состоит у них из того и другого», эти элементы числа — чет и нечет (неопределенное и определенное) являются элементами всего бытия.

Принципы, выдвинутые пифагорейцами, весьма существенны для последующего развития греческой философии. Как пишет Дж. Бернет, «взгляд, который находит реальность не в материи, а в форме, короче говоря, платоновский взгляд, восходит к пифагорейцам, и уже был знаком Сократу, хотя он не был ясно сформулирован до дней платоновской академии».<sup>30</sup> Бернет прав: к вопросу о форме как сути бытия впервые подошли пифагорейцы и в известной мере дали направление движению последующей идеалистической мысли. Но можно согласиться и с Аристотелем, который недоумевает, как количественная характеристика предмета оказалась не свойством предмета, а самой его сущностью (хотя и не ставит вопрос в столь отчетливой форме): «...и относительно сути [вещи] они начали рассуждать и давать ее определение, но действовали слишком упрощенно. Определения их были поверхностны, и то, к чему указанное ими определение подходило в первую очередь, это они и считали сущностью предмета, как если бы кто думал, что двойное и число два есть одно и то же, потому что двойное составляет в первую очередь свойство двух. Но ведь пожалуй что не одно и то же — быть двойным и быть двумя, а в противном случае одно и [то же] будет несколькими [разными] вещами, как это получилось также и у них» (Метаф., I, 5).

Пифагорейцы подметили количественную закономерность, действительно свойственную всем явлениям и отношениям мира. Число выступило у них как воплощение закономерности, неотъемлемой от всей природы. Это было замечательной догадкой. Ф. Энгельс отмечает важность этого вывода, правда, очень одностороннего и ограниченного у пифагорейцев: «Подобно тому как число подчинено определенным законам, так подчинена им и вселенная; этим впервые высказывается мысль о закономерности вселенной».<sup>31</sup>

Но выразив в числе всеобщность отношений, подметив количественную закономерность, пифагорейцы преувеличили ее и противопоставили вещам как их причину. Всякое же преувеличение одной из сторон познания, раздувание ее, неизбежно ве-

дет, как это показал В. И. Ленин, к идеализму.<sup>32</sup> У пифагорейцев нет еще подобного идеализма, лишь намечается направление к нему. То, что они поставили вопрос о значении формы и выявили ее всеобщий закономерный характер, более того, рассмотрели вообще закономерность, выражаемую числом, было вполне правомерно. Опасно было другое — отнесение всей определенности бытия, всей его сути к форме, к количественной стороне. Ради принципа всеобщности и определенности они даже справедливость, любовь, дружбу, святость, удачу и другие подобные категории сводили к каким-то свойствам числа. Опасно было и то, что свойство сущности оказывалось у них самой сущностью: «...ограниченное, неограниченное и единое — это, по их мнению, не свойства некоторых других физических реальностей, например, огня или земли, или еще чего-нибудь в этом роде, но само неопределенное и само единое были [у них] сущностью того, о чем [то и другое] сказывается, вследствие чего число и составляло [у них] сущность всех вещей» (Метаф., I, 5). Опасно было подчеркивание неизменности единого начала, притом формального, логического, ибо это могло привести к выводу о неизменности мышления. Вот это уже была тенденция к отрыву формы от материи, свойств вещей от самих вещей.

Но в учении самих пифагорейцев она не была осуществлена, хотя бы уже потому, что числа у них еще не отделены от материи: «...по-видимому, они помещают свои элементы в разряд материи; ибо по их словам из этих элементов, как из внутри находящихся частей, составлена и образована сущность» (Метаф., I, 5, 986 в). Нет не только осознания чисел как отвлеченных понятий (их идеальности), но и сами числа выступают в ряде случаев «в качестве материи для вещей» (Метаф., I, 5, 985 в) или совпадают по своей сущности с понятием квадратных, прямоугольных, треугольных и кубических форм. К. Маркс нашел удачное определение природы пифагорейского числа, заметив, что у пифагорейцев число есть нечто среднее между красочной чувственностью и идеальным.<sup>33</sup>

Здесь необходимо уточнить следующее: вывод о зарождении идеалистической тенденции в учении пифагорейцев вовсе не означает, что тем самым отрицается значение числовых отношений для выражения закономерностей природы. Он означает лишь, что нельзя отрывать числа от их субстанционального основания и противопоставлять их ему.<sup>34</sup>

Таким образом, различие эмпирического метода у милетских мыслителей и рационалистического у пифагорейцев завершается противоположным решением проблемы о едином начале бытия, вполне оправдывая замечание Энгельса: «При всем наивно-материалистическом характере мировоззрения в целом, уже у древнейших греков имеется зерно позднейшего раскола».<sup>35</sup>

Термин «наивно-материалистический» наиболее точно выражает суть учений как пифагорейцев, так и милетцев.

Среди тех, кто высказался о вселенной как об единой природе, Аристотель первым называет Ксенофана из ионийского города Колофона (565—473). Это не значит, что он считает его первым философом вообще. Употребляя выражение «о вселенной как единой природе», он имел в виду не тот принцип единства бытия, который милетцы определили как единую, тождественную всем вещам материальную первооснову, а пифагорейцы как единую определенность формы. С Ксенофана начинается новый подход к рассмотрению единого как понятия бытия, его общей сути, то, что Аристотель определял как умопостигаемое единое. О Ксенофане Аристотель говорил мельком, не считая его идею удачной ни в отношении убедительности аргументации, ни по существу дела. Он утверждал, что тот «ничего не различил ясно» (Метаф., I, 5, 986 в), но здесь же заметил мимоходом, что Ксенофан «раньше их всех принял единство» (Метаф., I, 5). Вот это-то «раньше» и определяет место Ксенофана в истории философской мысли. Он не создал никакого аргументированного учения, у него нет системы взглядов, он, кажется, даже не всегда философски мыслил, но он из тех первооткрывателей, чьи идеи, хотя и незрелые, давали новое направление мысли.

Суть философских представлений Ксенофана уместается в двух его собственных выводах: люди сами создают себе богов по своему образу и подобию, и «единое — вот, что такое бог» (Метаф., I, 5). Первый вывод следует из критики им политеизма греческих верований. Ксенофан находит, что люди поклоняются множеству богов, но всегда образы богов обладают чертами, свойственными природе тех, кто поклоняется им. «Эфиопы говорят, что их боги курносы и черны; фракияне же [представляют своих богов] голубоглазыми и рыжеватыми» (B16). Нет ни одной черты в образе богов, которой не было бы у людей. Боги рождаются и умирают, имеют человеческий облик, чувствуют, желают, враждуют, думают, говорят. Более того, «все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписали богам Гомер и Гесиод: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман» (B11). Отсюда, естественно, следует вывод: люди сами рисуют себе образ бога, и «если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения [искусства], подобно людям, то лошади изображали бы богов, похожими на лошадей, быки же — похожими на быков, и придавали бы [им] тела такого рода, каков телесный образ у них самих [каждые по-своему]» (B15). Поэтому он, как говорят, дал совет египтянам: «Если они — боги, то не оплакивайте их. А если они — люди, то не приносите им жертв» (A13).

Уже эта критика антропоморфизма мифологических представлений существенна для развития философского сознания. Но Ксенофан философ и в прямом смысле, когда отстаивает

идею единого бога, тождественного бытию. Отправной пункт его рассуждений — бог отличен от чувственной природы человека и мира преходящих вещей вообще. Его бог един, вечен, однороден, неизменен. Он един, поскольку не может делить свое могущество и власть ни с каким другим богом и не может никому подчиняться. Он вечен, потому что не может возникнуть. Из чего бы он возник? Из подобного, т. е. другого бога? Но это не было бы возникновением. Из неподобного, отличного, противоположного? Но как бы он, будучи сильным, мог возникнуть из слабого, будучи лучшим, возникнуть из худшего или, будучи большим, из меньшего? Такое возникновение из противоположного невозможно. И невозможно по тем же причинам исчезновение.

У бога нет не только конкретных черт, которые приписывает ему религиозное (мифологическое) сознание, но и никакой конкретной формы, никакого изменения. Он выше предельного и беспредельного, ибо предел (середина, начало, конец, части) свойствен чувственным преходящим вещам, а беспредельное вообще не может существовать. И точно так же он выше покоя и движения, ибо движение и покой свойственны чувственно воспринимаемым вещам, а раз бог отличен от них, то ему они не присущи. Можно толковать и так: богу не свойственно то движение и изменение, которое характерно для природных вещей, постоянно возникающих, изменяющихся и исчезающих; но не может быть ему свойствен и покой, ибо покой характерен только для несуществующего. Но возможно еще и более отвлеченное толкование загадочных слов Ксенофана о едином боге, который выше понятий покоя и движения (как впрочем толковали и сами древние, но значительно позже). Движение не может быть присуще единому богу, ибо бог один, а движение всегда происходит в отношении к чему-то другому (А28 гл. 3, 9—11; А33).

До сих пор говорилось о том, что богу не свойственно. А что ему свойственно? Что такое бог в представлении Ксенофана? Прежде всего — это всеобъемлющее существование. Он говорит, что бог однороден и все объемлет и поэтому, вероятно, сравнивает его с совершенным шаром (А1, 19; А28 гл. 3, 7; А36). Бог «повсюду видит, слышит и имеет прочие ощущения» (А28 гл. 3, 6; В24), он есть ум, мышление, вечность (А1, 19). Богом, значит, является все существующее, включая мышление, но существующее, рассматриваемое как единое и умопостигаемое бытие (Метаф., I, 5). Эти два признака единого бытия Ксенофана — существующее и умопостигаемое — оказываются определяющими для понимания его концепции и, в частности для тех затруднений, с которыми он столкнулся.

Таким образом, Ксенофану свойствен иной подход к выявлению единства бытия, чем его предшественникам. Он рассуждает не об едином первоначале для природных вещей, не об общей первооснове, не об единой определенности формы. Стараясь

определить природу бога, он подчеркивает отличие единого бога от всех конкретных состояний и затрагивает вопрос о сущности единого бытия, постигаемой умом. Но он только подходит или даже только намечает путь к такому подходу. Аристотель упрекает его, что он не произвел вселенную из единого материального начала, не установил начало движения и вообще не определил природу единого (там же). С последним, как уже выяснено, согласиться нельзя; сам Аристотель говорит, что он раньше всех заявил об умопостигаемом бытии и его природе (там же). А относительно первого можно сказать, что он стихийно, еще несознанно понимает бытие как материальное, вещественное. У него имеется даже натурфилософское объяснение природы. И по отзывам древних он был физиком (А20; А26; А1, 19). Но главное все-таки, что он стремится постигнуть то единое в бытии, которое познается не чувствами, а разумом (=умопостигаемо). Однако его умопостигаемое однозначно субстанциональному существованию. Как бы это странно ни звучало, оно и вещественно и умопостигаемо в одном и том же смысле. Понятия существующего и умопостигаемого еще не выделены и не различаются. Нет еще их расчленения. Нет понимания того, что характеризуется одно и то же бытие, но с различных сторон. Характеристика бытия сливается с характеризуемым бытием.

В этом можно видеть причину испытываемых им затруднений. Как постичь такое единое бытие? Ксенофан заявляет, что все непостижимо. Ощущения ложны (А49), и разум обманывает (А32). Ничего знать нельзя (В34; А33; А35). Здесь явно сказывается неприятие Ксенофаном чрезмерных притязаний людей на знание. Как свидетельствуют антропоморфические представления о богах, люди не имеют истинного знания. У них имеется лишь мнение. Позже Парменид отнесет этот вывод к миру чувственных вещей, и так возникнет объяснение мира согласно мнению.

Понятие единого у Ксенофана тоже расшифровывается как одно. Но это одно — единый бог, совпадающий со вселенной (хотя это и не исчерпывает его понятия). Поэтому философскую позицию Ксенофана можно оценить как пантеистический монизм. И вместе с тем здесь уже появляется в большей степени, чем в учении пифагорейцев, противопоставление единого бытия (единого бога) миру чувственных вещей, преходящих, изменчивых, ограниченных. А значит, имеется тенденция и к противопоставлению истинного бытия — преходящему. Последнего вывода у самого Ксенофана нет. Сделает это его ученик Парменид.

#### 4. ЕДИНАЯ ЗАКОНОМЕРНОСТЬ ДВИЖЕНИЯ И ИЗМЕНЕНИЯ

При характеристике учения Гераклита из ионийского города Эфеса (акме<sup>36</sup> ок. 501 — 500) мы подходим к принципиально важному для разбираемой темы вопросу: как совместить прин-

ции единства бытия с принципом его изменчивости? Вопрос тем более трудный, что при изложении учения, совмещающего такие принципы, всегда есть возможность взять за основу лишь один (либо единство, либо изменчивость) и тем самым, уже произвольно, выпятить его (как обычно и происходит от античности до наших дней), а значит, и не понять сути воззрений мыслителя, одного из самых проницательных.

Подобно своим предшественникам, Гераклит ставит вопрос о единстве бытия и также трактует единое как *одно*. Он согласен с милетскими философами, что это одно есть общая первооснова, такая природная стихия, которая обуславливает возможность постоянного рождения вещей из себя и обратного принятия их в себя же. Вместе с тем он замечает, что если представление об общем составе всех вещей объясняет в принципе их переход друг в друга, оно не объясняет переход их в противоположное состояние. В мире же, где все состояния связаны между собой, происходит вечный обмен противоположностей: живое переходит в мертвое, а из мертвого вновь появляется живое (88)<sup>37</sup>, молодое стареет, но старое дает начало молодому, отец есть причина сына, а сын становится отцом (50); то же в общественной жизни — война и мир (67), изобилие и голод (67), свободные и рабы (53), вражда и согласие (8), золото и товары (90); то же в музыке (звуки противоположной высоты, длительности и силы), в грамматике (гласные и согласные), в живописи (контрасты цветов и тонов) и все в действительности, что бы то ни было, не избегло перехода в противоположное.

Дар наблюдательности, качество не только замечательное само по себе, но при античном уровне науки и эквивалент (в какой-то степени) доказательности, Гераклит соединяет с более редким умением претворить его в систему. Для него характерно, если использовать удачное выражение А. Ф. Лосева, «точное отображение зримой им объективной реальности».<sup>38</sup> Если единое — одно, то оно одно не только по материальности состава, но и по единому принципу изменчивости, включающему изменение в противоположное самой первоосновы. Единое — это одно, которое постоянно переливается из одного состояния в другое. Таково должно быть архе. И таково должно быть все, что переходит в противоположное. Любая вещь должна иметь в самой себе причину перехода в противоположное состояние; иначе говоря, иметь в себе источник собственного изменения. И это значит также, что в ней должны быть относительно устойчивые стороны, моменты, элементы, выступающие как противоположное. Единое, стало быть, надо рассматривать как такое одно, которое образует гармонию противоположностей.

Вот, вероятно, почему Гераклит так резко отзывается о тех из своих предшественников, которые, отыскивая причины вселенной, не устанавливают их для изменчивости и перехода в

противоположное: «Многознание не научает быть умным, иначе бы оно научило Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея» (40). Относительно Гесиода можно найти пояснение в другом фрагменте: «Учитель весьма многих [вещей или людей]

Гесиод, его считают знающим весьма много, — его, который не разумел, что день и ночь — одно» (57). Причина резкости в отношении Ксенофана та же: напомним, что Ксенофан считал невозможным переход из слабого в сильное, из меньшего в большее, из худшего в лучшее и вообще переход в противоположное, и в этом смысле бытие его единого бога неизменно. Правда, пифагорейцы устанавливают таблицу из десяти пар противоположностей (предел — беспределное, покой — движение, единое — многое, нечет — чет, правое — левое, прямое — кривое, мужское — женское, свет — тьма, добро — зло, квадрат — прямоугольник), но ограничиваются этим и не ставят даже вопроса о переходе из одного в другое.

Таким образом, подход Гераклита к проблеме единства бытия диалектичен. И так же диалектично ее решение. При рассмотрении первоначала он исходит из вечности как материи, так и движения, совмещая при этом принцип субстанционального единства и принцип всеобщности движения и изменения. Это во-первых. Во-вторых, сам принцип всеобщего изменения понят им диалектично. И каждый из них заслуживает самого серьезного внимания.

Прежде всего о вечности движения. Возникновение движения, как свидетельствуют многочисленны попытки решения проблемы в истории философии и их систематическая несостоятельность в логическом отношении, в принципе доказать невозможно. Как не может возникнуть материальное из нематериального, так нельзя вывести движение из неподвижной субстанции. Если материальная субстанция признается неподвижной, то источник движения неизбежно выносится вовне. И столь же неизбежно такой источник движения признается неподвижным (иначе требовалось бы найти причину его движения и затем причину движения этого нового источника движения и так до бесконечности) и одновременно он должен вечно оказывать свое движущее действие. Движение в конечном счете и при таком подходе признается вечным, но вынесенным из сферы естественного бытия и поэтому непознаваемым. Источник вечного движения, будучи вечным, неподвижным и нематериальным двигателем, поневоле оказывается таинственным, необъяснимым естественным образом, мистическим.

Гераклит фактически предложил единственно возможное решение проблемы, когда признал само первоначало постоянно меняющимся и переходящим в противоположные состояния. Таким первоначалом для него стал *огонь*. Он физик (иначе говоря, натурфилософ), и мысль его движется еще в привычном русле выбора одной из первостихий, необходимой для жизни всех

существ. Огонь наиболее отвечает его цели, ибо с ним связано представление о жизненном тепле. И это также наглядный образ постоянного изменения. Он меняется сам и меняет все, с чем соприкасается. Поэтому космос в целом и все, что находится в нем, Гераклит объявляет видоизменением первоогня, следствием его сгущения и разрежения. «Этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и человек, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим» (30). Этот первоогонь переходит в противоположные стихии: либо, по одним источникам, в воду, образует море, которое производит «движущееся вверх светлое испарение», т. е. небо, воздух и «движущееся вниз темное испарение», т. е. землю (31); либо, по другим — в землю, когда плотные части огня сосредотачиваются вместе, а из земли в результате разрежения происходит влага, а при испарении влаги образуется воздух.<sup>39</sup> И так постоянно: «...на огонь обменивается все, и огонь — на все, как на золото — товары, и на товары — золото» (90).

Наиболее удачно (и традиционно) мысль Гераклита о всеобщей изменчивости бытия выражает знаменитый тезис: πάντα ῥερεῖ καὶ οὐδὲν μένει — все течет и ничто не остается неизменным. Действительно, судя по фрагментам, мир представлялся Гераклиту наподобие реки или потока, где вода все время обновляется. Нет ничего застывшего и находящегося в покое. Нельзя вступить дважды в один и тот же поток, ибо при втором вхождении будет иная вода, первая уже протекла. «На входящего в одну и ту же реку текут все новые и новые воды» (12). «В одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем» (49 а).

Но это лишь одна сторона гераклитовского учения об изменении, и если ограничиться ею, если признать, что все изменчиво до такой абсолютной степени, что постоянно лишь само непостоянство, все его учение получит релятивистский смысл. Именно так и толковали его Платон и Аристотель. Имеется другая, не менее важная сторона учения Гераклита, которая может быть передана его словами: «...в изменении покоится» (84). Сюда же можно добавить: это трудно обнаружить, ибо «природа любит скрываться» (123). В потоке изменения есть моменты относительной устойчивости. Каждая вещь, каждое конкретное состояние представляет собой такую относительную устойчивость, такое временное равновесие сил, которое образует гармонию.

Объединяет тот и другой тезисы (тезис: «все течет...» и тезис: «в изменении покоится») представление Гераклита о единстве бытия. *Единое* Гераклита это не только *одно*, которое переходит в противоположное. Оно переходит в противоположное, поскольку противоположности свойственны ему самому. Единое Гераклита — это гармония противоположностей. Единое не только бытие в целом. Едина каждая вещь. И всегда ее единство высту-

нает как гармония противоположностей. «Все — едино: делимое—неделимое, рожденное—нерожденное, смертное—бессмертное, логос — вечность, отец — сын, бог — справедливость...» (50). «Связи: целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, согласное и разногласное, и из всего — одно, из одного — все» (10). «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое. Ведь это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это» (88). «...День — ночь, зима — лето, война — мир, изобилие — голод [все противоположности...]» (67). «Путь вверх и вниз — один и тот же» (60).

Поскольку каждая вещь есть единое целое, состоящее из противоположностей, она представляет состояние их борьбы, в результате которой и происходит переход в противоположное состояние. «Холодное теплеет, теплое холодеет, влажное высыхает, сухое увлажняется» (126). Молодое стареет, живое умирает и т. д. Гераклит не только приводит многочисленные примеры, но, судя по трем фрагментам, даже формулирует общий закон, очень характерный для Гераклита по своему конкретному выражению: «Враждующее соединяется, из расходящихся — прекраснейшая гармония, и все происходит через борьбу» (8); «Война — отец всего и всего царь; одним она определила быть богами, другим — людьми; одних она сделала рабами, других — свободными» (53); «Следует знать, что война всеобща и правда — борьба и что все происходит через борьбу и по необходимости» (80).

Но как уже говорилось, для Гераклита не меньшее значение, чем борьба, имеет связь противоположностей, их гармония. Он говорит о прекраснейшей гармонии, получаемой из расходящегося (8). Каждое целое — это гармония, и всюду гармония есть результат временного равновесия противоположных сил. И как всегда он находит прекрасный образ, удивительно емкий по наглядности выражения отвлеченного понятия, — образ гармонии в виде лука и лиры: «Они не понимают, как расходящееся само собой согласуется: возвращающаяся [к себе] гармония, как у лука и лиры» (51). Единство (или, по терминологии Гераклита, гармония) сжатия и растяжения образует и древнейшее оружие — лук и музыкальный инструмент — лиру. Пока имеется гармония, связь натяжения и растяжения, имеется и целое. Проглядывает в образе лука и лиры оттенок некоторой насильственной связи, что отражает действительную напряженность в соединении противоположного. Естественно, что Гераклит предпочитает при этом скрытую гармонию («Скрытая гармония лучше явной» (54) как более прочную и незаметную для поверхностного наблюдения («Если он не ожидает неожиданного, то не найдет сокровенного и трудно находимого» (18).

Таким образом, Гераклит намечает основную диалектическую закономерность движения: поскольку единое расщеплено на противоположные части, стороны, моменты и каждая вещь

есть единство противоположностей, то всякое изменение осуществляется через борьбу противоположностей и есть вместе с тем переход в противоположное состояние; в то же время об изменении именно данной вещи можно говорить лишь при наличии гармонии ее противоположностей. Это понятие диалектической закономерности концентрируется Гераклитом в понятии *логоса*.<sup>40</sup> Логос — это и есть всеобщая объективная закономерность, закономерность развития, закономерность борьбы и гармонии противоположностей.<sup>41</sup>

В трактовке логоса Гераклитом имеются две стороны. С одной стороны, это — то объективное, что он хочет выразить этим понятием, или, как мы определили, — объективный закон. С другой стороны, выражение этого понятия в мышлении посредством слова или иначе, используя формулу, привычную для Аристотеля, — то, что соответствует понятию. Логос, с нашей точки зрения, может быть охарактеризован как объективный закон, поскольку он имеет всеобъемлющее значение, неизбежен («...все происходит по необходимости» (80) и независим от человеческого мнения. В доказательство его всеобщего характера можно привести фрагменты: «Хотя этот логос существует вечно, люди не понимают его — ни прежде, чем услышат о нем, ни услышав впервые. Ведь все совершается по этому логосу, а они уподобляются невеждам, когда приступают к таким словам и к таким делам, какие я излагаю, разделяя каждое по природе и разъясняя по существу. От остальных же людей скрыто то, что они делают бодрствуя, точно так же, как они свои сны забывают» (1); «Поэтому необходимо следовать всеобщему. Но, хотя логос всеобщ, большинство людей живет так, как если бы имело собственное понимание» (2); «С тем, с чем они имеют наиболее непрерывную связь, — со [всеуправляющим] логосом, они враждуют, и то, с чем они встречаются ежедневно, кажется им чуждым» (72). Об объективном характере логоса, независимости его от человеческого мнения свидетельствует и используемый Гераклитом образ прорицательницы Сивиллы, чьими устами неосознанно, независимо даже от нее самой, передается истина этого закона. «Сивилла неистовыми устами произносит угрюмое, неприкрашенное, неподмазанное, и речь ее звучит сквозь тысячелетия, ибо она побуждается божеством» (92). Логос в качестве объективного закона характеризуется самим Гераклитом как единый божественный закон: «...все человеческие законы питаются единым божественным, который простирает свою власть, насколько желает, всему довлеет и над всем одерживает верх» (114).

Сложнее объяснить вторую сторону этого вопроса — какими средствами выражено понятие закона. Как уже рассматривалось, содержание логоса составляет единое («...не мне, но логосу внимая, мудро признать, что все едино» (50). Но логос рассматривается также и именуется им как единственно мудрое

(32), как истина. «Угрюмое, неприкрашенное, неподмазанное», которое произносит Сивилла неистовыми устами, — это как раз образное выражение истины, правды. О логосе как истине, правде говорится и во фрагменте: «То, что самый испытанный [мудрец] знает и соблюдает, есть только мнение. И, однако, Правда настигнет лжецов и лжесвидетелей» (28). Здесь можно видеть объективный всеобщий смысл истины *логоса*, превосходство ее над любым индивидуальным представлением, хотя бы даже человека наимудрейшего, неизбежность победы истины над любым субъективным мнением, над лжесвидетельством (а лжесвидетельство и есть крайнее выражение субъективного мнения). О логосе в смысле истины упоминается и в других фрагментах (23; 94).

Но логос как истина, правда, мудрость — это уже категория разума, или познания, и свидетельствует о подходе Гераклита к пониманию закона как умопостигаемого. Отсюда и происхождение самого термина логос (слово, разум). Но это только подход. Категория познания еще не выделена полностью. Логос понимается и как разум — как тот разум, который присущ самому первоогню. «Всем управляет перун [т. е. он направляет, перуном же он называет вечный огонь, он говорит также, что *огонь разумен и является причиной управления всем]*» (64) (курсив мой. — В. К.). Поскольку логос всеобщ, то и разум присущ всему; это разум, который управляет всем («Мудрость заключается только в одном: признать разум как то, что управляет всем при помощи всего» (41)).

Безусловно, в понятии и трактовке логоса у Гераклита много мифологических наслоений. Наделение всего разумностью явно носит гилозоистический характер, так же как и представление о вечно живом огне (30). Но имеется уже некоторое отличие его гилозоизма от гилозоизма мифологических представлений. Из представлений о всеобщей одушевленности и жизненности выделена одна сторона — разумность всего — и имеется тенденция к естественной трактовке разума вообще. И он сознательно выступает противником мифологии. Он явно против религиозных представлений и обрядов: «Но напрасно они, запятанные кровью, жертвоприношениями хотят очиститься, как если бы кто-либо, вступив в грязь, грязью пожелал бы обмыться. И этим статуям они молятся, как если бы кто-либо захотел разговаривать с домами...» (5); «...ведь не священным образом совершаются посвящения в принятые у людей мистерии» (14); «...Дионис же, ради которого они неистовствуют в вакханалиях, тождественен Аиду» (15), т. е. небытию. Он высмеивает Гомера (42; 56), Гесиода (40; 57), Гекатея (40), Архилоха (42), народных певцов (104). И он четко, определенно заявляет, что мир не создан никем из богов или людей (30). И как уже сказано, у него имеются тенденция к естественной трактовке разума и пробудившийся интерес к человеческому познанию.

Последнее весьма существенно для разбираемой темы. Гераклит заявляет: «Я исследовал самого себя» (101); «Всем людям свойственно познавать самих себя и мыслить» (116); «Мышление обще всем» (113); «Мышление — великое достоинство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное и чтобы, прислушиваясь к природе, поступать с ней сообразно» (112); «Никто из тех, чьи учения я слышал, не дошел до признания, что мудрое от всего отлично» (108). Следовательно, само мышление становится у него объектом философского внимания и даже достаточно всестороннего. Гераклит затрагивает и чувственное восприятие: «Я предпочитаю то, что можно увидеть, услышать и изучить» (55); «Глаза — более точные свидетели, чем уши» (101 а); «Если бы все существующее превратилось в дым, ноздрями его можно было бы распознать» (7); «Плохие свидетели для людей глаза и уши тех, которые имеют грубые психеи» (107). Он подчеркивает ценность и трудность истинного познания: «Большинство людей не понимает того, с чем встречается, да и научившись, они не понимают, им же самим кажется [что понимают]» (17); «Они не умеют ни выслушивать, ни сказать» (19); «Те, кто слушая, не понимают, уподобляются глухим, о них свидетельствует изречение: „присутствуя, они отсутствуют“» (34).<sup>42</sup> И особенно он обращает внимание на относительность знания, свойственного человеку. Можно напомнить: «То, что самый испытанный [мудрец] знает и соблюдает, есть только мнение...» (28). И еще более резко: «Детские игры [говорил он про человеческие мысли]» (70); «Человеческий образ мыслей не обладает разумом, божественный же обладает» (78); «Мудрейший из людей по сравнению с богом покажется обезьяной в отношении мудрости, красоты и всего прочего» (83).

Не означают ли эти фрагменты, что Гераклит отказывает человечеству в возможности постичь истину? Безусловно, нет, поскольку он ценит человеческое познание, различает людей по мудрости и верит в истинность своего учения. Это означает лишь подчеркивание сущности логоса как высшей истины, противопоставление человеческого знания логосу, тому разуму, который свойствен первоогню. Отсюда человеческое знание в этом противопоставлении рассматривается как мнение, а логос — как божественный разум. Здесь, таким образом, уже наметилось явное противопоставление истины разума и мнения, и мнение оказалось тождественным человеческому знанию.

В целом учение Гераклита можно рассматривать как стихийный материализм (его учение о первоогне как первоначале и всеобщей основе несомненно материалистично), который еще сочетается с непреодоленными мифологическими представлениями.

---

## АБСОЛЮТИЗАЦИЯ ЕДИНОГО СУЩЕГО И ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЕ ЕГО МНОГОМУ

Решение проблемы Гераклитом, каким бы удачным оно ни было, не воспринималось большинством древних как доказанное, даже если они и соглашались с ним. Зато объяснение Парменида из италийского города Элеи (акме ок. 500), открывшего силу логического доказательства (A28), представлялось им столь убедительным, что пройти мимо него, несмотря на парадоксальность его выводов, было невозможно.

Парменид оставил одно сочинение — философскую поэму «О природе», состоящую из введения и двух частей. В них изложены соответственно две философские системы, обе тщательно обоснованные, но исключающие друг друга. «Следовавший же за ним [за Ксенофаном. — В. К.] элеат Парменид, сын Пирета, пошел по обеим дорогам. А именно, он доказывает вечность вселенной и [в то же время] старается объяснить возникновение сущего, причем суждения его о том и другом [предмете] не одинакового порядка, но он полагает, что по истине вселенная едина, безначальна и шаровидна; согласно же мнению толпы, для объяснения возникновения он принимает два начала кажущегося [мира]: огонь и землю, одно — в качестве материи, другое же — в качестве действующей причины» (A7). Другой фрагмент: «Парменид... объявляет, что согласно истинному положению вещей, вселенная вечна и неподвижна... Возникновение же отнесится к области кажущегося, согласно ложному мнению, бытия» (A22).

Сам Парменид не дал никакого объяснения загадочному построению поэмы. Попытки отгадать причину породили массу гипотез,<sup>43</sup> но ни одна из них, разъясняя те или иные затруднения, не решает их все. Если отрицается связь между обеими частями, то это не объясняет их фактическое соединение в одном сочинении. Если две части рассматриваются как отражение колебаний в воззрениях Парменида, то непонятно, как можно колебаться между несоединимыми, исключающими друг друга учениями? Тем более, что об учении во второй части говорится (это видно из только что приведенных фрагментов) как о «мне-

тии толпы», как «ложном мнении». Если же первая часть поэмы (о бытии согласно истине) выражает собственные воззрения Парменида, как полагает большинство исследователей, то что означает диаметрально противоположная вторая часть? Представляет ли она критическое обозрение предшествующей натур-философии или просто излагает ложные мнения, точки зрения его противников? Но по своему содержанию вторая часть — это не различные взгляды, а единая система, более развитая и обоснованная в сравнении с предшествующими учениями, и ей явно свойствен стиль мышления самого Парменида. К тому же, чтобы показать несостоятельность ложных учений, незачем отрабатывать их столь тщательно в позитивном плане. Или вторая часть — предположительное учение самого Парменида, которое он принял бы, став на точку зрения своих противников? Но зачем это было нужно Пармениду и как опять-таки совместить вторую часть с первой? Если же две части — отражение двух этапов в философском развитии Парменида, то непонятно молчание об этом как его самого, так и древних комментаторов. Наоборот, согласно сохранившимся сведениям учения в первой и во второй частях воспринимаются как одновременные и принадлежащие самому Пармениду. Если же, наконец, вторая часть представляет первоначальное учение Парменида, которое он сохранил в качестве «рабочей гипотезы»,<sup>44</sup> поскольку учение об истинном бытии совершенно неприменимо к чувственно воспринимаемому миру, то затруднений не меньше. Как может быть «рабочей гипотезой» учение, противоположное взглядам мыслителя, заведомо ложное? И как может такая «рабочая гипотеза» дополнять учение, с которым она несовместима?

Следовательно, требуется найти иное решение или вообще отказаться от каких бы то ни было объяснений. Оказывается, новое решение возможно с точки зрения диалектики философского познания. Если учесть, что в каждой части поэмы имеется свой объект исследования: в первой части речь идет о бытии *умопостижимом* (об истине в применении к бытию), а во второй — о *физическом существовании* бытия, данном в чувственном восприятии (а как бы иначе оно могло быть дано?), и поэтому получены различные выводы; и если, далее, не забывать, что в системе Парменида только начинает складываться категория бытия и процесс ее выработки не завершен, то все затруднения фактически снимаются. Тем самым разрешается и противоречие, приписываемое свидетельству Аристотеля. Когда он пишет об элеатах: «Они исследовали истину о сущем, сущим же считали только чувственный мир» (A24), он вовсе не противоречит себе, а лишь выражает фактическое различие в объекте их исследования. При таком толковании можно согласиться с выводом Г. Дильса (полученным, правда, на иной основе), что, включив вторую часть, Парменид тем самым наглядно показывает несоединимость ее с логическими законами мышления.<sup>45</sup>

Обоснование предлагаемому решению можно дать, проанализировав — в данной работе поневоле кратко<sup>46</sup> — содержание поэмы.

Логическим началом здесь является недоверие Парменида к ощущениям и призыв следовать только разуму. «Не вращай бесцельно глазами, не слушай ушами, в которых раздается [только] шум, и не болтай [праздно] языком, но разумом исследуй высказанное мною доказательство» (В1, 35—37). Полагая, что ощущения неточны (А1, 22) и непрочны (В2), что они не дают возможности судить об отсутствующем (В2), порождают слепую привычку (В1) и обман воображения, Парменид, («оставив без внимания и пренебрегши ими» (А25), изгоняет их из области истины (А22, А25). Достоверное знание может дать только разум. Только разум судит об отсутствующем, будущем и умопостигаемом (В2). Только он обладает силой логического доказательства и убедительностью (В4). Необходимо лишь соблюдать последовательность в рассуждении<sup>47</sup> (А25) и избегать противоречий (В6). И только он по своей единой природе (он един у всех людей и ему свойственно единство) может постигнуть единое бытие (в этом отношении ощущения ложны (А49). Так впервые был поставлен вопрос о сущности и особенностях логического познания по сравнению с чувственным. Но поскольку он был поставлен односторонне, поскольку утверждалось, что истину может дать только разум, достоверное логическое знание оказалось противопоставлено мнениям смертных, в которых нет надежной истины (В1, 29—30).

В первой части поэмы речь идет о познании бытия, а точнее, об истине относительно бытия, об истинном методе исследования бытия и о бытии согласно истине (сам Парменид определяет сказанное им в первой части как «достоверное учение и размышление об истине» (В8, 50). Но эти три понятия едва ли отграничены друг от друга самим Парменидом. Несколько четче выделяется понятие метода. Истинный непогрешимый метод — это метод логического доказательства, исходным основанием которого является непротиворечивая посылка. Как применяется им этот тезис по отношению к бытию, видно из следующего рассуждения. Возможны два пути исследования: один путь, где посылкой для рассуждения служит положение — бытие есть, небытия нет, другой — существует и бытие и небытие, или же — бытие и небытие тождественны. Относительно второго пути он говорит: «Последний путь... совершенно непригоден для познания. Ибо небытия невозможно ни познать [ведь оно непостижимо], ни высказать» (В4); «А затем [советую тебе также беречься и] того [пути исследования], который измышляют ничего не знающие смертные о двух головах. Ибо беспомощность управляет в груди их блуждающим умом. Они же шатаются глухие и вместе слепые, [точно] ошеломленные [чем-то], пустоголовое племя, у которого бытие и небытие признаются тождественны-

ми и не тождественными, и для которого во всем имеется обратный путь» (В6).

Недопустима для него вследствие своей противоречивости сама исходная посылка; и тогда, когда признается существующим небытие, и тогда, когда за основу принимается одновременное существование и бытия и небытия (как в учении пифагорейцев) или же, когда бытие и небытие объявляются тождественными (как это следует из учения гераклитовцев). Парменид буквально обнажает противоречие, когда, возражая признающим существование небытия, категорически утверждает, что «никогда не может быть доказано, что несуществующее существует» (В7). Одно исключает другое. Признание небытия существующим, т. е. несуществующего существующим, бессмысленно. Именно поэтому Парменид говорит, что небытие непостижимо (мышлением) и невыразимо (словом) (В8). Наоборот, «бытие высказывается только в одном значении» (В4) — в значении существования. Оно не может не существовать. Поэтому положение: бытие существует (т. е. существующее существует) непротиворечиво. На этом пути можно постичь истину о бытии.

Можно было бы надеяться найти здесь определение истины как непротиворечивого суждения. Ведь действительно, если истинный метод — это метод, исключающий противоречия, если недопустимо противоречие в мысли, то истина — это по крайней мере непротиворечивая мысль. И на самом деле Симплиций допускает такое выражение («противоречие не соответствует истине») (В6), когда перелагает поэму. В целом это соответствует характеру рассуждений Парменида. Но сам он такого определения не дает. Если судить по выражению «недрожащее сердце хорошо закругленной истины» (В1, 29), то истина понимается им как неизменное и законченное. Определяет же ее он непосредственно как нечто реальное, как существующее (В2). Вот это уже характерное преддверие к пониманию истинного бытия Парменидом. Здесь ясно видны особенности его философского подхода. То, что истина есть и непротиворечивая мысль (или непротиворечивое суждение) и существующее есть свидетельство того, что она как категория еще не выделена, что истина о бытии слита с самим бытием. Вполне отчетливо это проявляется затем при рассмотрении истинного бытия. Истина выступает как критерий умопостигаемой действительности (А34) и ее признаки переносятся на само бытие. Поэтому основной характеристикой бытия как истинного становится его непротиворечивость.

Путь исследования согласно принципу «Должно говорить и мыслить, что [только] бытие существует. Ибо бытие есть, небытия же нет» (В6; В8, 1) проводится Парменидом до логического конца с неустрашимой последовательностью. Уже отрицание возможности небытия предполагало единственность бытия, а значит, и понимание его как единого (в смысле одного существ-

воания). Но применение к нему признаков истины (принципов истинного познания) вело к установлению умопостигаемости бытия (если воспользоваться термином древних, несколько интерпретируя его), а в современной терминологии (не совсем адекватной парменидовскому пониманию) — к установлению понятия бытия. Не следует только забывать, что различие между умопостигаемостью бытия и умопостигаемым бытием (между истиной о бытии и истинным бытием) самим Парменидом не было осознано.

В качестве признаков истинного бытия он указывает то, что «сущее не возникло и не подвержено гибели, что оно закончено в себе, однородно, неподвижно и не имеет конца» (В8, 1—3). Одновременно эти признаки представляют как бы логические звенья в рассуждении. Если логическая последовательность их рассмотрения Парменидом и не бросается в глаза, все же именно она образует внутренний стержень рассуждения. Раскрытие его позволяет более уверенно (и успешно) подойти к трактовке трудных мест.

Первый признак истинного бытия — его вечность: «Оно никогда не существовало и не будет существовать, так как оно [всегда] находится в настоящем целиком во всей своей совокупности, единое и непрерывное. Ибо какое начало станешь искать для него? Как и откуда ему вырасти? Я не позволю тебе ни говорить, ни мыслить, чтобы [оно могло возникнуть] из небытия. Ибо несуществование бытия невыразимо [в словах] и непредставимо в мысли. Да и какая нужда могла бы его заставить раньше или позже родиться, если вначале оно было ничем [его вовсе не было]? Таким образом, оно должно или подлинно существовать или вовсе не существовать» (В8, 4—11). В этом отрывке прежде всего звучит древний мотив: из ничего ничто не возникает. Откуда бы родилось то, что раньше не было? Из небытия? — спрашивает Парменид, превращая древнее убеждение в доказательство. Всякое возникновение предполагает какую-то иную основу для рождения, чем само рождающееся. Но поскольку нет небытия, а существует только бытие, то нет и иной основы для возникновения бытия, чем само бытие. А какое же это возникновение бытия из бытия, добавим — существующего из существующего?

Вполне очевидно, что, рассматривая невозможность возникновения (и соответственно гибели) бытия, Парменид выделяет больше понятийную сторону бытия, чем его вещественность. Это заметно в характере аргументации вообще и особенно в трактовке невозможности небытия как невыразимого и непредставимого в мысли. Того же порядка два аргумента, добавляемые им вслед за приведенным отрывком. В первом он подчеркивает, что возникновение бытия из небытия невозможно, так как этого никогда не позволит признать логическая сила доказательства (В8, 12); во втором, что возникновение бытия не соответствова-

ло бы представлению об истинном бытии: «Каким же образом сущее могло бы существовать в будущем и каким образом оно могло бы [когда-либо] возникнуть? Ведь оно не обладает [истинным] бытием, если оно возникло или если ему некогда предстоит существовать. Таким образом, возникновение погасло и гибель пропала без вести» (В8). Можно сказать, что бытие в своем существовании вечно, а как понятие оно неизменно. Оно неделимо во времени, у него нет прошлого (согласно образному выражению Парменида — оно всегда в настоящем), значит, оно независимо от времени, всегда одно и то же, неизменно.

Неизменность истинного бытия подчеркивается Парменидом и при выявлении второго признака бытия, но уже в другом отношении — не временном, а пространственном: бытие всюду однородно и неделимо. «Равным образом [бытие] неделимо, так как оно все однородно; и нигде [не оказывается бытия] ни чуточку больше, ни чуточку меньше [чем в другом месте], что могло бы препятствовать его связности, но все [в одинаковой мере] наполнено бытием. Поэтому оно все непрерывно. Ведь бытие плотно примыкает к бытию» (В8, 22—25). В этом рассуждении явно ощущается двойная аргументация. Заявив, что бытие всюду одно и то же, Парменид затем поясняет: не может в одном месте быть бытия больше или меньше, чем в другом. Здесь особенно заметно, что Парменид учитывает лишь один критерий бытия — его существование. И естественно, не может находиться в одном месте больше существующего, чем в другом. Если бытие есть единственно существующее, оно везде не что иное, как существующее. Другой оттенок аргументации: если все везде одинаково наполнено бытием, то бытие есть сплошное и непрерывное. Бытие непрерывно, ибо в нем нет частей; бытие плотно примыкает к бытию, ибо нет промежутков, которые разделяли бы части бытия. Основание для доказательства то же: отсутствие того отличного от бытия, что могло бы разделить бытие, т. е. отсутствие небытия. Таким образом, бытие оказывается здесь единым в двух отношениях: оно едино, поскольку представляет собой сплошную наполненность, где нет ни частей, ни промежутков между ними; и оно едино как понятие единого существования.

Третий признак бытия логически вытекает из первых двух. Обосновывается он поэтому теми же аргументами (чем, кстати, объясняются и повторения в тексте). Поскольку бытие вечно, т. е. неизменно во времени, поскольку оно представляет сплошную наполненность и всюду одно и то же, то оно вообще неизменно и неподвижно. Движение бытия невозможно ни во времени, ни в пространстве. Ему не в чем двигаться, ибо все заполнено бытием, небытия нет; и нет того, по отношению к чему оно могло бы меняться. «А лежит оно неподвижно в пределах великих оков, не имея ни начала ни конца, так как возникновение и гибель откинута от него весьма далеко истиной [логического]

доказательства. И, пребывая само по себе [неизменно] одним и тем же, оно покоится в одном и том же положении и, таким образом, остается неизменно на том же самом месте» (В8, 26—29).

Но если существует только бытие и существует всегда, везде и неизменным образом, то по своему понятию как всеобъемлющее существование оно должно включать в себя буквально все и в этом смысле обладать законченностью. Действительно, в качестве следующего признака бытия Парменид выделяет его законченность. «Ибо могучая Необходимость держит его в оковах границы, охватывающей его со всех сторон. Поэтому бытие не может быть бесконечным. Ведь оно не имеет [ни в чем] недостатка. А если бы у него не было [конца], то ему недоставало бы всего» (В8, 30—33). Но если бытие обладает законченностью и включает в себя все, что существует, то и мысль — ведь она тоже существует — включена в бытие, сама есть бытие. Тем самым исследуется с точки зрения существования и сама мысль. Мысль обращает внимание на саму себя как существующую. Следовательно, она сама и существует и мыслит себя существующей: «Одно и тоже мысль и то, на что мысль устремляется. Ибо нельзя отыскать мысли без бытия, в котором осуществлена [эта мысль]. Ведь не существует и не будет существовать ничего другого, кроме бытия, так как Судьба связала бытие с законченностью в себе и неподвижностью» (В8, 34—36).

Завершается рассуждение о признаках бытия уподоблением его шару (подчеркнем — не равенством, а уподоблением): «Но так как есть последний предел, то [бытие] ограничено со всех сторон; оно — подобно массе совершенно правильного шара, повсюду равноотстоящей от центра. И, в самом деле, бытия не может быть ни чуточку больше, ни чуточку меньше в одном месте, нежели в другом. Ибо нет ничего, что преграждало бы ему доступ к такому же [бытию], и невозможно, чтобы бытие было то больше, то меньше бытия, так как оно все ненаруσιμο. Ведь [центр] равноотстоящий отовсюду, находится в одинаковом отношении ко [всем своим] границам» (В8, 42—49). Новое повторение аргументов свидетельствует о том, что сравнение бытия с шаром основано на уже рассмотренных признаках. Это сравнение есть логическое продолжение рассуждения и его логическое завершение. Больше уже ничего нельзя сказать об истинном бытии. Изложение его признаков исчерпано. Нет других признаков и не будет, ибо не будет ничего иного, кроме существующего. И самого существующего не будет больше, чем оно есть. Ведь не может быть бытие больше бытия. Если же бытие включило в себя буквально все существующее, даже саму мысль, то оно есть абсолютно целое, законченное в своем существовании. Это значит, что бытие заключено в самом себе. Оно есть существование, заключенное в существовании. Здесь явно предоставляется возможность сравнить умпостигаемое бытие с шаром — совер-

шенным геометрическим телом, где каждая точка поверхности равноотстоит от центра. Отсюда, кстати, происходит и упомянутое выражение: «недрожащее сердце *хорошо закругленной истины*».

Что же касается характеристики бытия в последнем цитированном отрывке как «ограниченного со всех сторон», то приведенное здесь же разъяснение о невозможности бытию быть больше или меньше показывает, что речь идет не о пространственной ограниченности бытия. Что бы замыкало или окружало шар бытия, если небытие невозможно (а в данном отрывке это опять подчеркивается)? Несомненно, в приведенных аргументах имеется в виду не пространственная ограниченность бытия, а его логическая завершенность. В этом логическом смысле говорит об ограниченности парменидова бытия и Аристотель, когда отмечает, что тот исследовал понятие бытия: «Парменид, по-видимому, занимается единым, которое соответствует понятию, Меллос — единым, которое соответствует материи. Поэтому один объявляет его ограниченным, другой — неограниченным...» (Метаф., I, 5, 986 в).

Так на основании логической последовательности, обнаруженной в рассуждениях Парменида, расшифровывается одно из самых трудных мест в поэме, а вместе с тем логически завершенным предстает и само учение.

Здесь он заканчивает первую часть и переходит к рассмотрению физического существования бытия. Он пишет: «На этом месте я кончаю [свое] достоверное учение и размышление об истине. Узнай затем мнения смертных, слушая обманчивый строй моих стихов» (В8, 50—52). Таким образом, он вступает на путь ложного мнения, против которого раньше предостерегал как не имеющего достоверности (В1, 30—31). Чем объяснить такое противоречие? Чуть ниже он обещает объяснить кажущееся устройство вселенной (В8, 60—61). Почему кажущееся? Эти замечания при наличии понятия об истинном бытии, обоснованном в первой части, послужили поводом для неверных выводов сразу в двух направлениях. Во-первых, еще в древности они были восприняты некоторыми мыслителями как признание Парменидом ложности и иллюзорности чувственного мира. Во-вторых, впоследствии они вызвали у исследователей сомнения в принадлежности учения о природе самому Пармениду (по крайней мере в период написания поэмы) и породили теории, о которых упоминалось выше.<sup>48</sup>

Однако достаточно ли оснований для таких выводов? Считал ли сам Парменид чувственный мир ложным, лишь иллюзорной видимостью? Аристотель утверждает, что все элеаты признавали существующим только чувственный мир («Они исследовали истину о сущем, сущим же считали только чувственный мир» (А24). И действительно, в поэме нигде не отрицается существование чувственного мира. Как же понимать слова об обманчивой

речи, о ложном мнении, о кажущемся устройстве вселенной? Ответ можно дать вполне определенный: здесь звучит сомнение не в существовании мира, а в убедительности собственного учения об этом мире. И если принять за основу концепцию первой части, это вполне логично. Убеждение, говорит Парменид, следует за истиной. А истинным можно признать только доказанное и логически обоснованное. Доказательство же предполагает определенные условия, которые полностью отсутствуют в чувственном мире. Для этого мира, согласно мнению людей, характерны «возникновение и гибель, бытие совместно с небытием, перемена места и меняющийся, бросающийся в глаза цвет» (В8, 38—41). Но ведь «никогда не может быть доказано, что несуществующее существует» (В7), силой логического доказательства откинута возникновение и гибель (В8, 27) и признаны невозможными движение и качественное изменение. И поскольку истина несовместима с противоречием, то не может быть истинного соединения бытия и небытия (В6). Следовательно, объяснение чувственного мира никогда не может быть доказанным (еще один пример абсолютизации неизменного характера мышления Парменидом). Свое собственное объяснение Парменид тоже считает недоказанным и в этом смысле определяет его как предполагаемое, кажущееся, а с позиций истинного пути исследования — обманчивое. Очень четко сказано об этом в комментарии Симплиция: «Итак, он [Парменид] называет это учение предположительным и обманчивым не в качестве просто ложного, но как уклоняющееся от умопостигаемой истины в являющийся и кажущийся чувственный [мир]» (А34).

И тем не менее чувственный мир должен быть объяснен и не только по традиции, когда мыслителю надлежит рассмотреть все природные явления, но и необходимым образом. В первой части Парменид объяснил бытие как оно существует, будучи, согласно своему понятию, существующим (и получил ответ: неизменным образом). Но он даже не задел вопроса, а что же существует и существует как изменчивое? Следовательно, теперь вопрос стоял в обратном порядке. Но не был снят и вопрос: а как может быть объяснена чувственная природа, если доказательство, если непогрешимый метод здесь невозможны? Мог ли Парменид создать при этом условии собственную концепцию? С логической и психологической точки зрения — нет. Поэтому Парменид выбрал иной путь — совершенно оригинальный и достойный столь пронизательного мыслителя. Рассмотрев существовавшие учения (об этом, в частности, свидетельствует его обещание рассказать обо всех мнениях смертных относительно устройства вещей во вселенной (В8, 60—61) и отбросив заблуждающиеся, он отобрал наиболее убедительные объяснения — у Анаксимандра, Пифагора, Гераклита и частично у Гесиода.

Но отбирая наиболее убедительное, стремясь найти объяснение всем природным явлениям (как свидетельствуют, «ни одной

из главных [тем] он не обошел молчанием. .» (В10) и требуя последовательности в их проведении (В1, 32), он неизбежно вступал на путь создания единого физического учения. Отсюда цельность его физического объяснения, большая обоснованность в сравнении с учениями предшественников и наличие новых оригинальных решений.

Сохранились сведения о собственных словах Парменида, которыми он открыл физическое объяснение: «Парменид же говорит, что он начал речь о чувственном [мире так]: „Как начали возникать земля, солнце, луна, вездесущий эфир, небесный млечный путь, крайний Олимп и горячая сила звезд”, и излагает возникновение [всего] рождающегося и гибнущего вплоть до членов тела животных» (В11). Началами он называет свет и ночь (тепло и холод), которым соответствуют две природные стихии: огонь и земля. Начал, таким образом, два, и они противоположны (В9) (характерна оговорка Парменида при этом — а надо бы, если следовать истинным принципам исследования, признать лишь одно, поскольку противоречие не соответствует истине (В8, 54).

Стало быть, и Парменид, объясняя природные явления двумя началами (он называет их формами), возводит противоречие в принцип существования. Огонь — это начало тонкое и теплое, легкое и светлое; земля, наоборот, начало плотное и холодное, тяжелое и темное. Другая противоположность — материальные причины и действующая причина, начало пассивное и начало активное. Парменид первым из мыслителей обращает внимание на творческую, или действующую, причину. Одни комментаторы его учения утверждают, что он приписывал творческое действие богине, которая восседает в центре и всем правит: создав Эрос, она, благодаря этому, порождает все телесное и бестелесное.<sup>49</sup> Аристотель же и его последователи полагают, что и в этом отношении Парменид рассуждает соответственно природе вещей (имеется в виду физика Парменида (А25)). Они называют действующей причиной не богиню любви, а один из материальных элементов — огонь. Земля же — начало пассивное. На основе материальных начал и действующей причины Парменид разрабатывает всестороннее учение, объясняя все природные явления естественными причинами и согласно необходимости. Он дает довольно последовательную натурфилософскую трактовку строению мира и небесным явлениям,<sup>50</sup> сущности вещей и возникновению людей и животных, ощущениям и мышлению. Ум людей, полагает он, зависит от смеси теплого и холодного в их изменчивых членах, «ибо у людей, у всех и каждого, мыслит одно и то же: природа их членов. А именно мысль есть то, что преобладает [в них]» (В16). Он говорит также, что ощущение и мышление тождественны.

Таково содержание второй части. Чтобы подытожить его, приведем вместо заключения, которое в поэме отсутствует, одно

из обобщающих свидетельств: «Он же [Парменид] не отрицает ни той, ни другой природы (т. е. ни умопостигаемого мира, ни кажущегося), но, отдавая каждой из них должное, сводит умопостигаемое [начало] к идее единого сущего, дав ему название сущего, так как оноечно и неуничтожимо, и название единого вследствие того, что оно подобно самому себе и чуждо различия; чувственный же [мир] он сводит к беспорядочному движению. Критерий, касающийся умопостигаемого [мира], неизменно находящегося в одном и том же положении, можно усмотреть [в следующем стихе]: «Недрожащее сердце хорошо закругленной истины», [критерий же, касающийся чувственного мира, в стихе]: «Мнения смертных, в коих не заключается надежной истины» вследствие того, что они имеют дело с вещами, допускающими разнообразные изменения, страдания и различия» (А34).

Итак, в поэме содержатся два противоположных рассмотрения мира (как умопостигаемого и как чувственно воспринимаемого), два противоположных критерия (согласно истине логического доказательства и согласно ощущениям) и два противоположных вывода (о неизменности бытия и его изменчивости). Какой же из них выражает собственные взгляды Парменида? Оба? Как это тогда понимать? Или же ни один из них, невозможность решения вообще? Ведь отсутствие сформулированного вывода тоже может быть выводом. А быть может неправомерны даже эти вопросы, поскольку бесчисленные попытки их решения до сих пор терпели неудачу и ни одна из гипотез, пытаясь охватить объяснением противоречивые данные, не избежала неприемлемых натяжек?

Попробуем, отложив пока эти вопросы, подойти к проблеме с иной стороны. Почему до сих пор не поддавалась решению загадка парменидовой поэмы? Кроется ли ее секрет в самом содержании поэмы или в несовпадении задачи, решаемой Парменидом, с ее резонансом у последующих мыслителей и исследователей? Попытаемся установить. За основу для рассуждения примем те несомненные положения, которые вытекают из содержания поэмы. Несомненно, что истинным путем исследования (= познания) Парменид считает метод логического доказательства — последовательного рассуждения, основанного на аксиоме (такой аксиомой является для него непротиворечивость мысли, а первым ее следствием — отрицание возможности небытия как невыразимого и в мысли не представимого). Несомненно, что в первой части рассматривается истина о бытии и бытие согласно истине логического доказательства. Все свидетельства в этом отношении единодушны. Несомненно, что во второй части излагается натурфилософское учение о существующих природных явлениях, соответствующее мнениям людей и чувственному опыту. Несомненно также противоречие между двумя частями, обнаженное самим Парменидом как противоположность бытия согласно истине и бытия согласно мнению.

Теперь можно, основываясь на этих положениях, ответить на некоторые вопросы. Первый, неизбежно возникающий вопрос: один и тот же **мир** является объектом исследования в первой и во второй частях? Для ответа на него принятых несомненных положений недостаточно. Поставим вопрос иначе: один и тот же **объект** исследования в той и другой части поэмы? Ответ будет отрицательный: в первой части объектом исследования является истина о бытии, во второй — существование и сущность физических явлений, о которых возможно лишь мнение. Подчеркнем, в первом случае — *истина познания*, во втором — *существование физической реальности*. Нельзя при этом обойти вниманием и два подтверждающих эту мысль замечания Аристотеля. Одно из них: учение Парменида о едином и неподвижном бытии относится к другому, более принципиальному учению, чем к физике, ибо он учит здесь не соответственно природе вещей (А25). Вторую часть поэмы Аристотель, кстати, именуется физикой Парменида. Второе замечание того же содержания: «... исследование вопроса, является ли сущее (бытие) единым и неподвижным, не относится к исследованию природы» (Физика, 1, 2). Иначе говоря: между двумя частями поэмы имеется различие, ибо в каждой свой предмет исследования.

Следующий вопрос: связаны ли эти объекты исследования между собой? Судя по структуре поэмы, как будто бы, нет: они противопоставлены и на первый план выдвинуто их различие. Подтверждает это и вступление к поэме, где поставлен вопрос о различных путях исследования — истинном и ложном, которые затем и выясняются соответственно в первой и второй частях. Но всякое противопоставление предполагает определенную связь противопоставляемых, поскольку осуществляется на какой-то единой основе. Что связывает две части в данном случае? *Бытие*, в применении к которому показываются различные методы исследования. Во вступлении к поэме сам Парменид рассказывает о возможности того или другого пути познания, но при этом относительно одного и того же бытия. При дальнейшем конкретном изложении они рассматриваются не сами по себе, как истинный и как ложный путь, а в применении к бытию, что вполне естественно и правомерно. В итоге же оказываются противопоставленными не различные подходы к бытию, а различные стороны, свойственные самому бытию.

Имеется и логическая связь между частями, опосредованная постановкой проблемы. Несомненно, противопоставление умопостигаемого бытия и чувственного мира имело в основе разединение Парменидом логического и чувственного знания. Обнаружив расхождение между ними и несводимость одного к другому, он придал их различию абсолютную форму. Поскольку разум улавливает то, что чувствам недоступно — отсутствующее, будущее, единое, он приходит к выводу, что и истина достижима лишь разумом, лишь логическим мышлением. Только логиче-

ское мышление может найти несомненное основание и, последовательно строя на нем доказательство, прийти необходимым образом к неопровержимому заключению. Непререкаемый тон и убежденность, страстная преданность истине свидетельствуют как раз об энтузиазме первооткрывателя, нашедшего непогрешимый способ мышления и поэтому вполне уверенного в возможности найти истину о бытии.

Первой такой истиной, раскрывающей смысл бытия, становится для него понятие бытия как существующего. Обратим внимание на это положение: бытие есть существующее. В нем раскрывается содержание, свойственное логическому понятию бытия. В представлении же Парменида — это сама истинная суть бытия. Поэтому рассматривая бытие в первой части, он постоянно к термину бытие добавляет «согласно истине», «согласно понятию». В согласии с этим он ведет дальнейшее рассуждение, извлекая из понятия бытия все логические следствия. Так, дедуктивным путем он выводит те признаки, которые свойственны бытию, если оно по своему смыслу есть существующее. Подобное постижение сути бытия разумом, который устанавливает понятие бытия и бытия согласно понятию, составляет содержание первой части.

Иначе во второй части. Бытие рассматривается уже не со стороны своего понятия, а в ином отношении. Сам Парменид подчеркивает неприменимость к этому учению истинного метода, его бездоказательность (поэтому, кстати, здесь и при изложении нет такого блеска как в первой части). Критерием для него теперь, как он уверяет сам, служат мнения людей. А мнения «имеют дело с вещами, допускающими разнообразные изменения, страдания и различия» (А34), и разум не может признать их истинными. Изменчивое, рождающееся, случайное, отдельное, многое улавливаются ощущениями, чувствами. Значит, именно чувства (или чувственные восприятия) сообщают о существовании изменчивых вещей. Согласно мнениям людей, опирающихся на чувственные восприятия, Парменид и строит свою натурфилософскую систему. Стало быть, во второй части бытие рассмотрено со стороны своего реального, физического существования, а не со стороны понятия, как в первой части. Напомним, что, согласно Симплицию, Парменид не считал учение второй части ложным, а лишь «уклоняющимся от умопостигаемой истины», поскольку ко второй части не приложим критерий умопостигаемой истины, характерный для первой части (А34).

Но если в одном и том же сочинении бытие рассматривается в двух отношениях: вначале как оно познается в качестве существующего, а затем как это познаваемое бытие существует в действительности, то эти части сочинения связаны между собой органически. Конечно, эта связь между частями обусловлена логикой затронутой проблемы и в таком виде самим Парменидом не предусмотрена. Вряд ли теперь можно решить, с какой

целью Парменид противопоставил две части: хотел ли он показать контраст двух миров как результат различия в постижении мира логическим мышлением и чувственным восприятием или это доказательство несовместимости рассматриваемых объектов, или оно свидетельство осознанной невозможности получить ответ... Причин и объяснений может быть множество. Но сама проблема, возникшая в поэме (поскольку познание бытия предполагает его существование, а рассмотрение его существования есть уже тем самым его познание) необходимо требует единого разрешения и соотнесения частей. Обойти этот вопрос невозможно. Независимо от того, сознавал сам Парменид это или не осознавал, им была затронута проблема познания существующего и существования познаваемого, о единстве того и другого.

Однако совмещаются ли два полученных нами вывода: один вывод — объекты исследования в двух частях различны; другой — между объектами имеется непосредственная связь? Да, на основании сказанного совмещаются, и в этом-то секрет парменидовой проблемы. Между разъединенными частями есть логическая связь и связь такого рода, что противопоставленные части обуславливают друг друга (и не могут не обуславливать), и поэтому неизбежно всегда будет возникать вопрос, как их соотнести.

Поставим теперь третий методологический вопрос, вытекающий из первых двух: какой метод возможен, если имеются различные объекты исследования, противоположные, но взаимообуславливающие друг друга? В данном случае это означает: что принять за основу рассмотрения — логическое мышление, исследующее понятие бытия посредством дедукции, или чувственные восприятия, свидетельствующие о существующих природных явлениях? В поэме принято в расчет то и другое; имеются соответственно логический (дедуктивный) метод и эмпирический. Но ни тот, ни другой не решают поставленной задачи. Его дедуктивный метод неприменим к физике, эмпирический же непригоден для исследования мышления, не говоря уже о том, что дедуктивный метод как синоним истинного вообще дискредитировал эмпирический подход. Естественно, при том и другом подходе была предreshена неудача: отсутствовал единый метод, который был бы применим к исследованию и субстанционального существования бытия и его познания в их противоречивом единстве (так, как они даны в действительности). Иными словами, отсутствовал единственно пригодный для решения метод материалистической диалектики. Для Парменида же такой путь исследования в принципе немислим. Логическая аксиома его рассуждений — неистинность противоречия и невозможность его. Поэтому при данном логическом основании он поставил себе невыполнимую задачу — разделить неразделимое. Он разделил. и на этом остановился.

Таков ответ на третий вопрос. Одновременно получен ответ и

на отложенный вначале вопрос: является ли объектом исследования в обеих частях один и тот же мир или нет? По-видимому, теперь ясно, что рассматривается один мир, но в разном отношении, на разных основаниях и поэтому в различных значениях.

Значительно позже Аристотель, обобщая предшествующую теорию, раскрывает неоднозначность философских категорий: о первопричинах можно сказать, что «одни лежат в основе, другие составляют суть бытия...» (Физика, II, 3), или «о причинах можно говорить различным образом и из однородных брать ближайшую или более отдаленную, как единичный предмет или родовое понятие» (там же). Подобно этому и о природе он говорит в двух основных значениях: либо природа — это то, что лежит в основе каждого из тел, т. е. первая материя, либо природа рассматривается как форма и вид согласно понятию, или соответствующее природе и естественное (Физика, II, 1). В «Метафизике» Аристотель выделяет среди других два основных смысла, в которых рассматривается бытие<sup>51</sup>: либо оно исследуется как существующее само по себе, в первую очередь, непосредственно, в качестве отдельно данного; либо бытие исследуется как сущее в форме категориальных высказываний, т. е. как обозначение бытия, как то, «что говорится», «что утверждается». Если вдуматься, каждое из этих положений есть развитие той мысли, которая как намек на будущее была заложена в разделении Парменидом сочинения о бытии на две противоположные части. Многозначность категорий есть вообще закономерное развитие философской мысли, и при игнорировании ее или невольном забвении невозможно рассмотреть философию в ее логическом развитии как обогащение и усложнение содержания философских учений.

Таким образом, представляются объясненными как содержание поэмы, так и суть затронутой Парменидом проблемы. Остается выяснить, как было воспринято и трактовалось его учение: Из некоторых фрагментов, уже приведенных в ходе разбора (напр., А34), отчетливо видно, что большинство комментаторов понимало его как учение о двух мирах — умопостигаемом и чувственном, истинном и кажущемся. Еще одно свидетельство: «А те [известные] мужи признали два естества: одно — умопостигаемого истинно сущего, другое — рождающегося чувственного, которое, по их мнению, не следует называть просто сущим, но мнимо существующим. Поэтому-то они говорят, что о сущем есть истина, о рождающемся же [только] мнение» (В1). Что это, искажение учения Парменида? В какой-то степени и искажение, поскольку не учитывает многоплановости самой проблемы и тех нюансов, которые свойственны парменидовским исканиям, где немаловажную роль сыграли новизна проблемы, начальность поисков, невычлененность категорий и т. п. Но не это главное: Само учение давало реальное основание такому толкованию. Поставленная вначале задача: показать суть истинного метода и

его отличие от эмпирического восприятия, при выполнении привела к разделению на бытие согласно истине и бытие согласно мнению. Отсюда, естественно, вытекал вывод, казалось правомерный, о бытии истинном и противоположном ему бытии мнимом, чувственном. Тем более способствовало этому выводу, что сам он еще не отличал понятие истины от понятия бытия согласно истине, понятие существования от самого существования.

Вернемся снова к вопросу: что такое истина и что такое бытие согласно истине? В приводимых Парменидом аргументах умопостигаемая истина не отделена еще от умопостигаемого бытия. При доказательстве проскальзывает то логическое понятие бытия, то бытие понимается как сплошная наполненность, как пространственный континуум. И это не случайно. Рассматривая, каково бытие согласно истине, выявляя его признаки, Парменид фактически перенес особенности процесса познания на бытие, сохранив при этом основным его качеством телесность. Познанию свойственна известная устойчивость, относительная неизменность (само понятие бытия как существующего обладает такой устойчивостью. Парменид воспринимал это как непререкаемое доказательство неизменности мышления), и эта черта, но уже в абсолютной форме, становится признаком бытия. Бытие согласно истине, значит, бытие неизменное и неподвижное. Познание предполагает непротиворечивость в процессе рассуждения, и непротиворечивость приписывается самому бытию. Познание едино, и едино бытие. Так возникает понятие об истинном бытии.<sup>52</sup> Приведенный затем тезис: «Одно и то же мысль и то, на что мысль устремляется. .» (В8, 34) закрепляет слияние противоположных аспектов в одном представлении. Если содержание мысли тождественно объекту мысли, то вполне правомерно и понятие истинного бытия. Во всяком случае именно так воспринималось учение Парменида: существует истинное, подлинное бытие, которое, будучи телесным, едино, неделимо, неизменно, неподвижно и ограничено (как шар чистой материи и чистой мысли).<sup>53</sup> Противоречивое учение всегда имеет сложную судьбу.

Каков же итог? Такую противоречивую по своим принципам философию, трактующую противоречивые проблемы, да еще и оформленную в виде неразрешимого противоречия и при полном отсутствии вывода самого автора, к тому же при наличии бесчисленных противоречивых толкований, особенно сложно оценить. По-видимому, не все ее своеобразие можно даже вместить в рамки более поздних философских категорий. Безусловно только объективное значение поставленной (или затронутой) его позмой проблемы о диалектическом характере философского познания бытия (как выглядит существующее бытие согласно принципам познания, и что существует субстанционально, давая основание познанию и будучи познаваемым). Хотя и ча-

стично, хотя более внешне, чем по существу, но поэма положила начало выявлению неадекватности между логическим мышлением и противоречивой, чувственно данной эмпирической действительностью.

Бесконечные споры относительно философской позиции самого Парменида можно свести к решению двух вопросов: к спору, начатому еще древними, — монизм это или дуализм? — и к дискуссии, относительно недавней, — материализм или идеализм? Относительно первого можно полагать, что дуализм этой философии не свойствен, поскольку рассматривается одно и то же бытие, но в различных отношениях. А поскольку истинным бытием для него является бытие согласно единому понятию, то и в этом плане это монизм. При решении второго вопроса имеются доводы в пользу материализма (стихийного и ни в коей мере не осознаваемого): Парменид явно не сомневался ни в реальности чувственного мира (об этом свидетельствуют и убедительная натурфилософская система и прямое свидетельство Аристотеля — сущим элеаты признавали только чувственный мир), ни в телесности единого бытия (именно ему принадлежит первое теоретическое доказательство древнего принципа — ничто не возникает из ничего). Неизменное бытие, называемое им истинным, это не царство мысли, охватывающей мир, но сам мир, постигаемый мышлением. Однако можно различить здесь и некоторое начало для возникновения идеалистической тенденции, ибо его единое бытие определяется в своей сущности как истинное согласно критериям логического мышления, а не природного бытия.

---

## СТОЛКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ ОТНОСИТЕЛЬНО ПРИРОДЫ ЕДИНОГО И МНОГОГО. ЗАРОЖДЕНИЕ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ ФИЛОСОФСКИХ НАПРАВЛЕНИЙ

### 1. ЕДИНОЕ МНОЖЕСТВО ИЛИ МНОЖЕСТВО ЕДИНЫХ?

Противоречивый вывод, на котором остановился Парменид, стал отправным пунктом для философских размышлений Эмпедокла и Анаксагора. Эмпедокл (ок. 490—430) из сицилийского города Агригента и Анаксагор (500—428) из ионийских Клазомен ставят перед собой одну и ту же задачу — совместить истинное единство бытия с чувственной достоверностью множества. Они согласны и с выводом первой части поэмы: есть только одно бытие, которое не возникло и никогда не исчезнет, которое однородно, закончено в себе и неподвижно (В8, 1—4), и с основанием второй: согласно ощущениям есть множество вещей. Следует лишь, как им кажется, найти способ их соединения — такой способ, чтобы в истинном бытии обнаружилась причина многого, а во многом свойства единого.

Но такому методу следовал уже Гераклит. Его единое первоначало является причиной всех рождений и возникновений, постоянного перехода одного в другое и непрерывного всеобщего изменения. И одновременно каждое частное сохраняет черты единого целого, участвуя в непрерывном единстве одного материального качества (огня) и одного закона (логоса). С этими положениями Эмпедокл и Анаксагор в принципе согласны. Неприемлема для них лишь изменчивость самого первоначала, переход в противоположное, что исключает, как показал Парменид, исследование бытия разумом и делает невозможным никакое доказательство. Они согласны с Гераклитом, что бытие существует вечно. То же утверждает и Парменид. Но Гераклит не доказывает этого, а Парменид доказывает и вечность бытия и все другие его признаки. Поэтому им кажется совершенно очевидным, что в основу рассуждения надо положить абсолютно несомненный тезис о вечности первоосновы: из ничего ничего не возникает (поскольку с ним согласны и Гераклит и Парменид, их учения можно таким путем объединить), но саму первооснову рассмотреть так, как предложил Парменид — как истинное неизменное бытие. Оставалось только решить, каким образом из единого образуется множество. При условии неизменности первоосновы, когда отвергнута ее творческая сила, для этого был единственно возможный путь —

признать не одно истинное бытие, а множество истинных первоначал. Именно этим путем и следуют Эмпедокл и Анаксагор, создавая свои системы.

Эмпедокл изложил свое натурфилософское учение в поэме «О природе»,<sup>54</sup> явно подражая в ней стилю и характеру рассуждений Парменида. Начинается сочинение с противопоставления мнения смертных и истинного знания. Высмеяв тех, кто верит лишь в то, что сам повстречал и воспринял собственными чувствами, а берется, однако, постигать целое, которое незримо и неслышимо, Эмпедокл предлагает исследовать не чувствами, а разумом, и не то, что дано поверхностному взгляду, а то, что скрыто. Разум же оспаривает саму возможность возникновения, в которой так опрометчиво убеждены все люди. «Глупые! Мысль у них неглубокая, если они думают, что может произойти то, чего не было сначала, или что что-либо погибает и исчезает вполне» (В11).<sup>55</sup> Истинное бытие, как свидетельствует разум, не возникает и не исчезает, но существует всегда и остается постоянно одним и тем же. Таким «невозникшим» бытием обладают четыре корня всего существующего (πάτων ῥιζώματα) — огонь, воздух, вода и земля. Все заполнено ими, и нет места для пустого. То, что людьми воспринимается как возникновение, есть на самом деле соединение и смешение элементов (так назвал их позже Платон), а то, что люди именуют гибелью, есть распадение смеси. Причиной же их соединения и разъединения являются две силы, также не возникшие: единящая Любовь и губительная Вражда. Первая из них «собирает, соединяет и тесно связывает» (В33) разнородные элементы, вторая разделяет прежде соединенное. Видимое людьми возникновение зависит от того, произошло ли хорошее смешение. Последнее образуется тогда, когда разнородные элементы, раздробившись на малые части и расположившись друг возле друга совершенно равномерно (так, что ни один из них уже не заметен), образуют единое целое. Таковы все вещи и явления, и, следовательно, все они родственны по своему происхождению («Волосы, и листья, и густые перья птиц, и чешуя на крепких членах [рыб] — по своему происхождению одно и то же» (В82).

Все в мире происходит по существу так же, как смешение или распад смешанного. Таковы мировые циклы состояния бытия, когда под действием Любви происходит абсолютно равномерное смешение всех элементов и образуется сплошной единый монолит бытия, а под действием Вражды все возвращается к состоянию четырех разрозненных элементов; в промежутках же между ними, когда действуют обе силы, возникает вселенная — солнце, земля, небесный свод и вообще все, что теперью существа (вначале растения, затем животные): из отдельного видим в ней (В38). В один из этих последних появляются живых членов (голов, рук, ног и т. д.), образовавшихся путем

смешения элементов, происходит соединение в целое, вначале как попало (типа кентавров, сфинксов и т. п.), но поскольку такие несообразные соединения не были прочными и выживали лишь соединения соразмерных членов (по принципу — кому чего не хватало), то затем все соединяется в надлежащем порядке («И голова человека, соединившись с человеческим телом, сохраняет все [тело]. .» (В61).

Взаимодействие тел тоже есть смешение. Оно происходит вследствие истечения от тел их тончайшей верхней оболочки (В89) и наличия во всех телах малых отверстий (пор), через которые истечения от других тел проникают в данное тело. Чтобы осуществилось взаимодействие, необходима соответствующая соразмерность их пор (А87). Точно так же возникают в человеке ощущения окружающего: посредством притекающих к нему через поры истечений. Благодаря различию пор каждый орган чувства воспринимает *свои* ощущения: глаз видит вследствие одной соразмерности пор, а ухо слышит посредством другой; при этом сам процесс восприятия в организме осуществляется по принципу подобия («...землю землею мы зрим, и воду мы видим водою, эфиром небесный эфир, огнем беспощадный огонь...» (В109). Вместе с ощущениями и соответственно с ними растет человеческий разум. Различие умственных способностей у разных людей, их темпераментов и душевных склонностей объясняется различным характером смешения: произошло ли смешение в подобных и равных частях, велики или слишком малы сами части, легки или плотны и как они расположены, редко или густо (лучшие результаты дает среднее смешение). Различие же самих тел, как и всех вещей вообще, объясняется пропорциональным соотношением элементов в его составе («Каждый предмет существует в силу известного соотношения между его частями» (А78). Для образования костей, например, необходимо участие в смеси четырех частей огня, двух частей воды и двух земли, а для жил — земли, огня и двух частей воды. Подобно этому все прочие процессы в человеческом теле (дыхание, кровообращение, сновидения) и все физические явления вообще находят естественное объяснение в соответственном смешении элементов.

Об учении Анаксагора известно по отрывкам (довольно большим) из его сочинения «О природе». Суть его в следующем. Из ничего ничего не возникает. Поэтому ни одно качество, если его не было раньше, не может появиться из ничего. То, что мы воспринимаем как новые качества, как рождение или любое возникновение, на самом деле есть проявление уже существующего. И то, что появляется, было, и то, что исчезает, есть. Все качества первичны. И поэтому все начала этих качеств, их семена (*χρήματα*) обладают истинным, невозникшим бытием. Начала (или семена) имеют природу тех тел, основную массу которых они составляют: костей, крови, нервов, артерий,

деревьев, листьев, камня, золота, железа и т. д. (на этом основании Аристотель назвал их *гомеомериями* (*ὁμομερίαι* — подобная часть) — подобочастными. Таких начал (семян, или гомеомерий) бесконечно много, ибо бесконечно много различных качеств. Если вещи не имеют истинного возникновения, а происходят друг из друга (выделяются из них), то это означает, что в каждой вещи имеются не только гомеомерии ее вида, но и все другие. Ведь если какая-либо вещь связана только с одной другою вещью, то тем самым она связана через нее и последующие связи со всеми другими. Характеризуется же каждая вещь тем, что «вмешано» в нее больше всего («Так, золотом кажется то, в чем много золотого, хотя в нем есть все» (A41). Это означает также, что гомеомерии бесконечно делимы. «И в малом ведь нет наименьшего, но всегда есть еще меньшее. Ибо бытие не может разрешиться в небытие» (B3, A41). И точно так же нет наибольшего: «То, что кажется наибольшим, выделилось из чего-то большего, чем оно» (B3).

Начало выделению вещей из общей смеси положил *нус* (*νοῦς* — ум, разум). «Вместе все вещи были, ум же их отделил и привел в порядок» (A46). В отличие от гомеомерий, нус сам неподвижен, не смешан и чист от всего, прост по составу и существует сам по себе. Благодаря этому он смог, не смешиваясь с массой гомеомерий, воздействовать на нее. Возбудив в какой-то точке первичной хаотичной массы круговое движение, распространившееся затем в беспредельное пространство (B12), он дал начало образованию вселенной и бесчисленному множеству миров, подобных нашему.

Сходство между двумя учениями заметно даже при беглом взгляде. И тот и другой мыслитель подчеркивают существование только бытия. Небытия нет. Истинное бытие неизменно, ибо не возникает, не исчезает и всегда остается тем же самым. Оно дискретно, состоит из частиц (по своей природе явно материальных). Частицы обладают качествами, присущими им неизменным образом (Эмпедокл допускает четыре качества — по существу четыре неизменных вида материального; Анаксагор — беконечное неопределенное множество). Принципом образования космоса, всех явлений и вещей в нем и всех взаимоотношений между ними является смешение частиц. Причиной же смешения или выделения из смеси является сила, отличная от неизменных по своей сущности частиц.

Таковы общие принципы двух учений. Первое впечатление от них, что, разбив сплошной монолит истинного бытия Парменида на множество частиц, они сумели выполнить поставленную задачу: и истинное бытие сохранили и чувственный мир, многообразный и изменчивый, объяснили. А вот сумели ли они провести свою точку зрения последовательно и избежать неразрешимых затруднений, а следовательно, и решить проблему, требует не поверхностного взгляда, а основательного анализа.

Смысл учений Эмпедокла и Анаксагора лучше всего уясняется из понимания ими единиц бытия, т. е. тех его частиц, которые Эмпедокл называл корнями существующего, а Анаксагор семенами вещей. Правда, само понятие единиц бытия больше подходит к философии пифагорейцев, поскольку те, рассматривая числа как первоначала, вводят в философию и понятие единицы числа. Единица не только начало счета и измерения, но и начало формы. Ведь форма выступает как определенность вещи, как предел, вносимый в материю, а предел — это поверхность тела, поверхность же образуют линии (и они есть предел поверхности), а линию — точки (они уже представляют собой предел линии). Поэтому точки оказываются конечными единицами формы, а значит, и единицами бытия. В таком аспекте понятие единиц в философии Эмпедокла и Анаксагора отсутствует, хотя, надо думать, оно было им известно. Относительно Анаксагора это можно утверждать предположительно (поскольку он был знаком с математикой), относительно Эмпедокла — с полной уверенностью. В ряде свидетельств говорится о нем как о пифагорейце или ученике пифагорейцев (A1, 56, A2, A7, A11, A19), разгласившем тайны их учения (вероятно, имелись в виду «Очищения» Эмпедокла, где в связи с религиозным учением о переселении душ — безусловно пифагорейского происхождения — он предписывал воздержание в пище и очистительные обряды). Можно думать, что и признание многих начал Эмпедоклом и Анаксагором, и представление об их делимости тоже были отзвуком пифагорейского учения, в данном случае — их идеи о множестве первоначал. В таком допущении нет ничего невероятного. Можно предположить, что и положение Эмпедокла о пропорциональном соотношении элементов в смеси при образовании целого возникло под влиянием количественной закономерности, выявленной этим учением.

Но элементы Эмпедокла и гомеомерии Анаксагора являются единицами бытия не только в количественном отношении как множество первоначал, но и по своему внутреннему содержанию — поскольку сохраняют все те свойства, без которых Парменид не мыслил бытие согласно истине (единство, вечность, неизменность, неподвижность, непрерывность, однородность, ограниченность), по крайней мере, сами Эмпедокл и Анаксагор полагают, что первоначала имеют все эти свойства. Действительно, каждый элемент и каждая гомеомерия есть истинно сущее в парменидовом понимании, так как ни одна частица не возникает, не исчезает и ни во что не переходит. Ни одна из них не меняет своей природы ни в каком отношении, оставаясь неизменно телесной частицей одного и того же качества (не делается ни один из элементов ни теплее, ни холоднее, ни суше, ни влажнее; и ни одна гомеомерия ни на йоту не отступает от своего качества). И безусловно, каждая частица любого элемента, обладая лишь одним качеством, однородна. Однородна

и гомеомерия как подобочастная единица. Можно рассматривать также каждую частицу как *единое* сущее, ибо она, во-первых, представляет собой *одно* качество и по своей природе однородна, во-вторых, она и существует как единое (отдельное): либо как единый цельный элемент (весь огонь, например), собранный вместе Враждою (в третий период мирового цикла), либо как частица элемента или гомеомерия, существующая отдельно какое-то время до следующего ее разъединения или соединения с себе подобными. Ни одна такая частица никогда ни в одной смеси не теряет своей конкретной вещественности и не перестает быть его единицей, даже если она там и не различима. По этой же причине каждая частица непрерывна и определена (что может соответствовать законченности и цельности истинного бытия у Парменида). Поскольку же сущностью всех этих телесных частиц является неизменное сохранение *собственного* качества, они безразличны ко всем другим качествам, замкнуты в себе и неподвижны.

Таким образом, получается, что и элементам Эмпедокла и гомеомериям Анаксагора свойственны все признаки истинно сущего и они по праву могут быть определены как единицы бытия. Но их следует определить так же как единицы множества. Существует не одна единица, а множество их, притом различных по своей качественной вещественности. Этим объясняется в учениях Эмпедокла и Анаксагора многообразие чувственного мира. Те и другие находятся в движении под действием силы (элементы под действием Любви и Вражды, гомеомерии в результате движения, начатого действием нуса), и тем самым находят объяснение беспрестанное рождение и гибель, перемена места и все прочие изменения. Но одновременно и бытие в целом приобретает черты, свойственные его частям (или, как мы определили, его единицам). В соотношении: бытие — единицы бытия (целое — части) имеется и обратная связь. Не только признаки истинного бытия определяют природу его *единиц*, но и единицы определяют бытие как целое. А это значит, что бытие в целом как совокупность всех своих единиц совсем не то же самое, что единое бытие в понимании Парменида, т. е. не то истинно сущее, которое Эмпедокл и Анаксагор стремились сохранить. Свое рассуждение они начинали с утверждения: каждый элемент (и каждая гомеомерия) есть истинно сущее со всеми признаками, свойственными истинному бытию, и явно предполагалось, что рассматриваемые в своей совокупности они должны дать то же истинное бытие. Вывод, казалось бы логичный, но... обычная логика здесь не действует: истинного единого бытия от сложения составляющих (истинно сущих) не образуется. Если истинно сущих много, уже нет единственности истинного бытия. Оно теперь не одно. Нет соответственно и неделимости как признака истинного бытия. Нет однородности, поскольку и элементы и гомеомерии по своей природной сущ-

ности различны. Они не могут утратить своих качеств, чтобы стать одинаково бескачественными или перейти друг в друга, чтобы стать одним качеством. Нет и такого признака истинного бытия, как неподвижность во всех отношениях, ибо частицы под действием силы постоянно перемещаются. В результате сложения таких единиц истинного единого бытия действительно получиться не может. Есть совокупность единиц, есть целое, которое включает не только сами единицы, но и то, что их разделяет, то, что определяет их как отдельные различные единицы, иными словами бытие понято Эмпедоклом как прерывное, дискретное. Разумеется, такое понимание бытия и парменидовское истинно сущее, которое было положено ими в основу рассуждения, совсем не одно и то же.

Но если согласиться с этим, вполне правомерным выводом, можно прийти к заключению, что Эмпедокл и Анаксагор вообще утрачивают парменидовское представление о единстве бытия. Вместо одного единого бытия признается множество первоначал, множество единых. Это концепция плюрализма, а не монизма. Заключение вполне логичное, но в отношении Эмпедокла и Анаксагора тем не менее не совсем правильное. Они, как и Парменид, начинают изложение своих теорий с тезиса о единстве бытия. Исходная аксиома для рассуждения: из ничего ничего не возникает. Существует лишь одно единственное бытие, небытия нет. Это действительно общая позиция. Но если для Парменида понятие небытия невозможно, поскольку оно из-за своей внутренней противоречивости немыслимо и невыразимо,<sup>56</sup> то в разбираемых учениях оно имеет несколько иное содержание. Небытие в них равнозначно пустоте. В этом убеждает прежде всего их ссылка на устройство клепсидры и некоторые другие повседневные наблюдения.<sup>57</sup> Обнаруженная ими чувственная недостоверность пустоты оборачивается выводом об отсутствии пустоты вообще. Такое толкование свидетельствует о физическом представлении<sup>58</sup> и явно отлично от критериев умопостигаемого у Парменида.

Но если небытие понято иначе, то, безусловно, и бытие имеет другие черты. Ведь Парменид выводил логическим путем признаки истинного бытия как следствие невозможности небытия и как противоположность его небытию, следовательно, особенности в трактовке небытия накладывали отпечаток на понятие бытия. Если подойти с этими же критериями к пониманию бытия Эмпедоклом и Анаксагором, то оказывается, что поскольку небытие есть пустота, а бытие противоположно небытию, то бытие по своей природе есть наполненное. Поскольку нет пустоты, которая могла бы его прервать, оно есть непрерывное. Следовательно, бытие как единственно существующее есть непрерывная наполненность. Единое — это значит непрерывное.

Однако если бытие (в отличие от небытия) представляет

«обой непрерывную наполненность, то как возможны существование частиц и их движение? Как возможна сплошная, непрерывная наполненность, если имеется исчезающее различие между частями? Бесполезно было бы искать ответ на эти вопросы у Эмпедокла и Анаксагора, ибо в такой форме они их не осознают и неразрешимого затруднения здесь не видят. Они даже считают возможным совместить единое и многое, непрерывное и прерывное. Эмпедокл учит о непрестанном переходе из многого в единое и вновь из единого во многое под действием двух противоположных сил,<sup>59</sup> причем под единым он понимает такое равномерное смешение элементов, что каждый элемент в нем «теряет свой вид» (А41) и ни один из них нельзя «взять в руки отдельно от другого» (А34). Самым совершенным смешением является тот период мирового цикла, когда безраздельно господствует Любовь (а Вражда отступает на самый край) и все бытие становится одним сплошным монолитом в форме круглой сферы. Эмпедокл чистосердечно убежден в такой возможности. Но если истинное бытие разбито на неизменные единицы, обладающие не исчезающим своеобразием, то их не сольешь обратно в единое. Для этого они должны потерять свое своеобразие.<sup>60</sup>

По аналогии с эмпедокловым шаром-монолитом можно было бы рассматривать и первобытную смесь гомеомерий в учении Анаксагора до вмешательства в нее нуса. Но аналогия эта весьма отдаленна и имеет более внешнее сходство, чем по существу. Анаксагор начал свое сочинение словами: «Вместе все вещи были, нус же их отделил и привел все в порядок. .» (А46). Такая всеобщая смесь, где не выделилось еще ни одно вещество, ни одно качество, скорее напоминает качественную неопределенность апейрона у Анаксимадра (чье влияние, кстати, он испытал (А7), но апейрон живой, изменчивый, а первоначальная смесь гомеомерий — состояние застывшего покоя. Безусловно единым в картине бытия, нарисованной Анаксагором, является сам нус. Он один, он единственный ни с чем не смешан и чист, и он один имеет отношение ко всему. Но истинное соотношение между единым и многим у него все-таки в другом. Один из принципов его учения: все находится во всем. Поэтому все бытие выступает как единая взаимосвязь, как переливающееся единство всего существующего. Допущение бесконечной делимости гомеомерий еще более подчеркивает это единство. Нет ничего наименьшего, в чем не было бы всего. В самой гомеомерии имеются все другие гомеомерии. В этом последнем утверждении идея о всеобщей взаимосвязи доведена до логического конца, но и противоречие ее с основным принципом его учения тоже более заметно. Как могут находиться в гомеомерии все другие гомеомерии, если смысл гомеомерии — неизменная качественная вещественность и отказ от нее равнозначен отказу от вечности бытия?

Таким образом, ни путь, выбранный Эмпедоклом (единое и многое переходят друг в друга), ни путь Анаксагора (единое находится во многом и многое находится в едином) не дают последовательного, непротиворечивого решения. Эта неудача доказывает лишний раз несовместимость двух принципов, свойственных тому и другому учению: *бытие непрерывно*, ибо имеет вечное существование (ввиду отсутствия небытия оно не может ни возникнуть, ни исчезнуть); *бытие прерывно*, ибо существует множество первоначал, без существования которых невозможно многообразие чувственного мира.

В чем же корень столь противоречивых выводов, если каждый из них имеет очевидное основание (либо вечность бытия, либо его многообразие)? Основания действительно несомненны. Но уже с первого взгляда видно, что по своему смыслу они различны. При более внимательном рассмотрении можно заметить, что они напоминают различие установок в двух частях поэмы Парменида (в первой части там тоже шла речь о вечности бытия вследствие невозможности небытия, а во второй — о многообразии и изменчивости чувственного мира). Но здесь уже имеется и явное отличие. Эмпедокл и Анаксагор рассматривают в обоих случаях истинное бытие; это истинное бытие и непрерывно и прерывно. Если, учтя это, вдуматься теперь в суть коллизии, то окажется, что логической основой противоречивых выводов является противоречивость в понятии истинного бытия, установленного Парменидом.

В понятии истинного бытия, рассматриваемого Парменидом, существует две стороны: одна — понятие о едином бытии, которое имеется *в нашем мышлении*; другая — суть бытия, то общее и существенное, что свойственно *объективному существованию бытия* и находит отражение в его понятии. Парменид, естественно, еще не различал их; и то и другое у него слито вместе и обозначено как истинное бытие. Но направленность его рассуждения об умопостигаемом бытии (а не его собственные выводы) — это *истина* о бытии, т. е. первая сторона. Поэтому его умопостигаемое бытие едино, одно. Эмпедокл и Анаксагор воспринимают в понятии истинного бытия другую его сторону: само физическое существование бытия, но не в виде отдельного чувственно данного единичного существования, а как всеобщее бытие, как его суть, которая заключена в истине о бытии, грубо говоря (но по существу), самостоятельное физическое существование сути бытия. Именно это бытие они признают истинно существующим и подразделяют на множество первоначал. Но тем самым всеобщие черты бытия в результате деления превращаются в частные и одно оказывается множественным.

Но *одно*-то было умопостигаемым, а множество — физически реально. Следовательно, оказались смешанными два различных подхода (ведь единое понятие бытия не равнозначно его

единому существованию. Существует и то и другое, но по-разному; и познается и то и другое, но по-разному). Естественно, при таком подходе совокупность всех единиц подобного множества не могла образовать единое умопостигаемое бытие Парменида, а прерывное образовать непрерывное. Лишь до тех пор, пока Эмпедокл и Анаксагор следовали за Парменидом в понимании истинного бытия как единого, они и толковали его как непрерывное.

Итак, Эмпедокл и Анаксагор подошли к рассмотрению бытия как единственно и подлинно существующему (это был правомерный материалистический подход), они поставили перед собой задачу — объяснить многообразие чувственного мира при вечности субстанциональной основы в виде множества вещественных первоначал (задачу, как показало последующее развитие, вполне правомерную), но пришли к противоречивым и уже поэтому неприемлемым выводам. Стало быть, неправомерными были ход рассуждения и те принципы, которые в нем применялись. Прежде всего избранный ими метод — рассуждение о бытии на основе тех общих признаков, которые свойственны ему в целом, но уже преломились в процессе познания и стали специфическими чертами *понятия* о бытии, не мог дать правильных результатов. Одним из его следствий была абсолютизация относительной устойчивости, свойственной понятию бытия. Это представление о неизменности, воспринятое не как относительная неизменность понятия, но как вечность и абсолютная неизменность объективно существующего бытия, и стало определяющим принципом при объяснении. Поэтому сами первоначала оказались неизменными и пришлось ввести движущие силы, отделенные от них и, следовательно, не материальные (правда, сами они этого не осознают). Естественным же следствием этого явилось противопоставление истинного мира кажущемуся, иллюзорному (ведь рождение и гибель, изменение вещей, их своеобразие — все это иллюзия; на самом деле нет ни истинного возникновения, ни истинного исчезновения), что чревато опасной возможностью скептического вывода об истинности познания (или даже истинности чувственного мира).

Всеми этими затруднениями и противоречиями не замедлили воспользоваться противники концепции о дискретности бытия, последователи учения Парменида — Зенон и Мелисс (первый, защищая понятие о единстве мыслимого бытия, второй — понятие о телесности бытия).

## 2. ПОНЯТИЕ ЕДИНОГО БЫТИЯ В МЫШЛЕНИИ. НЕВОЗМОЖНОСТЬ МНОЖЕСТВА

Зенон из Элеи (акме его пришлось на 79 олимпиаду, т. е. на 464—61 гг.) изложил свою теорию в сочинениях «О природе», «Изъяснение учений Эмпедокла», «Споры», «Против фило-

софов». Ни одно из них до наших дней не дошло даже во фрагментах. Известно лишь, что сочинения были написаны в полемической форме (вероятно, в виде вопросов и ответов) и содержали 40 аргументов о невозможности множества и 5 аргументов о невозможности движения. Знаем мы только девять аргументов (благодаря критическому разбору, предпринятому Аристотелем в «Физике», и комментариям на этот разбор Симплиция, а также благодаря отражению некоторых аргументов в диалогах Платона «Парменид» и «Федр» и немногим свидетельствам доксографов). Возникает в связи с этим своеобразный парадокс. Резонанс аргументов Зенона до наших дней, непрерывный и совершенно оправданный интерес к затронутым ими злободневным проблемам (который, безусловно, будет продолжаться), требуют установить хотя бы их связь между собою и общий смысл, т. е. ставят задачу понять их в системе, а состояние источников исключает возможность ее выполнения. Возможно, такая задача была бы вообще не под силу, если бы не безоговорочные утверждения свидетельств, что Зенон следовал учению Парменида, и если бы не одна характерная черта его творчества, несомненная даже при скудости сохранившегося материала — безукоризненная логика рассуждения. И дело здесь не просто в классическом построении доказательств, приводимых им в защиту «достоверного размышления об истине» Парменида, и не в том даже, что он, вслед за Парменидом, рассматривает логический метод как единственно пригодный путь для познания бытия. Судя по выбору и характеру его аргументов, Зенон, отстаивая строгую определенность и логическую последовательность в рассуждении, защищает саму возможность логического мышления. Благодаря этому можно попытаться представить взгляды Зенона в системе: установив сходство принципов Зенона и Парменида и то, какие из них нуждались в защите и новом логическом обосновании, проанализировать на этой единой основе все сохранившиеся аргументы.

Древние были правы, когда указывали на учение Парменида как на ключ к пониманию Зенона. Можно повторить принципы Парменида, и они действительно окажутся аксиомами в рассуждении Зенона. Парменид утверждал, что «небытия невозможно ни познать (ведь оно непостижимо), ни высказать» (В4); наоборот, существует только бытие; оно не возникло и никогда не исчезнет, а всегда находится в настоящем целиком во всей совокупности, единое и непрерывное (В8, 5), заполняет собою все; поэтому невозможно, чтобы оно было то больше, то меньше, так же как и то, чтобы оно было бесконечным (В8, 5). Такое бытие и мысль о нем оказываются одним из тем же («Одно и то же мысль и то, на что мысль устремляется. Ибо нельзя отыскать мысли без бытия, в котором осуществлена [эта мысль]» (В8, 34).

На этих же основаниях строятся аргументы Зенона, лишь в связи с критикой учений о дискретности бытия они бывают повернуты несколько иначе. Так, в сохранившихся аргументах не затрагивается вопрос о невозможности возникновения бытия, но зато аксиомой для них, бесспорно, является положение: ничего не исчезает в ничто. Другая аксиома: все, что существует, занимает место, продолжает идею Парменида о всеобщей заполненности бытием. Бытие существует в трех измерениях (A21) и имеет величину («... бытие есть величина» (A21)). Следовательно, бытие занимает место. Более того, оно занимает все место. Пространственная протяженность и величина — это и есть самое существенное, что определяет телесное бытие: без пространственной протяженности и величины бытие невозможно («... то, что не имеет ни величины, ни толщины, ни объема, существовать не может» (B2)). Их исчезновение означало бы исчезновение самого бытия. И наоборот, пространственная протяженность невозможна без бытия. На этом основании Зенон строит аргумент (один из девяти упомянутых) о невозможности пустого пространства: «Если место есть нечто [существующее], то в чем оно будет находиться?» (A24). Если бы существовало пространство, отдельное от бытия, не заполненное бытием, то, как все существующее, оно должно было бы где-то находиться («... все сущее находится где-либо» (A24)), находиться в каком-то другом существующем месте, а то, в свою очередь, в другом и т. д. Этот бесконечный ряд никогда не мог бы быть завершен. Аристотель, приведя аргумент, добавляет: «... апория Зенона исследует некоторое понятие. Ибо, если все сущее [находится] в пространстве, то очевидно, что будет и пространство пространства, и это пойдет в бесконечность» (A24). Интересный штрих: Аристотель говорит об *исследовании Зеноном некоторого понятия*. Как станет ясно позже, при исследовании других аргументов, Зенон действительно имеет в виду не реальную бесконечность, а рассмотрение ее в понятии, в мысли, точнее — невозможность бесконечного процесса рассуждения: мысль требует завершенности, иначе не будет вывода, конца, результата мысли. Такой подход тоже соответствует принципам Парменида, в данном случае принципу тождества бытия и мысли.

Итак, пустого пространства не существует, бытие заполняет все место, и в этом смысле оно уже едино. Но оно также едино по своему понятию. Оно есть одно. Доказывая это, Зенон следует Пармениду, но одновременно приводит новые аргументы. Чтобы вопрос стал яснее, сравним рассуждения того и другого. Парменид доказывал единственность бытия, исходя из невозможности небытия: если мы вводим *понятие* небытия, то тем самым признаем его существующим, а это неизбежно приводит нас к логическому абсурду. Мы вынуждены согласиться, что *несуществующее существует*, т. е. вложить в мыслимое нами понятие о небытии два различных содержания — су-

шествующее и несуществующее, совершенно исключают друг друга. А это действительно невозможно. На этом логическом основании Парменид и делал вывод: если *понятие* небытия нельзя мыслить, то бытие одно и существует единственным образом.

Разделяя этот принцип и соглашаясь с выводом, Зенон продолжает его: бытие согласно своему понятию (или согласно истине) есть одно, ибо множество невозможно. Прием рассуждения и доказательства сохраняется тот же самый. Понятие множества немыслимо и невыразимо, ибо его содержание настолько противоречиво, что одна его часть исключает другую: оно есть величина и в то же время не есть величина; когда оно есть величина, оно одновременно и определенная величина и неопределенная, конечная и бесконечная. Доказательству этого положения посвящены две антиномии<sup>61</sup> (возможно также и другие из тех, что не дошли до нас). Одна из них: «...если сущее множественно, то оно должно быть и малым и большим: настолько малым, чтобы [вовсе] не иметь величины, и настолько большим, чтобы быть бесконечным» (В1); другая — «...если существует многое, то одно и то же будет ограниченным и беспредельным. » (В3). Возможность антиномического противопоставления обусловлена в том и другом случае тем, что множество рассматривается как сумма составляющих его единиц (А21), но поскольку сами единицы немыслимы без того, что их разделяет, то оно понимается и как сумма тех отношений, которые образует разделяющее.

Рассмотрим их подробнее. В первой антиномии ставится вопрос: имеет ли множество величину? Во второй — какова величина множества? И та и другая строятся на основе одних и тех же аксиом. Первая аксиома: «...необходимо существование многих единиц, из которых составилось множество» (А21). Отметим тут же, что множество является здесь следствием образующих его единиц. Вторая аксиома: «...перед любой [вещью] всегда должно находиться что-нибудь вследствие бесконечной делимости» (В2). В этой аксиоме имеется в виду понятие о разделяющем единицы — том условии, без которого они не были бы отграничены друг от друга и представляли бы сплошную массу, где не было бы ни единиц, ни множества. Первая аксиома является основанием для тезиса в каждой антиномии, вторая — для ее антитезиса. Наглядное доказательство получается, если в каждой части взять предельный результат, т. е. в тезисе конечная величина деления (математическая точка), а в антитезисе — конечное соотношение разделяемых величин.

Таковы условия для рассуждения. Теперь само рассуждение. Первая антиномия: имеет ли множество величину? Ответ: если множество состоит из единиц, то единица по своему понятию должна быть неделимой (иначе она будет не единицей, а множеством). Но неделимой единица будет лишь в том случае, если

она не будет иметь величины, т. е. будет тем, от прибавления чего вещь не увеличится и при отнятии не уменьшится (A21), иными словами, будет точкой («Точка же и единица никоим образом [не могут увеличить]» (A21)). Таковы точки и единицы в учении пифагорейцев. Но если единица множества не имеет величины, то и все множество как совокупность таких единиц не будет иметь величины. Так получается тезис первой антиномии: *если сущее множественно, оно вообще не имеет величины*. А такое множество (согласно принципу Зенона: бытие есть величина) существовать не может.

Антитезис этой антиномии: *множество бесконечно*, получается благодаря тому, что в понятие единицы включена ее отграниченность от других единиц. Будучи отграниченной от других, она всегда имеет **что-то** (существующее) перед собой, и между этим **что-то** и ею опять есть что-то и так без конца. «И к лежащей перед ней [вещи] применимо [опять] то же самое рассуждение. А именно, и она будет обладать величиной, и перед ней будет лежать какая-либо другая [вещь]. Итак, то самое, что было сказано однажды, можно повторять до бесконечности. Ибо ни одна такая [вещь] его [сущего] не будет последней и никогда не будет вещи, у которой не было бы [вышеуказанного] отношения к другой вещи» (B1).

Вторая антиномия по характеру рассуждения близка к первой (что естественно ввиду общности их условий). Тезис (множество ограничено по числу) вытекает из понимания величины как суммы величин у всех составляющих множество единиц (здесь единицы понимаются как существующие, т. е. имеющие величину). «Если существует много [вещей], то их должно быть [ровно] столько, сколько их [действительно] есть, отнюдь не больше и не меньше, чем сколько их есть. Если же их столько, сколько есть, то число их ограничено» (B3). Антитезис этой антиномии основан на том, что не может исчезнуть разделяющее единицы, поскольку оно тоже существует (следовательно, имеет величину), и поэтому при бесконечном делении оно будет давать новые отношения, увеличивая беспредельно их число. «Если существует много [вещей], то сущее [по числу] беспредельно. Ибо между [отдельными] существующими [вещами] всегда находятся другие [вещи], а между этими опять другие. И таким образом сущее беспредельно [по числу]» (B3). Мыслить величину множества в таком случае вообще невозможно.

Стало быть, показав противоречивую природу множества, а значит, как он думал, и немыслимость его логического понятия, Зенон мог бы считать свое решение обоснованным: множество невозможно, бытие по своему понятию едино. Но понятие единого бытия этим еще не исчерпывается. Разве бытие не может быть единым, сплошь заполненным, и в то же время иметь многие части? Учения Эмпедокла и Анаксагора были построе-

ны как раз на этом основании. Или учение пифагорейцев, согласно которому единство обусловлено определенностью формы, а форма образуется множеством неизменных величин (единиц, точек), тоже предполагает их как части истинного бытия. Сам Парменид, напомним, категорически отрицал такую возможность: в едином бытии нет частей; согласно силе логического доказательства бытие неделимо и неизменно. Значит Зенон, если он хотел защитить учение Парменида, должен был доказать невозможность делимости (прерывности) бытия и доказать не путем логической дедукции (это уже сделал Парменид самым убедительным образом), но способом еще более действенным и неотразимым. Зенон действительно находит такой способ: изобретает аргументы (апории) о неразрешимых трудностях, к которым приводит признание бытия дискретным, и ставит тем самым читателя перед неизбежным выбором: либо, согласившись с идеей дискретности, признать, что часть равна целому, двойное ординарному, нули в сумме дают положительную величину (и мышление, значит, вообще невозможно), либо отказаться от этой идеи и признать, что бытие едино, неделимо, неизменно.

Аристотель называет и разбирает четыре апории — «Дихотомия», «Ахиллес», «Стрела», «Стадий». Несмотря на малочисленность, они образуют целую последовательную систему идей: в них доказывается немыслимость и процесса деления, и результата деления как в применении к пространству, времени и движению поочередно, так и ко всем вместе; рассматриваются части, имеющие величину и не имеющие величины, сохранившие специфичные черты пространства и времени и утратившие их, взятые при соотношении движущихся тел и вне его, данные в чувственном восприятии и в логическом мышлении. Поэтому, естественно, анализировать апории необходимо в этой заданной Зеноном системе, так как иначе будет утерян или обеднен их общий смысл.

Как и антиномии, апории построены на основании немногих аксиом. Такими аксиомами можно считать три положения. **Первое:** каждое тело занимает равное себе место, независимо от того, покоится оно или движется. Эта аксиома является следствием более общей, уже разобранной нами: бытие есть величина. **Второе:** движущееся тело проходит все точки своего пути (т. е. занимает в нем последовательно все места). **Третье:** чтобы пройти какой бы то ни было путь, тело должно затратить на него время. Можно, используя первое положение, сказать: тело занимает свое место во времени; время же есть длительность и, подобно пространственной протяженности бытия, не может исчезнуть. Все три аксиомы свойственны каждой из четырех апорий.

В апории «Дихотомия» (что означает деление пополам) рассматривается делимость пространственной протяженности. Со-

держание апории: «. невозможно в конечное время пройти бесконечное или овладеть каждой из бесконечного числа частей» (А25). Доказывается это следующим образом: любое тело, прежде чем начать движение и пройти весь путь, должно пройти половину пути, но еще прежде оно должно пройти половину этой половины, а до этого половину той половины и т. д. Условие будет повторяться бесконечно, поскольку не прекратится сама возможность деления. Деление прекратилось бы, если бы оно дошло до точки уже неделимой и не имеющей половины. Но неделимым и не имеющим половины может быть только то, что не обладает величиной. А пространственная протяженность тождественна величине, и исчезновение величины было бы исчезновением пространства (бытия). Поэтому деление прекратилось бы, если бы исчезла величина, т. е. исчезло бы само делимое, а поскольку это невозможно, оно должно продолжаться бесконечно и ни одной из частей деления нельзя будет овладеть. Между прочим, если бы мы, вопреки логике, допустили возможность разделения пространства до точки, не имеющей величины, то как бы тело, имеющее величину, могло перейти в такую точку? Или оно тоже должно рассматриваться как точка, не имеющая величины? А само бытие?

Структура апории в логическом отношении безукоризненна. Если принять предложенное Зеноном условие, что нужно пройти половину пути раньше, чем весь путь (а как можно его не принять?), если согласиться с ним, что пространство не может исчезнуть (а разве можно с этим не согласиться?), то следует признать и его вывод, как бы он не казался нелеп: поскольку пространственную протяженность бытия нельзя исчерпать даже бесконечным делением, то нельзя пройти никакой путь. Или еще проще: если бытие не может исчезнуть, движение не может начаться. В предложенных условиях, самых несомненных, решение может быть лишь алогичным: движение начнется, если деление остановится на отрезке пути (точнее, точке), имеющем величину, но неделимом, являющемся целым (отрезком пути) и одновременно его половиной (поскольку условие— *прежде, чем пройти целый путь, нужно пройти его половину*, должно сохраняться до конца). Но в таком случае рушатся сами основания для логического мышления, ибо половина совпадает с целым, меньшее с большим, величина перестает быть величиной (поскольку к ней уже неприменимо деление и неприложимы потерявшие свой смысл понятия большего и меньшего). Если же эти понятия оказываются неустойчивыми, то подрубается основанное на них первоначальное условие апории. Уже нельзя с уверенностью утверждать, что часть меньше целого, а величина делима.

Таким образом, из неразрешимого противоречия, представленного в «Дихотомии», никак не выбраться. Заметим только мимоходом, не делая пока никаких выводов, что в апории рас-

сма­три­ва­ет­ся дви­же­ние, уже ото­бра­жен­ное в мыс­ли (мыс­ли­мое дви­же­ние). Это наи­бо­лее за­мет­но в трак­тов­ке вре­ме­ни. По ус­ло­вию апо­рии вре­мя, в от­ли­чие от про­стран­ства, ко­неч­но. Это зна­чит пре­жде все­го, что не оно, а про­стран­ство яв­ля­ет­ся об­ъек­том бес­ко­неч­но­го де­ле­ния. Роль вре­ме­ни в про­цес­се рас­суж­де­ния сводит­ся к то­му, что оно по­сто­ян­но, по ус­ло­вию за­да­чи, ото­двигает­ся на­зад: **ран­ше** це­ло­го пу­ти на­до про­йти по­ло­ви­ну, **еще ран­ше** — по­ло­ви­ну по­ло­ви­ны, а **ран­ше это­го ран­ше** — по­ло­ви­ну по­след­ней по­ло­ви­ны. Но та­кое дви­же­ние вре­ме­ни воз­мож­но лишь в мыс­ле­нии. В дей­стви­тель­но­сти ре­аль­ное вре­мя в сво­ей по­следо­ва­тель­но­сти не­об­ра­ти­мо.

В апо­рии «Ахил­лес» рас­сма­три­ва­ет­ся прерыв­ность вре­ме­ни. За­да­но со­от­но­ше­ние двух дви­жу­щих­ся тел. Дви­же­ние тем са­мым уже до­пу­ще­но (без это­го бы­ло бы не­воз­мож­но ни об­на­ру­жить дол­и­тель­ность вре­ме­ни, а ведь она под­вер­га­ет­ся де­ле­нию, ни по­ка­зать ее прерыв­ные ча­сти, об­ра­зуе­мые этим де­ле­нием). А что­бы по­ка­зать прерыв­ность вре­ме­ни в чи­стом ви­де, ис­клю­чив из не­го не­прерыв­ность, ис­поль­зо­ван са­мый убе­ди­тель­ный при­ем, тот же, что и в «Ди­хо­то­мии» — бес­ко­неч­ность де­ле­ния. Ус­ло­вия и со­дер­жа­ние апо­рии та­ко­вы: «...са­мое мед­лен­ное во вре­мя бе­га не бу­дет на­сти­гну­то са­мым бы­стрым. Ибо то, ко­то­рое прес­ле­ду­ет, дол­жно сна­ча­ла при­йти ту­да, от­ку­да от­пра­ви­лось прес­ле­дуе­мое [им], так что бо­лее мед­лен­ное все­гда дол­жно быть не­сколь­ко впе­ре­ди» (А26). Если бы­стро­но­гий Ахил­лес ста­нет до­гонять мед­литель­ную че­ре­паху и дол­жен бу­дет про­бе­жать рас­сто­я­ние, раз­де­ляв­шее их пе­ред на­ча­лом «со­стя­за­ния» (т. е. то рас­сто­я­ние, ко­то­рое уже про­шла че­ре­паха, пре­жде чем Ахил­лес на­чал ее прес­ле­до­вать), то и ему не уда­ст­ся ее до­гнать. Ведь, что­бы пре­одо­леть это рас­сто­я­ние, Ахил­лес дол­жен за­тра­тить ка­кое-то вре­мя. Ка­ко­ва бы ни бы­ла ве­ли­чи­на это­го вре­ме­ни, она обя­за­тель­но бу­дет бо­льше ну­ле­вой. А за это вре­мя че­ре­паха прод­ви­нет­ся впе­ред. Ахил­лес дол­жен бу­дет пре­одо­леть это но­вое, уже умень­шив­шее­ся рас­сто­я­ние и за­тра­тить на не­го не­ко­то­рое вре­мя, т. е. ус­ло­вие за­да­чи по­вто­рит­ся. И оно бу­дет вновь и вновь по­вто­рять­ся, так как вре­мя, его дол­и­тель­ность не мо­гут ис­че­знуть. Зна­чит, Ахил­лес бу­дет ве­чно бе­жать за че­ре­пахой.

Вся суть за­труд­не­ния ока­зы­ва­ет­ся в за­дан­ном ме­жду ни­ми рас­сто­я­нии, пре­одо­ле­ние ко­то­ро­го тре­бу­ет вре­ме­ни. Но ус­ло­вие это аб­со­лют­но не­со­мнен­ное: что­бы одно тело до­гна­ло дру­гое, оно дей­стви­тель­но дол­жно про­йти раз­де­ляю­щее их рас­сто­я­ние, это­го не из­бе­жать. И столь же не­со­мнен­на не­уни­что­жи­мость вре­ме­ни. Не­со­мнен­но и ло­гиче­ское по­стро­ение умо­за­клю­че­ния. А вы­вод, с ко­то­рым не­льзя (вви­ду этой не­со­мнен­но­сти) не со­гласит­ся, не­л­еп. Но если вы­вод не­л­еп, зна­чит, под­во­дит чи­та­те­ля к вы­во­ду Зе­нон, не­пра­во­мер­но все-та­ки са­мо ус­ло­вие, при­знаю­щее прерыв­ность вре­ме­ни. Зе­нон впол­не мог гор­диться столь удач­ным до­ка­за­тель­ством.

И на самом деле, условие по всей видимости абсолютно несомненное, скрывает в себе причину неразрешимого затруднения. Прерывные части времени заданы в нем в такой абсолютной форме, что связь между ними исключена и именно поэтому нет возможности перейти из одной части времени в другую. Можно выявить это самым наглядным образом, если сравнить отрезки пути, проходимые Ахиллесом и черепахой. Обозначим на прямой место, с которого Ахиллес начинает свое преследование черепахи точкой **А**, а место, в котором находится в это время черепаха, точкой **В**. Чтобы догнать черепаху, Ахиллес

А В С

---

должен пройти разделяющее их расстояние **АВ**. При этом точка **А** является для него начальной, точка **В** конечной. Но для черепахи точка **В** на данном участке является начальной. Поэтому, когда Ахиллес начинает свой бег к **В**, черепаха уже выходит из нее и направляется дальше. Встреча их на участке **АВ** тем самым уже исключена. Когда Ахиллес достигнет своей конечной точки **В**, черепаха будет на некотором расстоянии впереди (обозначим это место точкой **С**). Условие задачи на данном участке кончается и повторяется на следующем: Ахиллес должен пройти путь **ВС**, но, достигнув **С**, он не застанет там черепахи, которая, не ожидая Ахиллеса и продолжая свой путь, покинула ее раньше. Это условие будет повторяться до тех пор, пока длится время, и тем самым черепаха имеет возможность продвигаться вперед, словом, бесконечно.

Нетрудно заметить, что одной части времени здесь соответствуют каждый раз два различных движения: одно совершает Ахиллес до заданной ему точки, другое — черепаха, задавая ему новые точки. Условие задачи исключает все будущие точки движения черепахи в качестве цели для Ахиллеса. Он, по условию, всегда движется к точке, уже пройденной черепахой. Ему «отпущено» время, чтобы дойти до этой точки, но не перейти ее. Ахиллес мог бы настичь черепаху только в том случае, если бы одному моменту времени могли соответствовать одно движение черепахи, но два движения Ахиллеса (до заданной точки и за нее), если бы для Ахиллеса время «расширилось» и он бы перешел точку, но для черепахи оно оставалось тем же, и, следовательно, время было бы и больше себя и равным себе. В нашем примере это означало бы, что когда Ахиллес достигнет **В**, а черепаха **С**, то это мгновение для Ахиллеса продолжает еще длиться («расширяется»), и он выходит из **В** раньше, чем черепаха из **С**.

Но это то же самое алогичное предположение, что и в «Дихотомии»: там половина оказывалась равной целому, здесь целое удваивается, но остается равным самому себе. Теряют смысл не только понятия части и целого, но и различие между

понятиями начала и конца, прошлого и настоящего, ибо в этом мгновении они сливаются в одно. Логическое мышление при этом условии становится невозможным. Безусловно, и в данной апории рассматриваются не реально осуществленные промежутки времени, а мыслимые. По-прежнему речь идет о мыслимом движении, мыслимом времени, мыслимом пространстве.

В апории «Стрела» прерывность представлена в ином плане: не от целого к части, а от части к целому. Нет уже бесконечного деления, которое исключало непрерывную величину, оно доведено до предела: в условии указаны конечные части как пространства, так и времени. Можно поэтому сказать, что третья апория начинается с того, на чем остановились две первые, или точнее, использует то условие, которого в них не доставало. И «Дихотомия» и «Ахиллес» предполагали, что если бы деление дошло до величины, далее неделимой, то движение могло бы начаться (ведь не потребовалось бы проходить половину пути) и точно так же оно могло бы закончиться (ибо в это неделимое время Ахиллес мог бы догнать черепаху). Однако, оказывается, и при этом условии движение невозможно.

Содержание апории Аристотель формулирует таким образом: «Третье же [рассуждение] состоит в том, что движущаяся стрела покоится. Этот вывод получается вследствие того, что он принимает время за сумму моментов. Ибо, если этого не дано, то не будет логического умозаключения. В самом деле, говорит он, если все всегда или покоится или движется, когда занимает равное себе место, движущийся же предмет всегда находится в [одном] моменте, то движущаяся стрела неподвижна» (A27). Как видно из текста, величина пространства и времени задана в третьей апории предельно, притом способом весьма остроумным и доказательным. Наименьшее место, которое может занять движущееся тело, это место, равное его величине. Такому месту соответствует неделимый, следовательно, наименьший момент времени. Меньше он уже быть не может, так как если бы он делился, то его разделенной части не соответствовало бы никакое место (ведь тело не может занять только часть своего места). Итак, соотносятся наименьшее место и наименьший в данных условиях момент времени. В каждый момент движущаяся стрела занимает равное себе место. Время, в которое происходит движение, состоит из таких моментов. Но любое тело, когда занимает свое собственное место, в это время покоится. Вывод: поскольку все время движения есть сумма моментов, в каждом из которых стрела находится в состоянии покоя, то все движение есть совокупность состояний покоя и, значит, движущаяся стрела покоится.

Нелепостью вывода вновь подчеркивается неправомерность, казалось бы, самого несомненного условия: проходимый стрелой путь есть совокупность всех занимаемых ею мест, а время — сумма всех моментов, притом каждому моменту соответ-

ствует свое место; следовательно, стрела действительно находится в каждой точке своего полета и в каждом его мгновении. Оказывается недостаточно еще находиться в каждой точке своего пути, надо еще и переходить из точки в точку. А для этого необходимо иное соответствие — соответствие «движущегося» момента и «движущегося» места. Верно, что «все всегда покоится или движется, когда занимает равное себе место» (А27). Но можно занимать равное себе место и в состоянии покоя и в состоянии движения. В «Стреле» заданы неподвижный момент и «застывшее» место. Чтобы было «движущееся» место, стрела, *продолжая занимать равное себе место*, должна покинуть прежнее место и занять новое, т. е., сохраняя собственное место, она должна занять бóльшее место. Проще говоря, движущаяся стрела должна занять в один момент и одно, и два места. В свою очередь, «движущееся» место должно находиться не только в «неподвижном» моменте, но и в «длящемся», т. е. не только в одном моменте, но уже и в другом. Да и как бы иначе были охвачены движением все моменты времени? — их было бы меньше, чем мест, ведь по условию каждому одному моменту соответствует лишь одно место.

В предложенных условиях движение могло бы осуществиться лишь в одном случае — если бы момент времени «расширился» и вместил в себя оба места, т. е. стал бы в два раза больше самого себя, и если бы одновременно он остался равным самому себе (чтобы соответствовать положению стрелы, когда она занимает равное себе место). То же относительно «движущегося» места. Оно должно остаться равным самому себе (=величине стрелы) и, следовательно, должно находиться в одном моменте, но также, будучи движущимся, оно должно быть больше самого себя и, значит, должно находиться в двух моментах.

Но такое движение логически немыслимо, ибо предполагает невозможное: равенство двойного и ординарного, совпадение целого со своей частью и **существование** двух частей времени (имеется в виду, что если тело занимает два места, то хотя одно из них проходит **раньше** — в пределах одного неделимого момента, это различие теряет свой смысл: прошлое и настоящее сливаются в одно).

Четвертая апория — «Стадий». Она продолжает третью в том смысле, что здесь тот же характер прерывности (отрезок пути рассматривается как совокупность мест, проходимых телом, а каждое место — как находящееся в неделимом моменте времени), и в том также, что в ней добавлено условие, отсутствие которого было причиной неподвижности летящей стрелы: момент и место указаны в движении, к тому же время в ходе его удваивается. Сама апория известна лишь в изложении Аристотеля. В данном случае это изложение такого рода, когда проводится критический разбор, а содержание предполагается уже

известным, а между тем это не так и нам явно недостает аргументации самого Зенона. При таком изложении затруднены понимание связи этой апории с другими, ее доказательство, и само приведение к логически неизбежному, но нелепому выводу не столь отчетливо. Тем более, что Аристотель, не замечая диалектической глубины апории, считает ее ложным умозаключением (паралогизмом), нарушающим законы логического мышления (это не впервые, что Аристотель, как только вопрос касается объективной противоречивости бытия, оказывается не в ладах с диалектикой). Вслед за ним и Симплиций замечает: «Итак, это рассуждение весьма глупо, как говорит Эвдем, вследствие того, что оно заключает в себе явный паралогизм. . .» (A28). Однако, как бы то ни было, другого источника, чем аристотелевское изложение, для суждения о четвертой апории не имеется.

Согласно Аристотелю, апория «Стадий» (стадий — место состязания, ристалище) выглядит таким образом: «Четвертое рассуждение — относительно движущихся по ристалищу с противоположных сторон по параллельным линиям равных масс с равной скоростью. Одни [из них движутся] от конца ристалища, другие — от середины [его]. В этом случае, думает он, оказывается, что половина [промежутка] времени равна [времени] вдвое большему. Паралогизм же заключается в положении, будто равные величины, движущиеся с равной скоростью, проходят в равное время вдоль одной и той же величины, независимо от того, покоится она или движется. А это неверно. Так, например, допустим, что покоющиеся равные массы находятся там, где **АА**; другие же, равные первым по числу и по величине, пусть стоят там, где **ВВ**, начиная с середины места, занятого массами **А**, третьи же — там, где **ГГ**, от последнего **В**, будучи по числу и по величине равны вышеупомянутым массам, по скорости же равные массам **В**. Итак, когда они начнут двигаться одни мимо других, то на конце очутятся одновременно первое **В** и первое **Г**. Получается также, что [первое] **Г** прошло мимо всех **В** и мимо половины [масс] **А**. Таким образом, половинный [промежуток] времени равен вдвое большему времени» (A28).

Вполне очевидно, что Аристотель считает необоснованным сам вывод: «половина промежутка времени равна [времени] вдвое большему». Он согласен с тем, что, проходя вдоль неподвижного тела, каждое из движущихся тел успевает миновать только половину его величины, в то время как идя вдоль встречного тела, оно проходит всю его величину. Но если одно и то же расстояние проходится при этом и за единицу времени и за ее половину, отсюда не следует, думает он, что и само время равно своей половине, ибо расстояния рассматриваются не в одном и том же отношении, а в различном (относительно неподвижного тела и подвижного). С этим утверждением впол-

не можно согласиться. только оно здесь не к месту: оно относится к условию апории, составленному Зеноном, а не к ее содержанию и выводу. Это похоже на предположение, что, составляя апорию «Ахиллес», Зенон не заметил различия в скорости черепахи и ее преследователя или, строя фактически на этом умозаключение, подобно рядовому софисту, нечестным образом, обыгрывал его. Вряд ли нужно доказывать, что на самом деле все обстояло как раз наоборот. То же и в апории «Стадий», только менее заметно. Суть затруднения состоит не в том, что время пропорционально проходимым расстояниям (это допущено Зеноном сознательно как условие данной апории, как специально рассчитанный прием: ведь этого условия не хватало в «Стреле»). Затруднение (=апория) в другом. Зенон рассматривает иное время — время, затрачиваемое на движение одним и тем же телом в одном и том же отношении, и именно здесь обнаруживает противоречие: неделимый момент времени оказывается вдвое больше самого себя. Никакого паралогизма, даже намек на него, в апории нет.

Значит, необходимо дать иное, чем аристотелевское, толкование четвертой апории. Это можно сделать, если рассмотреть ее в связи с другими и следовать при этом явно обозначенной в них общей логике рассуждения. Тогда саму апорию можно сформулировать либо в стиле третьего аргумента: два тела, движущиеся навстречу и проходящие мимо друг друга, не могут встретиться, либо в стиле второго аргумента: Ахиллес не может догнать черепаху; но если черепаха повернет навстречу Ахиллесу и даже будет двигаться с той же скоростью, что и он, все равно их встречи не произойдет. Условие же апории будет выглядеть так: если два тела с одной и той же скоростью движутся навстречу друг другу мимо равного им по величине, но неподвижного третьего тела, то затрачиваемое на встречу время в два раза больше самого себя. Чтобы сделать это условие нагляднее, воспроизведем графическое изображение ристалища Аристотелем. Неподвижное тело на нем представлено серией точек **АААА**, а движущиеся тела соответственно точками **ВВВВ** и **ГГГГ**. Для большей убедительности дальнейшего рассуждения обозначим все точки цифрами и получим, таким образом, **А<sup>1</sup>А<sup>2</sup>А<sup>3</sup>А<sup>4</sup>**, **В<sup>1</sup>В<sup>2</sup>В<sup>3</sup>В<sup>4</sup>**, **Г<sup>1</sup>Г<sup>2</sup>Г<sup>3</sup>Г<sup>4</sup>**. Неподвижное **А<sup>1</sup>А<sup>2</sup>А<sup>3</sup>А<sup>4</sup>** расположится в центре ристалища, **В<sup>1</sup>В<sup>2</sup>В<sup>3</sup>В<sup>4</sup>** будет двигаться от его начала (Δ) к концу (Ε), а **Г<sup>1</sup>Г<sup>2</sup>Г<sup>3</sup>Г<sup>4</sup>** — двигаться навстречу ему от середины. Изобразим теперь на рис. 1 их соотношение перед встречей, на рис. 2 соотношение в момент встречи, а на рис. 3 соотношение после встречи.

Аксиома, на которой строилась третья апория, действительно и для данной: «все всегда или покоится или движется, когда занимает равное себе место» (А27). В разбираемом случае это означает, что движущееся тело не теряет своего места (ибо не теряет своей величины) и продолжает «оставаться в нем» и во

время своего движения. То же место, согласно условию, занимает неподвижное тело. Следовательно, имеются три одинаковых по величине и неделимых места, которым соответствует одинаковый неделимый момент (напомним, что он не может быть делим, поскольку соответствует неделимому месту, или, иначе, тому наименьшему месту, которое занимает тело в состоянии покоя). Если теперь совместить эти три одинаковых места в одном неделимом моменте, т. е. произвести их встречу, это, казалось бы, не должно нарушить условия: каждое тело,

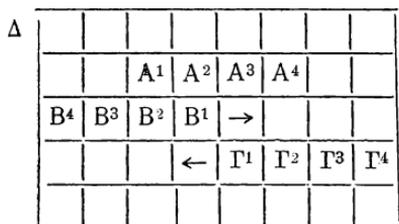


Рис. 1.

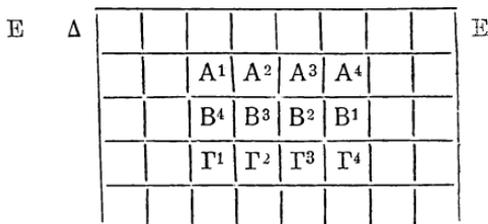


Рис. 2.

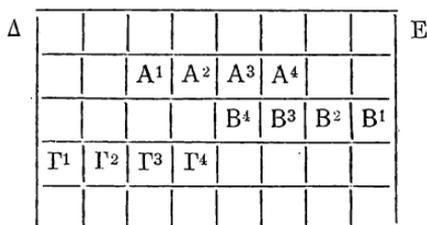


Рис. 3.

занимая свое место, одинаковое по величине с другими, и находясь в идентичном моменте, могло бы занять общее место и быть в одном и том же общем моменте (как на рис. 2). Встреча всех трех в этом смысле, гипотетически, несомненна. Однако она не была бы реально возможной, ибо основана на частичном условии: учитывает только то, что движущееся тело, сохраняя свою величину, сохраняет тем самым и собственное место. Движущееся тело при этом условии находится в состоянии „летающей, но покоящейся стрелы”. Но движущееся тело еще и меняет свое место, переходит в другое, занимает большее место, чем его величина. Таково именно условие четвертой априори, в отличие от третьей.

Сравним два первых рисунка. Неподвижное тело сохранило свое место. Но каждое движущееся тело не только сохранило место, равное своей величине (см. рис. 2), но и прошло путь, равный половине своей величины: тело V<sup>1</sup>V<sup>2</sup>V<sup>3</sup>V<sup>4</sup> прошло путь A<sup>3</sup>A<sup>4</sup>, а тело Г<sup>1</sup>Г<sup>2</sup>Г<sup>3</sup>Г<sup>4</sup> путь A<sup>2</sup>A<sup>1</sup>, т. е. заняло при движении большее место — первое тело (V<sup>1</sup>V<sup>2</sup>V<sup>3</sup>V<sup>4</sup>) от начала ристалища (Δ) до A<sup>4</sup>, второе (Г<sup>1</sup>Г<sup>2</sup>Г<sup>3</sup>Г<sup>4</sup>) от конца ристалища (Е) до A<sup>1</sup>. Но при констатации этого естественного факта, возникает сра-

зу же неразрешимое затруднение: одно и то же тело в один и тот же неделимый момент времени занимает и собственное, т. е. равное себе место, и большее. Поскольку одному моменту соответствуют два различных места одного и того же тела, то этот один и тот же момент оказывается и равным себе и в два раза больше самого себя. Стало быть, паралогизма, который видел в четвертой апории Аристотель, здесь нет, а противоречие, по всей видимости неразрешимое, действительно имеется (этим, кстати, оправдывается применение термина «апория» к четвертому аргументу).

Остается теперь показать, что при допущении движения тела, находящегося в каждом месте (точке) своего пути и переходящего из одного места в другое, реальной встречи его с другим, движущимся навстречу телом произойти не может. Разве можно считать тела встретившимися, если половина каждого тела в момент встречи находится неведомо где? Рассмотрим рисунки. Половины  $B^1B^2$  и  $\Gamma^1\Gamma^2$ , которые перед встречей находились друг перед другом (см. рис. 1;  $B^1B^2$  находится левее  $\Gamma^1\Gamma^2$ ) в следующий момент (момент встречи) уже миновали друг друга (см. рис. 2;  $B^1B^2$  находится правее  $\Gamma^1\Gamma^2$ ). Однако встретиться они не могли, ибо нет никакого другого места, а поскольку движение произошло в один неделимый момент, то не было для этого и времени. Не может встретиться и половина  $B^3B^4$  с половиной  $\Gamma^3\Gamma^4$  (на рис. 1 они разъединены; на рис. 2 находятся друг перед другом; а в следующий момент (рис. 3), они тоже минуют друг друга, не встретившись). К тому же, как видно на рисунках, ни одна точка одного движущегося тела не может оказаться в одном месте (т. е. встретиться) с соответствующей точкой другого движущегося тела ( $B^1$  с  $\Gamma^1$ ,  $B^2$  с  $\Gamma^2$ ,  $B^3$  с  $\Gamma^3$ ,  $B^4$  с  $\Gamma^4$ ).

Так же решается вариант относительно встречи Ахиллеса и черепахи. Когда они окажутся друг перед другом и для встречи останется один неделимый момент, то в этот момент они займут место друг друга (поменяются местами), но не смогут оказаться в одном месте, т. е. миновав друг друга, не встретятся. Они могли бы оказаться оба в одном месте, если бы один из них остановился. Но это была бы другая задача, другое условие, и вообще не встреча, а преследование (допустим, что остановился на один этот момент Ахиллес, тогда черепаха „догнала” бы его).

Но если Ахиллес и черепаха не могут встретиться (=оказаться в одном месте), если находятся вместе только половины каждого тела (не идентичные половины), то подлинной встречи не происходит. Следовательно, допущенное в апории условие неправомерно: движущееся тело не может менять свое место. Движение, доказывает Зенон, невозможно и нелепо ни при каких условиях. Апорию, таким образом, можно считать доказанной.

Четвертая апория обобщает все апории и заключает их. Это видно из того, что содержание их условий, образуя постепенное развитие друг друга, здесь получает логическое завершение. В первой из них («Дихотомия») была показана невозможность бесконечной делимости пространства; предполагалось, что если бы деление остановилось на неделимой части, у которой была бы немислима половина, то проблема движения могла бы быть решена. Во второй («Ахиллес») показывалась бесконечная делимость времени и опять-таки предполагалось, что проблема движения могла бы быть решена только в том случае, если бы оказался неделимым момент времени. В третьей апории («Стрела») то и другое предполагаемые условия осуществлены: даны неделимое место (не имеющее половины) и неделимый момент. Но проблема по-прежнему оказывается неразрешимой, ибо требуется еще обусловленный переход тела из одного места в другое, а для него необходимо, чтобы неделимый момент времени был вдвое больше самого себя и мог «вместить» в себя два места. Все эти необходимые условия (неделимое место, неделимый момент, переход тела из одного места в другое и удвоенное время) допущены в четвертой апории («Стадий»). Однако и при этом допущении проблема движения не решается. Следовательно, она вообще не разрешима, и вывод может быть только один: неправомерна была сама посылка для рассуждения — предположение бытия (пространства и времени) дискретным. Признание бытия прерывным, дискретным, доказывает Зенон своими апориями, приводит к неразрешимым затруднениям и более нелепым выводам, чем признание его непрерывным. Значит, прав Парменид: бытие согласно истине логического доказательства едино, непрерывно, не имеет частей.

Можно утверждать без тени сомнения, что Зенон защищал учение Парменида от начала и до конца. Своими апориями он доказывал не только невозможность прерывности в бытии, но и в первую очередь невозможность и немислимость движения — движение не может начаться, начавшись, не может закончиться и вообще ни при каких условиях невозможно. Об этом уже говорилось достаточно. Но кроме этих аргументов в «Жизнеописании знаменитых философов» Диогена Лаэртского сохранился еще один аргумент, специально о движении: «Зенон же отрицает движение, говоря: „движущийся [предмет] не движется ни в том месте, где он находится, ни в том, где его нет”» (B4). Этот (пятый) аргумент никак не противоречит предшествующим, а продолжает и обобщает их. В «Стреле» уже было доказано, что тело не движется, а покоится, когда занимает равное себе место или, иначе, находится в нем. «Стадий» подтверждал, что движущееся тело находится только в занимаемом им месте немислимо в другом. Но пятая апория добавляет еще новый аргумент: она указывает на противоречивость, свойственную природе самого движения, безотносительно к противоречивости

пространства и времени. Эту противоречивость очень удачно выражает формула: движущееся тело находится и не находится в каждой точке своего пути. Зенон обращает внимание лишь на отрицательную сторону этого противоречия — движущееся тело не находится ни в одной точке своего пути. А такое несуществующее движение на самом деле нельзя мыслить, нельзя выразить. Логическое понятие о нем невозможно. Значит, доказывает этим приемом Зенон, Парменид прав и в данном выводе: бытие согласно истине неподвижно.

Столь разительное сходство философских позиций Зенона и его учителя—бесспорное свидетельство того, насколько беспредельно и самоотверженно он был предан учению Парменида. Он следует ему буквально во всем. Но имеется, однако, одна черта в его творчестве, одна проблема, которой не было у Парменида — это защита возможности познания, в особенности логического мышления. Парменид открыл силу логического доказательства. Зенон также апеллирует к логической аксиоме и логическому умозрению. Но его страстная увлеченность созданием неопровержимых умозаключений имеет и другой, может быть, даже главный для него смысл. Каждая апория и антиномия доказывают: если бытие прерывно, то оно непознаваемо; мышление при таком допущении становится вообще невозможным.

Сохранился специальный аргумент Зенона о сомнительности чувственного восприятия и логического знания в условиях прерывного бытия. Еще Парменид предупреждал от доверия к чувственным восприятиям; он говорил, в частности: в ушах раздается только шум (В1). Продолжая эту мысль Парменида, Зенон добавляет идею о прерывности шума и показывает, что слух наш не улавливает части шума. Содержание аргумента состоит в следующем (А29): спрашивается, произведет ли шум при своем падении одно пшениное зерно или одна десяти тысячная часть пшениного зерна? Поскольку уши не улавливают звука от такого падения, ответ, разумеется, будет дан отрицательный. А если упадет медимн зерна (медимн — самая крупная мера сыпучих тел в Древней Греции, равная 42,5 кг.)? Ответ по тому же принципу будет утвердительным. Но должно иметься количественное отношение между частью и целым: «...не будут ли и у шумов те же самые взаимные отношения? Ведь как [относятся друг к другу предметы], производящие шум, так [относятся друг к другу и самые] шумы. А если это так, то, раз медимн пшеница производит шум, произведет шум и одно зерно и десяти тысячная часть зерна» (А29). Следовательно, согласно логическому рассуждению, шум должен быть и в том и другом случае, а согласно чувственному восприятию он был лишь в одном. Логическое знание и чувственное противопоставлены здесь в абсолютной форме. Чему же верить? Неизвестно. Ясно только, что чувствам не место в области логического мыш-

ления и что только разум предлагает доказательство. Но каким доказательством можно уловить истину о части шума, если о его наличии или отсутствии свидетельствует только чувственное восприятие? Приведенное выше логическое доказательство основано на том шуме от падения зерна, который уловили уши. А если они ненадежны и в этом отношении? Значит, в логическом доказательстве в данном случае тоже не может быть уверенности. Признание бытия дискретным подрывает саму возможность истинного знания.

Пожалуй, еще более наглядно такой вывод вытекает из каждой апории о движении. Любая из них ставит перед неизбежной дилеммой: либо согласишься, что нельзя пройти никакой путь, что Ахиллес не догонит черепаху и что летящая стрела покоится, либо признай, что часть равна целому, конец — началу, прошлое — настоящему и одно и то же в два раза больше самого себя, словом, откажись от мышления и доказательства. Естественно, последнее не приемлемо. Но и с первым нельзя согласиться. Где же выход? В признании того, полагает Зенон, что если мышление не может быть противоречивым, то и бытие как объект мысли не может быть противоречивым, ибо, будучи объектом мысли, противоречивое бытие уничтожило бы условие мысли. По существу это тот же знакомый нам принцип Парменида: мысль и бытие одно и то же (В5).

Самое любопытное и в исторической перспективе, возможно, наиболее интересное, как Зенону удастся построить доказательство в форме логических парадоксов: при совершенно несомненном основании получить каждый раз абсолютно неизбежный, но невозможный вывод. Общий принцип подхода достаточно ясен; он вытекает из только что сказанного: если мышление не должно быть противоречивым и если поэтому не может быть противоречивым объект мысли (бытие), то надо представить этот объект так, чтобы он разрушал само условие мышления. Зенон открывает действительно самое эффективное средство для этого — он доказывает противоречивость прерывного бытия с помощью аксиом (общепризнанных истин, что часть меньше целого, прошедшее раньше настоящего, всякое тело занимает место и т. п.), но включает при этом сами аксиомы в объект исследования (ведь речь идет о бытии в целом). В итоге эти аксиомы оказываются противоречивыми, и поэтому можно сделать вывод о неправомерности всей исходной посылки — о прерывности и противоречивости бытия.

Зенон мог создать убедительные доказательства по той причине, что он исследует бытие, как оно дано в мысли (мыслимое бытие), со всеми вытекающими отсюда последствиями. Каждый раз, когда он рассматривает природу пространства и времени, движения и множества, он стремится определить ее и выразить в понятии. Так или иначе у него всегда идет речь о мыслимом, понятии. И также постоянно возникает несоответствие, столкно-

вение между объективной природой бытия и понятием бытия в мышлении. Природе бытия, как свидетельствует содержание его аргументов, свойственны изменчивость и движение, но понятия не могут быть изменчивыми в этом плане, а Зенон именно их принимает за основу для вывода. Природе бытия свойственна бесконечность пространства, времени, движения, множества, но понятие не может быть бесконечным, неопределенным, незавершенным. Поэтому он отвергает саму возможность выражения множества в определенном понятии. Как неопределенная величина оно у него вообще не может быть объектом умозаключения. Да и мысль, думает он, не может осуществить ни бесконечное деление (как в «Дихотомии»), ни бесконечное движение (как в «Ахиллесе»): бесконечность в процессе рассуждения невозможна.

Но главное, что удается показать Зенону и в такой контрастной форме, что на его выводы нельзя не обратить внимание, — это несовпадение между объективной противоречивостью пространства, времени, движения, величины, множества и т. д. и непротиворечивостью их понятий в мышлении. Так, доказывая, что пространство и время нельзя рассматривать как прерывные, он составляет аргументы, которые могут быть решены, если признать, что то и другое в своем объективном существовании есть единство прерывности и непрерывности. Но Зенон, считая невозможным противоречие в мысли, признает то и другое лишь непрерывным. Действительно, они, в первую очередь, непрерывны, есть нечто целое, своеобразное. Когда в «Стреле» пространство и время признаются как абсолютно дискретные, то убедительность вывода Зенона сразу очевидна: никогда не удастся от заданного момента времени перейти к целому времени — совокупность прерывного не может дать непрерывного. Прерывное существует только в связи с непрерывным, как результат того, что может быть делимо. Но прерывное так же необходимо, как непрерывное. В этом отношении Зенон неправ. Он аргументирует от невозможности охватить в одном понятии противоречивые стороны объекта. Не существует на самом деле единого понятия, содержание которого выражало бы и прерывность и непрерывность одновременно. Мышление может выразить то и другое лишь двумя различными понятиями (понятием прерывности и понятием непрерывности). Именно на этой особенности логического мышления и строит свой вывод Зенон.

Тем более трудно выразить в логике непротиворечивых понятий движение, природа которого, противоречивая сама по себе, охватывает противоречивость и пространства и времени. Как замечает в «Философских тетрадах» В. И. Ленин: «Движение есть единство непрерывности (времени и пространства) и прерывности (времени и пространства). Движение есть противоречие, есть единство противоречий».<sup>62</sup> Чтобы выразить противоречивый (диалектический) процесс движения, мышление

нуждается в диалектике понятий и в непротиворечивом умозаключении. Оно не может передать процесс «застывшим» понятием. Вот почему у Зенона, аргументирующего от особенностей мышления, всюду дан результат движения, а не его процесс, результат, фиксированный мыслью, выраженный понятием, установленный окончательно. Мысль, обобщая те или иные стороны движения, тем самым уже останавливает процесс. Выражая противоречивое движение, рассматривая его различные стороны, моменты движения, она неизбежно разрывает непрерывное, упрощает, выражает в различных противоположных понятиях.

Следует, безусловно, отделить выводы, которые делает сам Зенон, повторяя метафизические идеи Парменида, от объективного значения его аргументов. Зенон обнаружил и доказал объективную противоречивость движения. В этом смысле говорит об его аргументах как объективной диалектике В. И. Ленин.<sup>63</sup> Но Зенон не диалектик, когда отрицает реальность противоречия и, следовательно, реальность движения, его истинность, действительность, абсолютность.

Другим защитником учения Парменида о едином, неизменном и неподвижном бытии против всех учивших о дискретности выступил Мелисс из Самоса (акме ок. 444—441). Написанное им сочинение, как свидетельствует Симплиций, называлось «О природе, или о сущем». Сохранились значительные отрывки из него, к тому же имеется критический разбор его принципов у Аристотеля.

Мелисс отстаивает те же философские положения, что и Парменид. Но поскольку парменидово бытие согласно истине логического доказательства совмещало признаки и телесного бытия и понятия о бытии, а Мелисс понимает его только как телесное (хотя и сохраняет при этом в качестве характерных признаков то, что по существу относится лишь к понятию бытия в мышлении), то можно согласиться с Аристотелем, что он несколько грубоват (Метаф., I, 5). Благодаря подобной интерпретации элейского учения все упреки в его адрес относительно иллюзорности чувственного мира имеют причиной эту «грубоватость», точнее, они относятся скорее к Мелиссу, чем к его предшественникам по учению. Признаком бытия, определяющим его суть, Мелисс выбирает бесконечность (бесконечность телесности бытия) и из нее выводит затем все другие признаки. Имеется различие, таким образом, в порядке выведения понятий, характеризующих бытие. Парменид из понятия бытия выводил его единство, а затем из понятия единого бытия выводил остальные его признаки. Мелисс вначале выводит из понятия бытия его бесконечность, а из бесконечности бытия выводит затем его единство и все остальные признаки бытия.

В основе всех рассуждений Мелисса лежит понятие бытия. Под бытием он понимает то, что существует всегда и по смо-

му своему смыслу не может не быть. Поэтому оно не может возникнуть, ведь возникновение означает появление из чего-то отличного из чего-то не бывшего, т. е. из ничего, а это невозможно. «То, что было, было всегда и будет вечно. Ибо, если оно возникло, то до своего возникновения оно должно было вовсе не существовать. Если же в самом деле ничего не было, то никоим образом не могло что-нибудь возникнуть из ничего» (В1). Но точно также бытие не может исчезнуть, перестать быть бытием. Оно вечно.

Поскольку недопустимо представление о возникновении из ничего, Мелисс делает вывод, что бытие не имеет ни начала, ни конца во времени, и следовательно, оно бесконечно и беспредельно. Хотя Мелисс выводит понятие бесконечности, или беспредельности, бытия как беспредельности во времени, он в последующих рассуждениях понимает ее шире — и как беспредельность в пространстве: «Но подобно тому, как оно существует вечно, так и по величине оно всегда должно быть бесконечным» (В3). Аристотель критикует впоследствии Мелисса за эту недопустимую логическую инверсию: подмену временной бесконечности пространственной. Действительно, доказательства о пространственной бесконечности бытия у него нет.

Из понятия бесконечности бытия Мелисс выводит единство бытия. Если бы бытие было не одно и имело хотя бы две части, то эти части имели бы между собой границу и ограничивали бы друг друга, что противоречит понятию беспредельного. «Если оно безгранично, то оно едино. Ибо если бы оно состояло из двух вещей, то последние не могли бы быть безграничными, но должны были бы ограничивать друг друга» (В6).

Бытие бесконечно и поэтому оно непрерывно. Оно не может иметь частей, ибо каждая часть была бы ограничена другими, и сама ограничивала бы другие, и в таком случае бытие не могло бы быть бесконечным. Бытие бесконечно и поэтому оно неделимо. То, что делимо, имеет части, а то, что имеет части, ограничено; ограниченное же не может быть бесконечным. Бытие бесконечно и поэтому оно однородно, подобно самому себе, оно цельное; иначе оно было бы множественным и содержало бы различные части. Бытие бесконечно и поэтому оно неизменно, так как неоткуда возникнуть ничему новому в нем и куда исчезнуть старому. «Ведь, если сущее изменяется, то, безусловно, оно не [пробывает совершенно] однородным, но ранее существовавшее погибает, небывшее же возникает. Итак, если бы оно хотя бы на один волос изменилось в течение десяти тысяч лет, то оно все [целиком] уничтожилось бы в течение всего времени» (В7,2). И также невозможно переустройство бытия, поскольку бывшее устройство не погибает и новое не возникает, ничто не уменьшается и не прибавляется, ничего не изменяется.

Бытие бесконечно и поэтому оно неподвижно. «...Если бу-

дет движение. . . , то необходимо быть пустоте, пустота же не принадлежит к [числу] существующего» (A8). Ведь бытие беспредельно и для пустоты нет места. Но если не существует пустоты, то бытие неподвижно: ему некуда передвинуться. «В самом деле, если бы существовала пустота, то [сущее] отступало бы в пустое [пространство]. Но раз пустоты нет, ему некуда отойти» (B7,7). Движение невозможно и потому, что в бытии нет плотного и редкого, которое могло бы быть заполнено: редкое и плотное возможны лишь при допущении пустоты. Отрицание пустоты означает, что бытие одинаково наполнено.

Стремясь вывести таким образом все логические следствия из понятия бесконечного бытия, Мелисс доходит до крайностей: он вводит новый, по сравнению с Парменидом, эмоциональный момент — понятие о блаженстве бытия. Мелисс утверждает, что бытие не страдает и не печалится. Оно могло бы страдать, если «не обладало бы полнотой существования», если бы «что-нибудь у него отнялось или [к нему] прибавилось», если бы у него возникло состояние болезни и исчезло состояние здоровья, — все то, что, как уже доказано, противоречит понятию бытия и поэтому невозможно (B7,4—6).

Мелисс, подобно Пармениду и Зенону, обращает внимание на логическую сторону мышления, на логику выведения заключений из принятых посылок. Мир согласно данным чувственного восприятия его не интересует. Ощущения он считает ложными, поскольку они противоречат понятию невозникающего единого бесконечного бытия, устанавливаемого разумом. «...Наше зрение обманчиво и... [нам] ошибочно кажется, будто тех [вещей] много. Ибо если бы они воистину существовали, они не изменялись бы, но каждая [вещь] оставалась бы именно такой, какой она казалась [при первом знакомстве с ней]» (B8,5). Еще Аристотель заметил связь у Мелисса между отрицанием достоверности чувственного восприятия и односторонностью выводов о едином бытии: «На основании вот этих рассуждений некоторые, оставив без внимания ощущение и отнесшись к нему с [полным] пренебрежением, так как, по их мнению, должно следовать [только] разуму, утверждают, что все едино, неподвижно и беспредельно» (A8). Упрекая Мелисса за недоверие к чувственным восприятиям, Аристотель замечает, что даже утверждение о ложности ощущений строится на доверии к ним: «В самом деле, Мелисс, желая показать, почему и из того, что является [нам] во время [акта] зрения, ничего в действительности нет, доказывает это посредством самих явлений. То, что он сказал, вовсе не могло бы быть открыто иначе, как отрицанием и опровержением ощущений посредством величайшего доверия к ним» (A14).

Одностороннее внимание только к логическому характеру мышления приводит Мелисса и к другому затруднению. Понятие бесконечного, однородного, единого, не имеющего частей

бытия противоречит понятию протяженного бытия. Понятие протяженности включает в себя понятие частей, толщины. Отсюда можно сделать вывод, что единое бытие, поскольку оно не имеет толщины, не имеет частей, не протяженно и, значит, не телесно. У Симплиция действительно есть такое высказывание: «А именно, в следующих словах [Мелисс] обнаружил, что сущее он считает бестелесным. Итак, если оно существует, оно должно быть единым. Если же оно едино, то оно не должно иметь тела. Если бы у него была толщина, оно имело бы части и уже не было бы единым» (В9). К такому выводу ведет одна-сторонняя логика рассуждений Мелисса.

Но исходное положение Мелисса, от которого он не отказывается, — бытие протяженно. Так свидетельствует и Гален: «Кажется, что этот муж был того мнения, что в основании четырех элементов лежит некая общая сущность, не возникшая и не уничтожимая, которую последователи его назвали материей; однако этого он не был в состоянии ясно доказать. И вот эту самую сущность он называет всеединым» (А6). Аристотель говорит также, что, согласно Мелиссу, «сущее есть нечто, имеющее величину» (А11). О материалистическом понимании бытия свидетельствуют и утверждение Мелисса о наполненности бытия и само название его сочинения, по поводу которого Симплиций замечает: «Если Мелисс озаглавил [свое сочинение] „О природе, или о сущем“, то ясно, что он считал природу бытием» (А4).

Таким образом, Мелисс, подобно Зенону, показал, что понятие множества, как и движения, противоречиво, и сделал на этом основании вывод о неправомерности всех учений о дискретности бытия.

---

СОИЗМЕРИМЫ ЛИ ЕДИНОЕ И СУЩЕЕ  
(БЫТИЕ, МЫСЛЬ, СЛОВО)?

Как же быть? Ведь, несомненно, движение и множество существуют. Но признание их существования привело к противоречиям и затруднениям и Эмпедокла и Анаксагора. А Мелисс и Зенон показали, что понятия множества и движения настолько противоречивы, что разум отказывает им в праве на истинное существование. Значит, противоречивость движения и множества так же несомненна, как и факт их существования. Может быть, философия вообще не в состоянии решить эти проблемы? Нет, решение возможно, но оно возможно только с позиций осознанного материализма. И философия Демокрита, первого сознательного материалиста античности, доказала это.

Однако прежде чем перейти к анализу учения Демокрита, необходимо нарушить традицию и рассмотреть те новые явления в движении философской мысли в середине V в. до н. э., вследствие которых объектом философского исследования стали сами категории логического мышления. Наибольший интерес для разбираемой темы представляет анализ мировоззрения софистов, в особенности Протагора и Горгия, у которых логические понятия оказались противопоставленными непосредственно существующему бытию.

Диалектика (от греч. *διαλέγω* — веду беседу) — одна из древнейших наук наряду с натурфилософией и этикой. Ее начало можно отнести ко времени софистов. Сами древние понимали ее как гимнастику мысли путем выдвижения доводов и противодоводов или как искусство словесного состязания, в котором, оперируя понятиями, можно доказать любое положение как «за», так и «против».

Истинным отцом искусства софистов был Горгий. Но и Протагор внес в него свою лепту, обещая «делать слабейшую речь сильнейшей». <sup>64</sup> Про Тразимаха говорили, что «этот муж способен своими чарами и воспламенить гневом народную массу и затем вновь успокоить разгневанных...». <sup>65</sup>

Особенно широкое развитие и распространение получило это искусство в Афинах при Перикле в 40—30-х годах V в. до н. э. В городе, где господствовал демос, где многое зависело от умения убедительно и красиво говорить, упражнение в диалектике и красноречии было необходимым и вскоре сделалось модой.

Стало обычным явлением, когда софист или кто-нибудь из обученных им молодых людей предлагал любому из окружающих дать ему какую угодно тему или назвать самый незначительный предмет, и он скажет хорошую и убедительную речь или даже две: одну, доказывающую его пользу, а другую — вред. И когда ему давали такую тему, он, подумав несколько минут, начинал импровизировать по всем правилам искусства плавную, красивую и для непосвященных в тайны диалектики и риторики вполне убедительную речь. Иногда софисты даже нарочно брались доказывать заведомо неправильную мысль, чтобы тем самым подчеркнуть силу своего диалектического искусства.

Или же софист заводил с кем-нибудь спор о диалектике, как, например, юный Алкивиад в беседе с Периклом, и, пользуясь неопытностью собеседника, ловко разбивал его доводы или заставлял договориться до нелепости. Например, ставился вопрос, что означает слово «толпа»? Софист брался доказать, что слово это нелепо. — Слушай и отвечай, говорил он кому-нибудь; — Один человек — толпа или нет? — Конечно, нет, — отвечал собеседник. — А если к нему присоединится другой, будет толпа? — Нет. — А третий? — Нет. — А четвертый? пятый? шестой? — продолжал спрашивать софист и получал отрицательный ответ. Собеседник должен был либо продолжать свое отрицание и тем самым признать, что толпы не будет и само слово «толпа» неправомерно, либо на один из вопросов ответить утвердительно и признать, что с присоединением одного человека образовалась толпа. В таком случае софист делал вывод: не было толпы, но пришел один человек и стала толпа. Значит, этот человек и есть толпа.

Другой пример. Софист спрашивает собеседника: существует ли ложь и можно ли лгать? При утвердительном ответе он берется доказать, что лжи нет и быть не может, говорить можно, поэтому, только правду или ничего не говорить. Чтобы доказать это, он говорит, что вещь может только быть или не быть. Говорить о ней можно только тогда, когда она есть. Но когда говорят о том, что есть, то говорят правду. Если же вещь не существует, то о несуществующем нечего и сказать, значит, нельзя и лгать (ведь лгать — это значит что-то сказать). Лжи, следовательно, быть не может.

Как объяснить это явление с философской точки зрения? И прежде всего, как оценить диалектическое искусство софистов? Можно ли вообще называть его диалектическим? Не лучше ли согласиться с теми, кто именует его эристикой?

Если придерживаться исторического подхода, который обязательен для рассматриваемой темы, отрицательный ответ на поставленные вопросы был бы неправильным. Сами софисты, по крайней мере старшие, отличали эристику как искусство спора, включающее такие приемы, как способы ошеломить себе-

седника, сбить с толку, привести к нелепости и т. п., от диалектики как гибкости, тонкости и силы ума, как гимнастики мысли, как полемики идей. Правда, установление этой истины затруднено тем, что Платон, основной источник наших знаний о теории софистов, их философский и политический противник, особенно пристрастен в своих оценках. Для него метод полемики софистов — вредная эристика, только словесное состязание с целью охоты за молодыми и богатыми людьми при помощи продажи чужого товара — мудрости. Затрудняет правильное понимание метода софистов и то, что позже (у Дионисиодора, Эвтидема и др.) это искусство выродилось в фокусничество, шарлатанство. Если ранние софисты заставляли вдумываться в смысл слов и имели заслуги в разработке ораторского искусства (Тразимах), грамматики (Протагор), в филологических изысканиях относительно слогов (Гиппий), синонимов (Продик), то занятия более поздних софистов стали похожи на трюкачество.

Значит, с исторической точки зрения метод софистов, их искусство можно называть диалектическим в том понимании, в котором использовали его сами софисты. Но были ли софисты диалектиками в нашем понимании этого термина? Рассмотрим в этом плане приведенные софистами объяснения понятий «толпа» и «ложь». В основе их лежат знакомые нам проблемы: в первом случае это проблема единого и многого, во втором — бытия и небытия. Единое выражено понятием «толпа», множество — составляющими ее людьми. С точки зрения научной диалектики понятие толпы и составляющих ее людей образуют определенную единую связь и каждая сторона этого единства предполагает другую, может переходить в другую; поэтому имеется возможность перехода одного в другое. У софистов же противоположности толпы и ее единиц взяты как мертвые, застывшие. Тем самым уже исключена возможность их взаимоперехода. В составляющих толпу единицах отсутствует возможность образования толпы.

Таким образом, основной причиной, объясняющей данный парадокс, является то, что софисты представляют предмет односторонне, не диалектично: отсутствуют какие-либо противоречия.

Это хорошо видно из второго примера: бытие и небытие исключают друг друга — *или* вещь существует (и тогда о ней можно говорить), *или* вещь не существует (и тогда о ней ничего нельзя сказать). На самом деле любая вещь есть и бытие и небытие. Поэтому и постановка вопроса *или-или* неправомерна. Таков же подход софистов к рассмотрению любого понятия. Следовательно, истинная, т. е. объективная диалектика, — диалектика в самом предмете, представление о противоречивости каждой вещи, о тождестве противоположностей в ней — совершенно им чужда.

Но может быть софистам свойственна субъективная диалектика, которая исходит из всесторонней гибкости понятий, из движения понятий, их постоянных взаимопереходов, переливов, а это им как раз свойственно? Оказывается и это неправомочно. Гибкость понятий берется ими «в себе», вне связи с объективным противоречивым миром и поэтому не отражает универсальных связей бытия, не отражает единство мира, его вечное развитие. В. И. Ленин отмечает: «Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей,— вот в чем суть. Эта гибкость, примененная субъективно, = эклектике и софистике».<sup>66</sup>

Поскольку понятия у софистов оторваны от развивающегося мира, от всесторонности материального процесса, постольку посылки, принимаемые ими для рассуждений, оказываются необоснованными. В этом отношении софисты крайне легкомысленны. Обычно они оперируют лишь одной из сторон, или моментов, или определений вещи, не пытаясь охватить ее во всем объеме содержания. Еще Сократ заметил, что содержание каждой вещи может быть выражено многочисленными определениями, и значит, следуя методу софистов, можно приводить многочисленные доводы и противодоводы.

Однако, отрицая наличие субъективной диалектики у софистов, не следует игнорировать значение их искусства оперировать понятиями для ее возникновения. Полезна уже была гимнастика мысли, сравнение, сопоставление понятий, полемика идей. Мышление впервые здесь во всем объеме осознало свое могущество. Парадоксальность же выводов заставила обратить внимание на вопрос о том, адекватно ли вообще человеческое знание бытию, не извращается ли картина бытия самими условиями процесса познания? Так, вполне определенно была поставлена гносеологическая проблема.

Сама постановка гносеологической проблемы связана с именами Протагора и Горгия. Протагор (расцвет деятельности его относится к середине V в. до н. э., годы жизни неизвестны) вошел в философию всего одним тезисом: человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, не существующих, что они не существуют. Но этот тезис стоит целой системы и по всеобъемлющему характеру выдвинутого в нем принципа, и по вызванной им комментаторской литературе.

Содержание этого положения многозначно. Прежде всего положение: человек есть мера всех вещей — характеризует новый аспект всей философской проблематики V—IV вв., когда в центре исследования оказывается человек (а не природа) и не вообще человек, а личность, ибо то, что именно *он* есть мера всех вещей, подразумевает его индивидуальность. Здесь впервые в осознанной форме и совершенно четко ставится вопрос об отношении между бытием и познанием. Но отношение это можно понимать двояко: можно понимать в том смысле, что бы-

тие существует не изолированно, а в отношении к человеческому познанию и, следовательно, человек познает его лишь в пределах своих восприятий, и оно существует лишь в пределах этих восприятий. Но положение это можно понимать и так: знание человека существует не изолированно, не само в себе, а относительно к бытию, познание зависит от существования бытия. Которое же из них свойственно самому Протагору?

Чтобы выяснить этот вопрос, необходимо обратить внимание на то, что за положением: человек есть мера всех вещей, следует продолжение: существующих, что они существуют и не существующих, что они не существуют. Значит, Протагор ставит вопрос в самом широком плане — в отношении существования бытия в целом и о познании этого существующего бытия. Каким же образом осуществляется это отношение? В форме чувственного восприятия? Тогда это положение можно понимать в том смысле, что только чувственное восприятие свидетельствует о существовании бытия, его множественности и изменчивости. Правильна ли такая трактовка, зависит от того, признает ли Протагор постоянство отношений между познанием человека и существующим бытием или нет (и тем самым отрицает объективное существование бытия). Протагор понимает это отношение именно как постоянное: между изменениями бытия и изменениями в ощущении существуют постоянные отношения. Протагор явно не сомневается в объективности самого бытия. Знание о бытии относительно, это верно, но само бытие также и существует, оно вне сознания.

Положение: человек есть мера всех вещей, означает также, что человек обладает лишь относительной истиной. Для каждого истинно то, что ему представляется. Следовательно, все представления людей истинны. Сохранилось высказывание Протагора: «...что любому городу кажется справедливым и прекрасным, то и есть для него [таковое], пока он это думает»<sup>67</sup>. Не существует объективной и общеобязательной истины.

Это положение можно также преувеличить (как и делает Платон, особенно в «Теэтете») и представить Протагора субъективным идеалистом, для которого понятие знания тождественно чувственному восприятию, который считает общую истину недостижимой и предлагает ограничиться практическими целями. Но Протагор вовсе не отрицал общую истину. Его тезис подчеркивает субъективный характер восприятия, но вовсе не абсолютизирует субъективность, не сводит мышление к чувственному восприятию. Все дело в том, что Протагор подчеркивает роль субъекта в процессе познания, а вместе с тем и *относительность* знания. Но эта относительность не тождественна релятивизму. Протагор ставит вопрос об относительности знания, подчеркивает в связи с этим субъективный момент в познании, но эти рассуждения не подвергают сомнению само существование бытия.

Еще в большей степени противопоставляет познание бытия его существованию Горгий (484—375), ученик Эмпедокла и в то же время последователь метода Зенона. Как возможно познание бытия и его выражение, если мышление и бытие не представляют одного и того же?

Если, согласно Протагору, все воспринимаемое нами истинно, то, согласно Горгию, все ложно. В своем сочинении «О несущем, или о природе» он выдвинул три положения, построенных на несовместимости понятий о субстанциональном существовании бытия, его познании и словесном выражении. **Первое:** ничего не существует. **Второе:** если бы что-либо и было, оно было бы непознаваемым. **Третье:** если бы было познаваемо, то было бы непередаваемо. Таким образом, те проблемы, к которым подошли предшествующие философы, теперь получили свою формулировку. Сам Горгий не видит возможности их решения и просто констатирует суть апорий. Но здесь важно не то, что Горгий не может их решить, а то, как он выявляет сами затруднения.

Разбирая первый тезис — ничто не существует, Горгий показывает, что признать бытие существующим мешает его противоречивость: если бы что-либо было, оно было бы или несущим или сущим. Характерно, что, констатируя здесь реальные противоречия между сущим и несущим (бытием и небытием), Горгий ставит вопрос: или-или, тем самым предполагает бытие односторонним, непротиворечивым. Но эта односторонность никак им не доказывается. Но если она не доказана, то нельзя ставить вопрос в форме или-или. Продолжая свое рассмотрение, Горгий утверждает, что несущим бытие не может быть, поскольку приписывать бытие несущему, значит признавать его сущим, что есть противоречие. Точно также он показывает неизбежную противоречивость при признании бытия сущим. В этом случае обнаруживается противоречие возникшего и не возникшего, конечного и бесконечного. И Горгий, противопоставляя реальную противоречивость бытия непротиворечивости понятия о нем, не находит логических доказательств существования бытия.

При объяснении второго тезиса Горгий показывает, что понятие сущего не есть само сущее. Ведь сущее не тождественно с мыслимым (об этом свидетельствует наличие ложных представлений). Но если они не тождественны, то сущее немислимо и непознаваемо.

При объяснении третьего тезиса Горгий замечает различие между словесным выражением мысли и самой мыслью (мысли сообщаются через слова и звуки, которые не тождественны представлениям), между словом и тем реально существующим, которое обозначается этим словом: «Речь, посредством которой должно быть сообщено о том, что есть, не является тем, что есть, — то, что сообщается, это не самый предмет, а только речь».<sup>68</sup>

Безусловно, сам характер рассмотрения свидетельствует, что Горгий подходит к проблеме соотношения единичного, как оно существует реально, субстанционально (того единичного, которое в познании не может быть выражено через единичное), и логического познания, имеющего природу всеобщности, которое в понятии, в слове превращает единичное во всеобщее. Но, не будучи диалектиком, Горгий не видит возможности ее решения и поэтому вообще отказывается от решения и впадает в скептицизм. Этот скептицизм, с легкой руки Гегеля, принято отождествлять с субъективным идеализмом. Однако, как показывает физическое учение Горгия, в котором он воспроизводит положения Эмпедокла, его скептицизм не распространяется на натур-философское учение о бытии. Можно предположить, что скептицизм Горгия был результатом преувеличенного внимания к относительности человеческого познания, ее абсолютизации. Но такая постановка сохраняется лишь в трактовке познания и онтологических следствий не имеет. Таким образом, на вопрос — адекватно ли человеческое знание бытию? — Горгий, вероятно, ответил бы: не знаю.

---

## МНОЖЕСТВО ЕДИНЫХ СУЩИХ. УЧЕНИЕ «СООТВЕТСТВЕННО ПРИРОДЕ, КАКОВА ОНА В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ ЕСТЬ»

Возникновение атомистики связано с двумя именами — Левкиппа (о его жизни и сочинениях достоверных сведений не сохранилось) и его ученика Демокрита из Абдер (ок. 460—370). В известных нам текстах упоминаются обычно оба имени.

Когда познакомишься с многочисленной литературой об атомах и начинаешь осознать, насколько сложные, подчас взаимопротиворечивые проблемы стояли перед ними, невольно возникает вопрос, а возможно ли вообще решение этих проблем? Возможна ли философия как наука, дающая однозначные решения? Ведь философия возникла, чтобы объяснить сущность мира, в котором мы живем, и прежде всего — природу его единства. Но едва были получены первые ответы, как Парменид, по-видимому, уже доказал, что философское мышление, если только оно хочет придерживаться строгой логики рассуждений, должно согласиться, что бытие «по истине» едино, неизменно, абсолютно и, следовательно, совершенно несовместимо со множественностью и изменчивостью. В таком случае наш мир, изменчивый, многообразный, относительный, не может считаться истинным, и многообразие его явлений — иллюзорное, кажущееся.

Это положение не раз рассматривалось на предыдущих страницах, но приходится вновь вернуться к нему, иначе невозможно понять ни смелость мысли Демокрита, ни величие его решений, ни сущность его материализма. Тем более, что отношение атомистов к Пармениду, породило и другую проблему: был ли Демокрит парменидовцем или, наоборот, противником Парменида? Как понимать, в частности, фрагмент из комментария Симплиция: «Левкипп же... приобщившись к философии Парменида, пошел [в учении] о сущем не по одной дороге с Парменидом и Ксенофаном, но, как кажется, по противоположной» (Левк. 8).<sup>69</sup> Значит, атомисты и «приобщились» к философии Парменида и отвергли ее?

Чтобы ответить на эти вопросы, попытаемся посмотреть на предшествующую философию глазами самого Демокрита. Безусловно, Демокрит не мог не считаться с аргументами Парменида. Достаточно вспомнить, что доказательство Парменидом единства бытия основано на положении, не вызывавшем никаких возражений: ничто не возникает из ничего. Оно действительно воспринимается как самоочевидное. Но возможно и доказательство этого положения путем рассуждения «от противного», по

принятой у греков альтернативе или-или. Следует либо допустить возможность возникновения, либо утверждать, что ничего не возникает. Допустим, что возникновение возможно. Какие неизбежные следствия тогда получаются? Если все возникло, значит раньше его не было, т. е. не было вообще ничего. Следовательно, все возникшее возникло из ничего. Но по какой причине оно возникло? Эта причина должна существовать раньше его, а это значит, что она может быть только сверхъестественной, а точнее — иррациональной, ибо признание божественного творения тоже относится к сверхъестественному, но и божественное творение предполагает, как были убеждены греки, творение из чего-то уже существующего.

Следовательно, возникновение бытия невозможно, ибо у него нет начала. Но оно невозможно и по другой причине. Всякое возникновение есть переход из одного состояния в другое, оно есть изменение, движение. Предположим, что изменение и движение всегда присущи бытию (и тем самым снимем вопрос о начале изменения, движения, возникновения). Однако, как это может быть? Изменение и движение происходят в отношении к чему-то и в чем-то, а у бытия в целом, поскольку оно *одно* существует, этого отношения, этого «в чем-то» нет. Значит, бытие не может изменяться, не может двигаться.

Таким образом, доказано, что возникновение (изменение и движение) логически невозможно. Тогда следует признать, что ничто не возникает, т. е. согласиться с доктриной Парменида, более того, согласиться с ее абсолютной формой. Парменид не просто отрицал возможность возникновения и движения, а придал этому отрицанию абсолютную форму. Поскольку речь шла о бытии в целом, о невозможности его возникновения из небытия и движения в небытии, он отверг вообще существование небытия. Он доказал, что небытие логически немыслимо и невыразимо и, следовательно, не существует. Существует только бытие. Оно абсолютно едино, ибо оно единственно. Поскольку нет небытия, оно нераздельно, однородно, неизменно, неподвижно и т. д., в нем отсутствуют многообразие и изменчивость.

Однако, каким бы убедительным с логической точки зрения ни был этот вывод, сколько бы ни повторять, что бытие едино и неизменно, а возникновение и небытие невозможны и немыслимы, все же следует объяснить те бесконечные возникновения, изменения и многообразные явления, которые свойственны окружающему нас физическому миру и которые, конечно, не менее убедительны, чем вывод Парменида. Как они связаны с единым и неизменным бытием и образуются из него?

Теоретически здесь возможны два решения: либо объявить этот физический, чувственно воспринимаемый мир неистинным, иллюзорным, но тогда и философия перестает быть наукой об этом мире, либо отказаться от абсолютного понимания единства. Это значит так пересмотреть понятие единого бытия, чтобы

сохранилось представление о его вечности, но одновременно найти возможность для объяснения возникновения, изменения и множественности. Чтобы представить эту задачу нагляднее, можно сказать так: если единое бытие это монолит, то необходимо объяснить, каким образом из него возникает множество единичных частных состояний, не нарушая при этом монолитности бытия.

Первые попытки такого рода были осуществлены Эмпедоклом и Анаксагором. Тот и другой признали, что существует только бытие, оноечно, ибо из ничего ничто не возникает, небытия нет. Но бытие не однородно, а состоит из множества качественно разнородных частиц. В применении к Эмпедоклу можно продолжить только что приведенное сравнение. Эмпедокл понял, что из единого монолита ничего нельзя создать, если его предварительно не рассечь, не раздробить. Поэтому он признает, что существует множество частиц, которые, соединяясь, образуют единое бытие, а единое бытие, разъединяясь, опять становится множеством. Это была первая, еще не осознанная попытка соединить в одной системе два противоположных принципа — принцип монизма и принцип плюрализма. Но оказалось, что раздробленный монолит уже не мог вновь стать единым целым. Механическая смесь частиц из качественно неизменных элементов никоим образом не могла образовать единство, как и показал это вскоре Мелисс. Да и как можно было бы раздробить монолит, если нет того, что разъединило бы его частицы, т. е. нет пустоты, небытия?

Возможность существования гомеомерий в системе Анаксагора тоже не оправдана, если нет пустоты, благодаря которой они только и могут существовать как обособленные друг от друга качества. Правда, Анаксагор более последовательно придерживался плюралистической концепции, чем Эмпедокл, поскольку у него нет превращения множества частиц в единый монолит. Их неудача лишь подтвердила, что из единого бытия Парменида нельзя вывести его множественность, равно как нельзя из множественности создать единство. Но без представления о единстве бытия невозможно объяснить то общее, что имеется во всех вещах, так же как единство их происхождения и бесконечный переход одних вещей в другие. Без подлинного единства невозможно охватить бытие сознанием, понять его; следовательно, невозможна философия как наука (поскольку наука возможна, когда имеется единое, общее в объектах ее исследования). И, кроме того, остается в силе аргумент Парменида о вечности бытия, о невозможности его возникновения или исчезновения в небытие. Где же выход из создавшегося теоретического тупика? Ведь невозможно отказаться от понятия о единстве бытия и невозможно отрицать его множественность: иначе нельзя объяснить физический мир. Имеется ли вообще при данных посылаках для рассуждения такой выход? Да, один, единственно возмож-

ный выход, даже при признании единого бытия неизменным, имеется. Следует только признать неизменное бытие состоящим из частиц, но одновременно признать и то необходимое условие, без которого существование частиц невозможно — пустоту. Или можно сказать так: необходимо представить бытие Парменида разбитым на мельчайшие части, а это невозможно, если не допустить существование пустоты. Само представление о частицах предполагает пустоту между ними. Тогда единство бытия будет выражено однородностью его частиц, их одинаковой природой. Еще Мелисс показал, что если допустимо существование множества вещей, каждая из них должна быть такой же, как парменидовское бытие в целом. Многообразие же бытия будет результатом движения множества частиц, которые, соединяясь и разъединяясь различным образом, будут создавать вещи. Значит, выход состоит в признании того, что единство бытия не обязательно равнозначно его единственности, как думали Парменид, Эмпедокл, Анаксагор. Должно существовать не только бытие, но и пустота, т. е. небытие.

Мог ли Демокрит принять такой выход? Попробуем найти ответ в свидетельствах древних. Демокрит, несомненно, «приобщился», если использовать упомянутое выражение Симплиция, к выводу Парменида о вечности бытия. Он также полагает, что ничто не может возникнуть из небытия (Дем. 46 и 59), и невозможно никакое божественное творение. В одном из свидетельств говорится: «Абдеритянин Демокрит признал вселенную бесконечной по той причине, что она отнюдь не создана кем-либо. Притом же он считает ее неизменяемой, и вообще он ясно излагает, какова вселенная. Безначальны причины того, что ныне совершается; искони с бесконечного времени они в силу необходимости предсуществуют, предваряя без исключения все [когда-либо] бывшее, [ныне] существующее и будущее» (Дем. 50).

Но Демокрит «приобщился» также к выводу Эмпедокла, что бытие множественно, и тем самым отказался от парменидовского монизма или, если опять использовать выражение Симплиция, пошел по противоположной дороге, чем Парменид и Ксенофан. Между принципами Демокрита и Эмпедокла вообще много общего. И прав Аристотель, когда говорит: «И Эмпедоклу пришлось учить почти так же, как учил Левкипп» (Левк. 7). Но это общее не столько в прямом восприятии идей, хотя и они значительны, сколько в следовании природе. Возражая Эмпедоклу, Демокрит вырабатывает собственные принципы. Так, он не разделяет идею Эмпедокла о переходе единого во многое и многого опять в единое: «...из поистине единого не могло бы возникнуть множество [вещей], ни из поистине многого единое; нет, это невозможно» (Левк. 7 и Дем. 15). Как увидим, Демокрит, в отличие от Эмпедокла, последовательный плюралист. Но главное, в чем расходится Демокрит с Эмпедоклом, это в решении проблемы небытия. Он понимает, что только при допу-

нении небытия можно принять множественность как принцип объяснения бытия.»

Но как же возможно *существование* небытия, которое по своему смыслу есть *несуществующее*? Демокрит, несомненно, знает аргументы Парменида, что существование небытия есть недопустимое логическое противоречие. Но он знает также и один из выводов этого учения, что без пустоты не может быть возникновения и движения. И поскольку ему необходимо объяснить действительность, а без признания пустоты это невозможно, он сознательно принимает эту противоречивую основу для философского исследования. Здесь особенно важно обратить внимание на неоднократные свидетельства Аристотеля об исходной посылке в рассуждениях Демокрита: Левкипп и Демокрит «полагали истину [в мире чувственных] явлений...» (Левк. 9); «...Левкипп и Демокрит... приняли начало *соответственно природе, какова она в действительности есть*. Дело в том, что некоторые из древних полагали, будто бытие по необходимости едино и неподвижно. Ибо пустота не существует, движение же невозможно, если нет отдельно существующей пустоты, и, с другой стороны, нет многого, если нет того, что разделяет. Левкипп же полагал, что он обладает учениями, которые, будучи *согласны с чувственным восприятием*, не отрицают ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности сущего. Согласившись в этом с показаниями чувственных явлений, а с философами, принимавшими единое, — в том, что не может быть движения без пустоты, он говорит, что пустота — небытие, и что небытие существует несколько не менее, чем бытие...» (Левк. 7) (курсив мой. — В. К.).

В другом месте (Левк. 19) Аристотель перечисляет четыре аргумента, которые приводил Демокрит в доказательство существования пустоты. Весьма знаменательно, что эти аргументы имеют своим источником наблюдение природных явлений и каждый из них представляет единственно возможное решение данного явления посредством пустоты. Опыт, наблюдение намечают здесь путь решения философской проблемы. Имея это в виду, Аристотель говорит об атомистах: «Они не прямо подходят к проблеме, но скорее с [предвзятым] утверждением, что [пустота] существует» (Левк. 19). Вот эти аргументы. «Во-первых, они говорят, что пространственного движения не могло бы быть [без пустоты] (пространственное же движение есть, по их учению, перемещение и увеличение)... Во-вторых, [существование пустоты они доказывают тем], что некоторые [вещи] являются сгущающимися. В-третьих, и увеличение, как кажется всем, происходит при посредстве пустоты... Подтверждением [в-четвертых] они считают также опыт, производимый ими над золой, которая принимает в себя такое же [количество] воды, сколько и пустой сосуд». Таковы доказательства Демокрита о существовании пустоты.

В обобщенной краткой форме ход рассуждений Демокрита, не греша против истины, можно примерно выразить так: существование небытия есть логическое противоречие, но без признания такого существования философское учение не будет истинным по отношению к природе, «соответственно природе, какова она в действительности есть»; поэтому, несмотря на противоречивость, следует признать, что пустота существует. Таким образом, если элеаты рассуждали по принципу: логически противоречиво — значит неистинно и невозможно, то Демокрит полагает: логически противоречиво, но тем не менее истинно и возможно, ибо принадлежит природе! Именно в такой осознанной постановке вопроса и заключается суть философского материализма Демокрита и одновременно новая ступень в развитии материализма вообще. Здесь ясно видно, что за основу рассуждения принимаются не закономерности логического мышления, а объективные закономерности природы. Демокрит явно расходится и с идеалистической тенденцией элеатов и со стигхийным натурфилософским принципом.

Однако Демокрит не был первым, кто ввел в философию принцип небытия. Небытие и бытие, их взаимные превращения составляют суть философии Гераклита. Как же относился или мог относиться к этим положениям Демокрит? Прежде всего, необходимо учесть, что понятие небытия применяется Гераклитом в несколько ином смысле, чем трактует его Демокрит. У Гераклита основное вещество — мировой огонь, существует вечно, не может ни возникнуть, ни исчезнуть. Достаточно вспомнить тот фрагмент, где говорится, что мир этот никем не создан, но был он, есть и будет вечно живым огнем. Первооснова мира вечно и меняется только по формам своего воплощения. Но, сохраняясь в целом, она постоянно переходит из одного состояния в другое, из бывшего в небывшее, — в такое состояние, которого раньше не было, и в этом смысле (но только в этом!) переходит из небытия в бытие, а из бытия в небытие. Что же касается бытия в целом, оно одно существует вечно.

Насколько глубже, плодотворнее и ближе к действительности было учение Гераклита! Признавая вечность единого бытия и в то же время его постоянную изменчивость, оно представляло все возникновение, изменения и движения естественными и истинными, самой сущностью бытия. Почему же тогда Демокрит не использовал концепцию Гераклита для объяснения изменений этого мира? Потому что она не объясняла структуру бытия, причину множественности явлений и разнообразия качеств. Однако нельзя сказать, что он вовсе игнорирует гераклитовские идеи. Демокрит признает и стремится объяснить «непрерывное возникновение и изменение» в сущем (Левк. 8), видит явления мира как противоположные и бесконечно разнообразные (Левк. 9). Любопытное замечание встречается в одном из сочинений Тимона: «Этого высокомерного Демокрита, пасты-

ря слов, говоруна, рассматривающего вещи с обеих сторон, я узнал в числе первых» (55A1,40). Бесспорно, оценка Демокрита как философа, «рассматривающего вещи с обеих сторон», вполне могла быть применена к самому Гераклиту. Но, объясняя вещи как возникающие и постоянно меняющиеся, рассматривая их с обеих сторон, Демокрит отказался от основной идеи Гераклита — от идеи изменчивости самого единого бытия.

Причиной этому был характер научного мышления Демокрита. Возможно, в глазах древних учению Гераклита не хватало доказательности. Научная мысль стремилась к устойчивому, раз и навсегда установленному, непреложному, к тому, что могло быть доказано логическим путем. А это доказательство, основанное на законе непротиворечивости в процессе мышления, расходилось с учением Гераклита об объективной противоречивости бытия. Демокрит как ученый тоже ищет твердые непреложные основания для своего учения. Поэтому ему ближе строго логичный ход рассуждений Парменида, чем глубокие, яркие, соответствующие видимой природе принципы Гераклита, но никак не доказанные. Он согласен с гераклитовской идеей постоянного изменения вещей, но при непрременном условии, что под этим потоком абсолютного изменения должно быть твердое, неизменное, стабильное основание. Именно поэтому он ищет такие принципы, которыми можно выразить устойчивость и неизменность бытия. И именно поэтому, приняв существование небытия как один из таких принципов, он не допускает и мысли о возможности «гераклитовского» перехода бытия в небытие и небытия в бытие ни для одного из состояний бытия, ни для одного из его качеств.

Но продолжим нашу попытку проникнуть в становление философских принципов Демокрита. Если принять существование небытия, то что собой представляет это небытие? Вопрос далеко не простой. Демокрит понимает небытие как «ничто», в отличие от бытия, которое обозначается им как нечто — «что» (Дем. 45). Из такого противопоставления следует, что «ничто» означает отсутствие телесности; «что», бытие — телесно; «ничто», небытие — бестелесно. Следовательно, небытие это пустое, пустота (Левк. 6-7). Соответственно, пустота определяется Демокритом как «то, в чем совершенно ничего нет» (Дем. 19). Поэтому, находясь между частицами тел, она совершенно разделяет их (Левк. 7). Имеется также «великая или чистая пустота» — та пустота, которая находится вне нашего мира в между-мириях (Левк. 20, 21, 24).

Такая трактовка небытия порождает один вполне естественный вопрос: существует ли пустота сама по себе, самостоятельно, независимо от бытия, иначе говоря — субстанциональна ли она, или зависит от находящихся в ней тел, и значит, не субстанциональна? По-видимому, следовало бы ответить утвердительно. Если пустота это — «то, в чем совершенно ничего нет»,

если она бестелесна, значит, она действительно независима от тел. Тем более, что она, как и бытие, существует вечно, т. е. не возникает, не исчезает, не изменяется. Да и сам Демокрит подчеркивает, что пустота существует сама по себе, «по природе», «отдельно» (Левк. 7); в действительности только пустота и атомы «истинно сущие» (Левк. 32, Дем. 44 и 47).

Однако при этом возникает затруднение. Дело в том, что пустота понимается Демокритом как бесконечно протяженная, беспредельная по величине (Левк. 15 и 21, Дем. 47), и если она субстанциональна, значит, протяженность, величина — тоже субстанциональны, т. е. существуют самостоятельно, независимо от тел. А как это может быть? Но если это невозможно, тогда и пустота не субстанциональна, а только место (Дем. 47), протяженность которого зависит от протяженности находящихся в нем тел.

Заметил ли сам Демокрит это противоречие? Вряд ли. Правда, Аристотель, излагая философию Демокрита, использует для обозначения бытия выражение: «. сущее в собственном смысле» (Левк. 7). В связи с этим может возникнуть вопрос: не понимал ли Демокрит пустоту как «сущее не в собственном смысле»? Однако при таком предположении следует допустить и то, что он различал между существованием для бытия и существованием для небытия, а это противоречило бы исходной посылке, где существование бытия и небытия рассматривается в одном и том же смысле. Да и как мог бы Демокрит разрешить такую проблему? Чтобы остаться на твердой почве несомненных свидетельств, приходится ограничиться выводом: пустота введена Демокритом лишь как необходимое условие для объяснения реально существующего бытия, многообразного и изменчивого, и поэтому собственно сущим у него является только бытие.

Но продолжим рассмотрение философских принципов Демокрита. Что же представляет собой само бытие? Здесь Демокриту тоже предстояло найти принципиально новое решение. До сих пор философы — и те, кто признавал за первооснову стихии или элементы, и те, кто, подобно Зенону, отождествлял бытие с протяженностью, — рассматривали бытие просто как телесное, не отличая еще телесное от реально существующего. Демокрит, поскольку он признал существование пустоты, не может идти этим путем. Хотя он, естественно, рассматривает бытие тоже как телесное, эта телесность уже не тождественна реальности: реальна ведь и пустота. Не мог он также называть телесным то, что протяженно, поскольку и пустота протяженна. Что же тогда означает телесное и чем оно отличается от нетелесного?

В решении этого вопроса, казалось бы, легче всего пойти эмпирическим путем, т. е. использовать те качества телесного, которые даны непосредственно в чувственном опыте. Взять, например, тяжесть. Она явно свойственна только телесному; в нетелесном она отсутствует. Однако она едва ли применима как

философский критерий бытия, ведь невозможно судить ни о тяжести мельчайших невидимых частиц бытия, ни о тяжести бытия в целом (а речь идет как раз о такой, самой общей характеристике бытия). Осознавал ли уже Демокрит неприменимость этого критерия, свойственного чувственному опыту, к философским категориям бытия или не осознавал, он во всяком случае пошел иным, логическим путем.

Логика рассуждения здесь такова: поскольку бытие противоположно небытию и поскольку бытие телесно, а небытие — это пустота, значит, телесное есть противоположное пустоте. Что противоположно пустоте? Разумеется, полнота. Следовательно, бытие есть *полное*, в то время как небытие — это *пустое*. Так появляются у Демокрита основные категории философского объяснения — то, что древние обозначали терминами «стихия», «элементы» (Левк. 12, 8, 10, 11), «начала». У Аристотеля об этом сказано следующим образом: «Левкипп же и приятель его Демокрит учат, что элементы [стихии] — полное и пустое, называя одно из них бытием, другое небытием. А именно, из них полное они называли бытием, пустое же и редкое — небытием (потому-то и говорят они, что бытие нисколько не более существует, чем небытие, так как и пустота не менее реальна, чем тело). Эти элементы они считали материальными причинами существующих вещей» (Левк. 6)

При такой постановке вопроса естественно, что бытие понимается Демокритом как такое состояние полноты, которое *абсолютно* противоположно пустоте. Оно — *абсолютно* полное. В нем нет и никогда не может быть пустоты. Иначе следовало бы допустить, что в бытии имеется небытие или что бытие переходит в небытие, а это совершенно невозможно. Поэтому абсолютно полное бытие — *абсолютно плотное* (Левк. 7, 8 и 14) и *абсолютно непроницаемое* (Левк. 13 и 14). Полное, а значит, плотное и непроницаемое — это такое состояние бытия, которое не может у него отсутствовать. Здесь нет никаких исключений. Полное, плотное, непроницаемое — суть синонимы бытия. Абсолютность этих определений означает, что бытие неуничтожимо, неизменно, или, как говорил сам Демокрит — «несокрушимой твердости» (Дем. 54).

В сущности, это принцип сохранения телесного бытия или, как мы теперь говорим, принцип сохранения материи. Необходимо только уточнить, что за понятие материи имеется в виду. Аристотель в только что приведенном фрагменте называет *материальными* причинами вещей полное и пустое, т. е. и бытие и небытие. Здесь материальное явно понимается Аристотелем как тождественное реальности. Это правомерное понятие, но в применении к Демокриту оно слишком широкое и поэтому неизбежно вызывает путаницу: смешивается понятие бытия как реальности, т. е. абсолютно всего существующего, с понятием телесного бытия. Но у Демокрита понятие телесного и понятие

существующего — не одно и то же. Тем самым не учитывается стремление Демокрита отличить телесное от нетелесного. Если иметь это в виду, материальным у Демокрита следует назвать то, что является абсолютно полным, плотным и непроницаемым, т. е. *телесное* бытие. Подтверждает это и содержание ряда фрагментов, в частности одно из замечаний Симплиция: Левкипп и Демокрит считают частицы «как бы материей сущего» (Дем. 48). Да и сам Аристотель, говоря впоследствии о материальном у Демокрита, относит это понятие к частицам телесного бытия.

Таково общее представление Демокрита о бытии и небытии. Перейдем теперь к вопросу о том, как он понимает их соотношение, т. е. к вопросу о структуре бытия. Выдвинутый им принцип очень прост. Бытие не едино. Имеется «множество отдельных сущих» (Левк. 7). Это означает, что бытие состоит из множества частиц, рассеянных в пустоте, которая совершенно отделяет их друг от друга (Левк. 7). Частицы настолько малы, что мы их не видим и не ощущаем (Левк. 7, Дем. 7 и 59). Находясь в пустоте, они беспрестанно движутся. Соединяясь между собой, «складываясь и сплетаясь», они рождают вещи, расторгаясь же, производят их гибель (Левк. 7). Также вполне последовательно объясняются возникновение и изменение всех видимых и ощущаемых масс — как единичных тел, так и целых миров.

Таков принцип. Он действительно предельно прост и логичен. Но за этой видимой простотой скрывается решение многих сложных проблем. Если бытие не едино, а раздроблено на множество частиц, то происходит ли это дробление постоянно, бесконечно, как утверждал Анаксагор, или оно имеет пределы и величина частиц всегда одна и та же? И то и другое решение порождает затруднения. Если бытие бесконечно делимо, то следует признать, согласно убедительным аргументам Зенона, возможность исчезновения бытия, а это недопустимо. Если оно делимо до какого-то предела, то возникает другое затруднение: каким образом эта частица предельной величины может быть неделима? Ведь поскольку она имеет величину, она должна быть делима.

Остановимся подробнее на первой проблеме: возможно ли бесконечное деление? Демокрит, так же как Зенон, отрицает возможность бесконечного деления бытия и по той же причине: бесконечное деление равнозначно уничтожению бытия. Однако характер аргументации у Демокрита несколько иной. У Зенона основной характеристикой бытия была пространственная протяженность, величина. У Демокрита такой характеристикой является прежде всего плотность, непроницаемость и твердость, поскольку именно этим отличается телесное от нетелесного. А пространственная протяженность уже свойственна этому твердому и плотному. Поэтому, если Зенон аргументировал тем, что невозможно уничтожение величины в бытии, то Демокрит аргументирует тем, что невозможно исчезновение твердости и не-

проницаемости в бытии. Суть этой аргументации Демокрита изложена Аристотелем следующим образом: «Ведь [если] существуют твердые [тела] в некотором количестве, то они [должны быть] неделимы: этого могло бы не быть только в том случае, если бы [в них] находились непрерывные [сплошные] поры. Но последнее немыслимо. Ибо [в последнем случае] не будет вовсе никакого твердого [тела], [не будет ничего], кроме пор и все [будет пустота]. Итак, необходимо, чтобы соприкасающиеся [тела] были неделимы, промежутки же между ними — пусты...» (Левк. 7).

Этот текст требует пояснения. Согласно Аристотелю, Демокрит рассуждает приблизительно так: деление любого тела возможно лишь постольку, поскольку в нем есть пустота или, как говорил Эмпедокл, поры; и оно возможно до тех пор, пока будут иметься пустые поры. Если же мы допускаем бесконечное деление, мы должны одновременно допустить, что в теле имеется сплошная пора, ведь сколько бы мы не делили тело, в нем все время, постоянно, бесконечно должна быть пустота. Иначе говоря, мы должны предположить вместо тела пустоту. А это абсурдно. Значит, чтобы тело сохранилось, не исчезло, его нельзя делить до бесконечности.

Таким образом, бесконечное деление бытия оказывается невозможным вследствие его вечности. Отсюда следует, что если необходимо сохранить принцип неуничтожимости бытия, то не остается другого логического выхода, как признать, что существуют неделимые твердые тела, как бы единицы твердости и непроницаемости, основные составные единицы бытия, в которых уже нет никакой пустоты. Именно такое решение и принимает Демокрит. Существуют «неразрушимые мельчайшие тела», неделимые «вследствие [своей] несокрушимой твердости» (Дем. 54), неделимые и непроницаемые, «вследствие того, что они „абсолютно плотны“ и не заключают в себе пустоты» (Левк. 14).

Но имеется еще одна причина неделимости частиц. Они не только единицы его непроницаемости, но и единицы его величины. Подобно тому как в области чувственно воспринимаемого бытия существуют наименьшие пространственные величины, которыми измеряются большие величины, так имеются наименьшие первичные величины и в области невидимого бытия. Именно так объяснял подобный подход к проблеме несколько позже Эпикур: «Должно принять, что существуют наименьшие чистые пределы величины, которые представляют собой первичную меру для больших и меньших величин...» (55A73). Эти первичные величины суть пределы деления бытия. Демокрит, несомненно, согласен с той частью аргументов Зенона, где бесконечное деление величины рассматривается как равнозначное ее уничтожению. Но он делает иной вывод из этого, чем Зенон: не деление бытия невозможно, а невозможно его *бесконечное* де-

ление. Деление бытия останавливается на мельчайших частях, которые сами уже неделимы. Они представляют собой конечные пределы пространственной величины и одновременно те единицы, из которых складываются все тела, ведь всякая величина состоит из неделимых единиц (Дем. 73). Эти минимальные частицы бытия, конечные пределы его деления и первичные величины для всякого телесного возникновения называются *атомами* (греч. *ἄτομος* — неделимый).

Но спрашивается, как может быть неделим атом, если он имеет величину? Ведь какой бы предельно малой ни была эта величина, она должна быть делима, если не физически, то теоретически, в возможности. Но, может быть, атом не имеет реальной величины, а подобен математической точке, и его можно назвать точкой бытия? Действительно, между понятием точки и атома есть общее: и то и другое не имеет частей — атом не имеет частей, будучи пределом делимости бытия, точка, будучи результатом сечения линии, не обладающей толщиной. Но имеется между ними существенное отличие: точка это то, что не имеет величины и не существует самостоятельно, независимо от тела. Представление о точке обладает наглядностью лишь постольку, поскольку мы переносим понятие протяженности тела на точку и представляем, что точки отграничивают тело. Мы говорим о точках линии и представляем себе точки как составляющие линию. Или мы говорим о точке как результате сечения линии, но опять-таки не о самой по себе, а в зависимости от линий. В отличие от точки атом существует самостоятельно, независимо от другого, и имеет собственную реальную величину. Это принципиальное положение, более того — одно из самых принципиальных для философии Демокрита. Допустить отсутствие величины у атома, т. е. приравнять его к точке, значит допустить отсутствие протяженности у бытия в целом или признать протяженность бытия следствием протяженности пустоты, а не атомов, т. е. опять-таки лишить бытие протяженности.

Атом следует назвать не точкой, а единицей бытия. Для убедительности этого положения можно сравнить между собою понятия точек, отграничивающих тело, и точек, составляющих тело. Точки, отграничивающие тело, отсекают тело от окружающего. Эти точки не имеют величины и не существуют самостоятельно. Точки, составляющие тело, явным образом иные: это единицы тела, его частицы и как таковые должны быть телесны. Само понятие их содержательно и должно быть наполнено. Невозможно рассматривать их как результат сечения внутри тела — из непротяженных точек не составишь никакой величины. Тем самым это уже не математические точки, а телесные единицы, имеющие величину. Следовательно, понятие точки и понятие единицы — не одно и то же. Атом не точка, а единица бытия, его минимальная частица.

Но в таком случае вновь возникает все тот же вопрос: если

атом — телесная частица бытия, почему он неделим? Признание атома имеющим величину, но неделимым, явное логическое противоречие. Несомненно Демокрит осознавал это. Но он допустил его как противоречие, свойственное самой природе, как противоречие, без которого невозможно объяснить природу такой, «какова она в действительности есть». Следовательно, и в этом случае можно констатировать не стихийный материализм, но материализм, осознанный самим автором системы.

К каждому атому как единице бытия можно теперь отнести все те характеристики, которые были найдены относительно бытия в целом. Атом есть абсолютно полное, плотное, непроницаемое и твердое. В нем нет пустоты, и поэтому у него отсутствуют какие-либо части. Он не возникает и не исчезает, не меняется ни в каком отношении (Дем. 46), поэтому не может переходить в другие атомы. Как свидетельствует Аристотель, «Демокрит говорит, что из первых [начал] ничто не возникает одно из другого. .» (Дем. 52); «Ибо невозможно,—говорит Демокрит,—чтобы из двух стало одно, из одного два. Он [Демокрит. — В. К.] делает сущностями величины неделимые» (Дем. 53).

Атомы, беспрестанно движущиеся в пустоте и существующие сами по себе необходимым образом, составляют основание всего бытия. На основе этого единого принципа, последовательно применяя его к рассмотрению физического устройства мира и процесса познания, отыскивая естественные причины как природных явлений, так и общественных, Демокрит создает систематическое учение, основной смысл которого — сознательное отрицание чего бы то ни было сверхъестественного. Философия, убежден он, должна объяснить не только телесную природу человека, но и освободить его от вредных страстей и терзающих его страхов. Он говорит: «Иные, не зная ничего об уничтожении смертной природы, но чувствуя за собой в жизни дурные дела, проводят всю свою жизнь в смущении и страхе, помышляя постоянно о загробной жизни, о которой говорят лживые мифы» (Стобей, IV, 52, 40).

Таким образом, анализ текстов древних авторов свидетельствует, что учение Демокрита нельзя рассматривать ни как материалистическую тенденцию и только возможность материализма, ни как наивный стихийный материализм и натурализм. Все стихийно-диалектические положения предшествующей мысли оформились в учении Демокрита в стройную систему философского материализма. И хотя сам Демокрит не оперировал категориями «материя», «объект», «субъект», «гносеологическое отношение» и т. п. и не осознавал в полной мере роль их соотношения (т. е. соотношения бытие — мышление), он фактически выделил природу как объект философского исследования и противопоставил вполне сознательно закономерности и особенности ее развития закономерностям логического мышления.

Если зарождение противоположности философских направлений в виде двух диаметрально отличных методов рассмотрения бытия можно обнаружить еще в учениях Эмпедокла и Анаксагора, с одной стороны, Зенона и Мелисса — с другой, то противоположность самих решений, бесспорно, оформляется лишь в системах Демокрита и Платона. Для того и другого, в отличие от предшественников, характерны осознанный метод подхода к исследованию бытия и осознанное построение системы в соответствии с этим методом: у Демокрита это учение «соответственно природе, какова она в действительности есть», у Платона, если сохранить данный стиль, «соответственно познанию, каково оно по своей природе есть». Поэтому, хотя и тот и другой принимают в качестве основного теоретического принципа множество единых сущих (как единственно возможное решение проблемы о многообразии и своеобразии бытия), природа единства этих сущих противоположна. Если Демокрит признает первопричинами бытия множество атомов, природа которых едина в своей однородной телесности, и причину своеобразия видит в различии форм атомов, то Платон принимает в качестве таких причин множество идей (= понятий), природа которых едина в своем отличии от материального; причину же своеобразия он относит к различию самих идей. Следовательно, один, создавая учение в соответствии с природой, приходит к материалистическому решению; другой, рассматривая бытие в соответствии с абсолютизированными особенностями познания, — к идеалистическому.

Вместе с тем и сам общий для того и другого учения принцип — множество единых сущих — тоже оказывается не совсем общим. Для Демокрита, заинтересованного в объяснении существующих природных явлений, главное в нем — множественность и своеобразие; для Платона, чей исходный постулат: общее определяет частное, наоборот, — единство идей между собой, всеобщее в них. Одна из объясняющих это причин — различие социальной установки каждого мыслителя. Можно видеть некоторые параллели (но не больше) между учением Демокрита о множестве первоначал, независимых друг от друга и от

чего бы то ни было, и его представлением о месте гражданина в государственной жизни. Он предпочитал демократический строй не только как средство сохранения общественного порядка в целом, но и как лучший для интересов свободной человеческой личности («В общей рыбе нет костей»); поэтому он считал, что лучше даже бедность при демократии, чем богатство при царях. Иначе с Платоном, чьи социальные симпатии, явно аристократического характера, обращены в прошлое, к тому времени, когда интересы целого (рода) доминировали над всеми частными интересами и поглощали их. Платон не признает за отдельным человеком права ни на один самостоятельный поступок, который не был бы продиктован интересами целого государства. В его социальной утопии человек до такой степени обусловлен в своих действиях и не имеет личных интересов, что к нему неприменимо понятие личности. Нетрудно видеть, что подобный взгляд созвучен платоновской философии, где только всеобщее обладает истинным бытием, а всякая единичная вещь реальна лишь по «причастности» ко всеобщему.

Другой причиной является гносеологическая установка Платона (тот подход к проблемам философии, который предопределяет характер его исследования и окончательный вывод). Платон убежден, что знание предшествует любой деятельности. Прежде чем человек приступает к конкретному действию, он уже имеет знание о нем, и раньше, чем он имеет это конкретное, профессиональное знание, он обладает знанием вообще. Сапожник, например, ставит перед собой цель изготовить такую-то обувь, т. е. знает об этой конкретной обуви раньше, чем ее изготовит, и знает прежде, чем начнет ее изготовлять, как он будет ее изготовлять. Но еще до того, как он приобрел знание сапожного дела, он уже имел знание вообще — общее представление и о профессии сапожника и о других профессиях и поэтому мог выбрать себе это занятие. И до этого, еще раньше, он имел какое-то другое общее знание. И таким же образом имеет общее знание каждый человек.

Это знание, думает Платон, относится к общему во всех вещах и поэтому применимо ко всему. По своей природе оно есть понимание общего смысла. Поэтому представление об отдельных вещах не есть еще знание. Нельзя уловить общее с помощью слуха, зрения или какой-либо другой чувственной способности. Можно слышать речь чужеземцев, улавливать производимые ими звуки или видеть их письмо и различать очертания и цвет написанных букв, но не понимать смысла ни речи, ни письма (Тезтет, 163в). Улавливает смысл и «схватывает» общее (сущность) лишь мышление. Значит, знание заключается не в чувственных впечатлениях, а в умозаклчениях о них. А умозаклчения — они представляют собой связь понятий, завершаемую определениями, — характерны для логического знания. Следовательно, знанием может быть только логическое знание.

Но логическое знание (если продолжить тот же порядок рассуждения) может быть истинным, когда оно непротиворечиво. Отсюда вытекает, что понятием «знание» обозначается непротиворечивое и истинное, причем истинное в абсолютной форме. Понятие знания не может быть относительным (в чем-то знанием, а в чем-то нет) или незавершенным (быть знанием, а потом перестать быть им и замениться иным). Понятие знания по своей природе есть непротиворечивое, неизменное, раз и навсегда данное, окончательное, т. е., по убеждению Платона, содержание его имеет абсолютную форму.

Обратим внимание на этот вывод. Именно на его основе Платон строит логическое здание своей системы. Первое логическое звено здесь — отрицание возможности истинного знания о чувственном мире. Поскольку знание и объект знания взаимосвязаны, то таким объектом не может быть то, что уничтожало бы само знание (знакомый уже элейский мотив). А чувственный мир изменчив (его лучше всего выражает формула: все течет и ничто не остается неизменным), противоречив (ибо вещи, его составляющие, постоянно возникая и исчезая, представляют собой не только бытие, но уже и небытие). Познавая такой мир, т. е. определяя его в понятиях (а ведь это только и есть знание), мы неизбежно впадаем в противоречия. Сами понятия для определения такого мира оказываются невозможными. Невозможно понятие «небытие» — допустить, что оно существует, это все равно, что допустить: существует несуществующее, т. е. сделать саму мысль не мыслимой. Невозможно понятие «изменение»: если природу каждого понятия составляет неизменность, то, введя такое понятие, мы должны признать правомерным утверждение — изменение есть неизменность, что опять-таки немыслимо. Но тогда невозможны и понятия «возникновение» и «уничтожение» (по этому же принципу следовало бы мыслить возникающее невозникающим, исчезающее неисчезающим), «бесконечность» и «часть» или такие, как *«разложимое»*, *«несовершенное»*, *«отрицаемое»* и т. п., без чего нельзя дать определения чувственному миру.

Поскольку сам мир изменчив, он вообще не может дать, по убеждению Платона, устойчивой основы, необходимой для познания. Изменчивы и недостоверны свидетельствующие о нем чувственные восприятия. Люди судят различно об одном и том же в одно и то же время. И тот же самый человек в зависимости от своего состояния (здоров он или болен, устал он или полон сил, сонный или бодрствующий, образованный или невежественный) и условий восприятия имеет об одном и том же различные впечатления. Чувства не дают объективной картины бытия. Не дает ее и опирающийся на них разум. Поэтому все данное в опыте, связанное с чувственным материалом, не может быть объектом знания; оно — объект мнения.

Здесь вполне уже отчетливо проявляется свойственное Пла-

тону рассмотрение бытия согласно особенностям логического мышления и, как следствие его — абсолютизация различий между понятием бытия и самим бытием, а в результате уже начинается противопоставление природы мышления и природы реального бытия. Платон явно абсолютизирует всеобщий характер знания, его устойчивость и непротиворечивость по сравнению с эмпирическим, чувственно данным бытием и эти абсолютизированные критерии переносит на само бытие. При дальнейшем логическом формировании системы это становится еще более очевидным.

Если знание и его объект должны быть едины, а в этом Платон, как и элейцы, совершенно уверен (и опять здесь несомненная абсолютизация их единства; но ведь имеется и различие), то объектом знания может быть только такое же неизменное, непротиворечивое, истинное, как оно само. Но возможен ли такой объект знания? Опираясь на пример математического знания, объектом которого являются понятия, лишенные чувственной примеси, и на учение Сократа о едином понятии нравственного, Платон полагает, что такой объект возможен и что им являются самые общие понятия нашего мышления — *идеи*. Они по своей природе совершенно отличны от чувственного опыта (Платон опять абсолютизирует природу понятия, на этот раз в виде признаков идеи). В отличие от чувственной природы они заключают в себе положительные качества, более того, они идеальны. Они обладают совершенством в абсолютном смысле, в то время как в природе нет совершенных свойств. Идея красоты — это абсолютная, истинная красота, а прекрасный цветок, ребенок, картина или любое другое явление никогда не обладают беспредельным совершенством. Идеям свойственна абсолютная всеобщность, ибо они всегда представляют собой, в отличие от человеческого знания, ограниченного и постоянно пополняющегося, окончательное, завершенное знание. Они, полагает Платон, по своей природе абсолютно неизменны и, следовательно, вечны. Это тем более так, что, поскольку знание возможно лишь о существующем, а истина существует, они существуют как истинно сущее. Или иначе: они существуют сами по себе («в себе») и в своем существовании ни от чего не зависимы (ни от каких явлений).

Но идея не только сущее в себе (т. е., по Платону, принцип существования), но и принцип познания — это ведь ее исходное основание. Познавать — значит выявлять смысл в познаваемом, а это происходит лишь при отыскании единства в многообразии, при обнаружении единых законов. Высшим же единством обладает сама идея. Будучи единой, относящейся к многому, она дает возможность познать это множество и представить затем все в единстве. Каждая идея есть такое единство. Высшей же из всех идей, конечным и беспредельным единством, является идея блага.

Таким образом, Платон, казалось бы, вполне логично приходит к выводу об идее как основе знания и познаваемого бытия и на этом создает грандиозную систему. Однако если идее присущи оба принципа: и принцип познания и принцип существования (а в платоновской концепции они абсолютно нераздельны), то сама идея оказывается внутренне противоречивой, и вся система, столь тщательно обоснованная логически, оказывается абсолютно нелогичной. В самом деле, если рассматривать идею как принцип существования знания, как сущее в себе или единое в себе, ни от чего не зависящее, то не будет ее отношения к другим, перехода ко множеству, не будет вообще возможности познания (нельзя будет, кстати, вывести и обосновать идею блага как высшую из идей). Если же подойти к ней как к принципу познания, как единому, относящемуся к множому, то познание будет объяснимо, но не будет его существования: ведь невозможно существование **отношения** самого по себе, без соотносящегося, независимого от того, что соотносится. Следовательно, невозможна идея отношения, а если бы она и существовала, то, будучи зависимой, она не была бы идеей. И вообще, если идея есть единое, относящееся к множому, то что является в этом соотношении определяющим, первичным (ведь здесь надо поставить этот вопрос): единое или многое? Если единое, то не будет отношения ко множеству (откуда бы оно появилось)? А если множество, то идея будет зависимой, поскольку будет раньше то, что соотносится. Или она будет относиться сама к себе и будет раньше самой себя? Можно сказать, что начатое раньше противопоставление знания и природного бытия (абсолютизация различий между понятием бытия и самим бытием) закрепляется теперь в содержании идеи, хотя, по мысли Платона, оно должно быть в ней снято. Все остальные особенности системы, затруднения и противоречия вытекают отсюда.

Одним из труднейших вопросов оказывается для Платона проблема источника знания и его субстрата. Идеи безусловно свойственны мышлению. Но какова природа мышления и откуда в нем эти идеи? Ясно, что Платон отвергает чувственное происхождение идей, поскольку чувственный опыт, недостоверный и относительный, не может выработать идеи, по своей природе абсолютные. Тогда должно быть другое решение. И Платон предлагает единственно возможное в его концепции решение: *идеи присущи мышлению самому по себе*. Но это означает, что природу мышления нельзя объяснить доказательным образом: ведь доказывать, что такое мышление может только само неизвестное по своей природе мышление. Платон вынужден признать бессилие мышления (или, фактически, приписать ему такое бессилие) и ограничиться утверждением: мышление — это такое состояние души, когда она сама по себе непосредственно занимается рассмотрением сущего; мышление — это «разговор,

который ведет душа сама с собой о предмете своего исследования» (Теэтет, 189 e).

Но сам Платон не мог, естественно, остановиться на таком выводе: следовало все-таки решить вопрос о природе познания. Если мышление происходит посредством идей, которые имеют абсолютную и неизменную природу, если такие идеи прирождены ему, то и само мышление должно обладать вечной и абсолютной природой (т. е. не иметь примеси чувственного). Если знание абсолютно и неизменно, то таким же должно быть то, что обладает этим знанием, его носитель. Таким вечным носителем, субстратом знания Платон считает бессмертную душу — вывод, вне всякого сомнения, идеалистический.

Без учения о бессмертной душе Платон не смог бы решить ни эту, ни многие другие проблемы, не смог бы вообще свести концы с концами. Но поскольку учение о бессмертии души не могло быть доказано логическим путем, да и никаким другим, то и вытекающие отсюда решения тоже оказались необоснованными. Такова теория познания Платона как теория припоминания, такова теория любви как побудительная причина к познанию, такова и теория о соотношении души и тела, определяющая характер этического учения (и в какой-то степени политического), но в первую очередь — теория двух миров: в ней противоречивость концепции и ее недоказанность особенно очевидны.

Платон возвращается к парменидовскому противопоставлению мира согласно истине и мира согласно мнению. Начатое еще там логическое отделение общего от отдельного, единого от многого, познания от чувственного мира закрепляется Платоном в форме их раздельного существования. В его системе присутствуют два мира. Миром мнения является мир вещей, сущность которого определяется не только бытием идей, но и небытием (оно у него тождественно материи) — противоречивое состояние предела и беспредельного, пребывающего и преходящего, единого и многого. Сущностью этого мира является существование, но зависимое от другого мира, его отражение. Другой мир, истинный, есть царство мышления, «умное место», вечно себе равное и неподвижное, царство идеальных сущностей — моделей для мира вещей. Это царство идей мыслимо, но не видимо, первое же видимо, но не мыслимо.

Который из этих миров является определяющим, а который определяемым? Платон склонен оставить вопрос открытым (в некоторых частях, в учении о человеке, он явно дуалистичен), но не может. Само понятие идеи как основное и определяющее в его системе толкает его к выводу о ее примате: идеи обладают независимым существованием, вещи — зависимым, бытие идей истинно, бытие вещей мнимо, к миру идей принадлежит бессмертная душа человека, к миру вещей его бренное тело — темница для души. Эта же неизбежная логика приводит его к

пессимизму идеализму, к признанию творения чувственного мира богом («Тимей»).

Платоновскую философию, таким образом, нельзя свести к решению проблем единого и многого, общего и отдельного или даже сущности и явления. Платон доказывает всеобщность и единство знания как противоположного существованию множества отдельных явлений. Проблема двух миров, к которой он вследствие этого неизбежно приходит, это в конце концов проблема о соотношении мысли и бытия. Решить ее рациональным путем на основе принятой им позиции (соответственно природе познания, т. е. истинности знания, или лучше сказать — мысли, и неистинности материального мира) Платон, конечно, не может. Тем не менее его философская позиция ясна, и как бы самому ему ни хотелось избежать определенного решения, в силу его явной нелогичности, противоречивости и недоказанности, она достаточно определена, а именно — идеалистична.

Следовательно, можно констатировать возникновение идеализма, так же как и материализма. Правомерность этого вывода не нарушается тем, что Демокрит не называет себя материалистом, а Платон не считает себя идеалистом: оценки философской позиции мыслителей никогда не определяются их собственными признаниями; по крайней мере не они оказываются здесь решающими.

Завершая работу и подводя общий итог, можно сделать вывод: имеется диалектика философского познания, развитие, которой приводит к зарождению гносеологической проблематики, к основному гносеологическому отношению. Становление ее имеет свою логику. Следовательно, к философскому процессу также применимо известное ленинское положение о единстве диалектики, логики и гносеологии.<sup>70</sup>

---

<sup>1</sup> Достаточно сослаться на работы, специально посвященные этой проблеме: «Самым важным этапом в развитии античной философии является зарождение ее на лоне мифологии и последующая борьба с нею на путях развития рационального мировоззрения. Очень важно отдавать себе отчет в постепенном переходе мифа на путь логического и, в частности, натурфилософского мышления» (Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963, с. 565).

«Если осознание и использование тождества мысли и бытия в мировоззренческой форме есть европейская специфика, основа предмета философии, то тем самым получает определенность и проблема генезиса философии, ее „начала” Если же произвольный, с „нулевой отметки” генезис философии отвергается как слишком маловероятная схема, мы волей-неволей должны будем рассматривать возникновение философии как совершаемый под давлением социальных причин переход от одной мировоззренческой формы, а именно от олимпийско-мифологической, к другой — логической картине мира.» (Петров М. К. Предмет и цели изучения истории философии. — «Вопросы философии», 1969, № 2, с. 128).

«Философия отделяется от мифологии по мере формирования понятий, без которых не был бы возможен принцип рационального обоснования, осмысления природного и человеческого мира Мифологические образы-представления многозначны, расплывчаты, неопределенны. Философия стремилась трансформировать эти образы в понятия, но долго еще не была способна изжить такую расплывчатую многозначность, хотя и значительно уменьшала ее. В этой органической особенности философского мышления — одно из важнейших проявлений только что упомянутого процесса *рационализации*, посредством которого философия отделяется от мифологии» (История античной диалектики. М., 1972, с. 25—26).

«Процесс возникновения философии в общей форме нам представляется как разрешение противоречия между мифологическим мировоззрением и новым мышлением. В период своего формирования философия по-своему отвечает на вопросы, поставленные мифологическим мировоззрением, решает основной вопрос мифологии — вопрос о взаимоотношении реального и мнимого миров. Это отрицание мифологического мировоззрения было диалектическим, а потому включало в себя и момент преемственности... Она (философия. — В. К.) развила те предфилософские моменты, которые уже назревали в мифологии.. заимствовала от мифологии некоторые диалектические догадки и вобрала в себя все то рациональное знание, которое дотеле загонялось в тесные рамки мифологического мировоззрения (Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия. М., 1970, с. 198—199).

«. Нельзя полагать, что философия возникла вдруг, наподобие Афины, появившейся на свет из головы Зевса, равно как нет оснований полагать, что философия явилась лишь осознанием образов религиозно-мифологической веры, переосмыслением мифов о происхождении богов, золотом веке или о загробном мире. Хотя в дофилософском сознании фантастические мифологические образы и рациональное мышление тесно переплетались, тем не менее по своей природе они различны, и потому возникновение философии из мифа и религии означало не рационализирование (хотя отчасти и это имело место) фантастических религиозно-мифологических представлений, а отделение и раз-

можсвание от них, преодоление и критику их, зарождение нового типа мышления и новой ориентации в мире... Переход от религиозно-мифологических представлений о мире к философскому его пониманию, или, что то же, переход от мифа к логосу, означал замену произвольного (фантастического, вымышленного) „рассказа” обоснованной аргументацией, разумно-логическими соображениями, то есть тем, что греками было обозначено термином „логос” (в отличие от термина „мифос”). (Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972, с. 105—107).

«. Возникновением философии является возникновение основного вопроса философии. Вопрос о том, из чего возникла философия, решается при дифференцированном анализе всех элементов в предыстории философии. такие факторы последней как „мифология” и „положительные знания” очень отдалены по времени от момента возникновения философии» (Ляховецкий Л. А. О возникновении философии как специфической формы общественного сознания. — «Философские науки», 1967, № 4, с. 73 и 81).

<sup>2</sup> См. краткий обзор этих концепций в исследованиях А. Н. Чанышева и Ф. Х. Кессиди (Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия, с. 184—192; Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу, с. 103—108).

<sup>3</sup> Такой вывод делают, в частности, авторы «Истории античной диалектики». В. В. Соколов пишет: «Естественно, что процесс рационализации мировоззрения, приведший к появлению философии, в которой понятийные элементы постепенно брали верх над образами и представлениями, опирался и на те научные знания, которые Фалес, а затем и многие другие древнегреческие философы, ученые и мудрецы черпали у древних египтян, вавилонян и других народов Ближнего Востока» (История античной диалектики, с. 26).

<sup>4</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 205.

<sup>5</sup> «В теоретическо-познавательном плане возникновение греческой философии является процессом перехода от мифологического отождествления (образа и вещи, человека и природы, субъективного и объективного) к установлению различия между образом вещи и самой вещью, между идеальным и материальным, субъективным и объективным. Этот переход совершили первые греческие натурфилософы. Сделав предметом своих наблюдений явления природы, они совершили скачок от мифа к логосу, от чувственного образа — к отвлеченному понятию, от религиозно-мифологической веры — к философскому разуму. Вместе с тем они стали на путь научного познания явлений природы» (Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу, с. 113). «Общественно-историческая практика людей в совокупности с внутренне связанной с ней системой общественных отношений определяет образ мышления людей, их жизненный опыт и мироощущение, их цели и помыслы. Нерасчлененности первобытного коллектива, т. е. недифференцированности, „слитности” первобытного индивидуума и родовой общины соответствует нерасчлененность первобытного сознания, господство мифологического восприятия мира» (см. там же, с. 114).

<sup>6</sup> «Философия возникает не как антитеза философского материализма дофилософскому идеализму, а как антитеза натурализма супранатурализму» (Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия, с. 213).

<sup>7</sup> Мифологическое же сознание — это особое, своеобразное восприятие человеком окружающего мира, видение его сквозь призму человеческих отношений. Главным средством познания выступает в нем не деятельность интеллекта, а чувственное созерцание и воображение. Человек не выходит за пределы свой чувственной природы, когда наделяет окружающую действительность своими собственными чертами, привносит в природу свои чувства и переживания, стремления и страсти. В этом смысле окружающая природа не отличается от природы человека, она такая же живая и одушевленная. Естественно, что и процесс обобщения природных явлений происходит здесь тоже в форме чувственных представлений. Мифическое воображение олицетворяет природные и общественные явления в виде конкретных чувственных образов богов, духов, демонов, душ. Созданные человеческим воображением, но не осознаваемые самим человеком как собственное создание, они выступают по

отношению к нему в качестве независимых, объективно данных. В условиях такого объективирующего сознания идеальное сливается с вещественным в едином представлении, сверхъестественное оказывается тождественным естественному. «В мифе все идеальное вполне тождественно с материальным и вещественным, а все вещественное ведет себя так, как будто бы оно было идеальным. В этом смысле в мифе обыкновенный чувственный образ совпадает с общей идеей самым вещественным образом» (Лосев А. Ф. Мифология. — В кн.: Философская энциклопедия, т. 3. М., 1964, с. 458). Мысль еще не выделяется сознанием из мира и не противопоставляется ему. Следовательно, философское сознание как мышление отвлеченными понятиями, категориями здесь еще невозможно.

Сказанное, разумеется, не означает, что при мифологическом уровне сознания отсутствуют трезвое познание и здравый смысл. Речь идет лишь о единой картине мира, о чувственно-созерцательном подходе к сущности мира, а не о повседневной практике, не об отсутствии знаний вообще. Уже первобытные люди, не создавая того, обладали множеством астрономического, математического, медицинского знания, хотя, естественно, еще сырого и эмпирического. За тысячелетия до возникновения философии люди с «мифологическим сознанием» пересекали на судах бурный Атлантический океан, вели торговлю с отдаленными странами, строили дворцы и храмы. Конечно, для этого было недостаточно чувственного созерцания, а требовались и размышление и рациональный подход. Примеры обобщенного и отвлеченного мышления можно найти в дошедших до нас памятниках очень древней культуры. Если, например, декоративные элементы, симметрично повторяющиеся в украшениях древних храмов, просто наглядный, хотя и обобщенный образ формы деревьев, листьев, цветов, птиц, змей и т. п., то математические вычисления при сооружении пирамид предполагают не конкретные числа (т. е. наглядные образы для счета: например, для двойки — два глаза, два уха, две руки, две ноги, или полярные противоположности: горячее — холодное, сухое — влажное, большое — малое, верх — низ, мужское — женское и т. п.; для пятерки — ладонь или ступня с пятью пальцами и т. д.), а числа, независимые от объекта счёта (уже отвлеченные от их конкретных прообразов) и систему счета на единой числовой основе. О процессе отвлечения и обобщения можно судить и по древнеегипетской письменности, возникшей еще до века пирамид, где на смену пиктограммам — рисункам конкретных вещей — пришли более условные пиктограммы для обозначения вначале целого класса явлений, а затем и для обозначения разговорных слов и частей слов, а позже появились и алфавитные знаки-символы для передачи фонетического значения собственных имен и географических названий.

8 Именно так ставит проблему М. К. Петров: «Если под философским материализмом или идеализмом понимать гносеологически осмысленную форму сознательного выбора исходных позиций, то возникает альтернатива: либо Аристотель, либо Гоббс. В строгом смысле слова философский материализм возможен только там, где выработано уже понятие объекта, независимого ни от человека, ни от человечества, ни от какой-либо другой разумной силы царства слепых и автоматически действующих законов. Пока не было понятия объекта, пока не были разделены в обособленные сферы материально-объективное и идеальное, говорить о философском материализме или идеализме можно было, видимо, лишь весьма условно, как о „тенденциях“, „линиях“, „возможностях“ Где нет гносеологического отношения, осознания этого отношения, там не может быть и производных от него позиций — гносеологическую проблематику попросту некуда ставить.» (Петров М. К. Указ. соч., с. 129—130).

9 Ссылки на свидетельства древних авторов даются в самом тексте в общепринятой нумерации.

10 Ссылки на «Метафизику» Аристотеля во введении даются в переводе А. В. Кубицкого без указания названия с обозначением лишь книги и главы «Метафизики» (Аристотель. Метафизика. М.—Л., 1934). Дальше в тексте приводится также и ее сокращенное название. Другие переводы оговариваются в примечаниях.

<sup>11</sup> В основу нашей работы положены фрагменты и свидетельства греческих авторов в собрании Г. Дильса (in: Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 1. 5-e Auflage, hrsg. von Walter Kranz, Berlin, 1934; Bd. 2, Berlin, 1935). При этом использован перевод А. О. Маковельского (Маковельский А. О. Досократики. Сокр. перев. с нем. А. О. Маковельского, ч. 1. Казань, 1914; ч. 2. Казань, 1915; ч. 3, Казань, 1918). Все другие переводы оговариваются в примечаниях.

<sup>12</sup> Речь идет об определении признаков мудрости, установленных Аристотелем раньше (см. Метаф., I, 2).

<sup>13</sup> См.: Гегель. Соч., т. IX. М., 1932, с. 312.

<sup>14</sup> См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 330.

<sup>15</sup> Цит. по кн.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 331.

<sup>16</sup> Там же, с. 327.

<sup>17</sup> Более подробное изложение и разбор учений милетских философов, как и всех последующих, см.: Комарова В. Я. К текстологическому анализу античной философии, вып. 1. Первые философские школы в Древней Греции. Л., 1969; ее же. К текстологическому анализу античной философии, вып. 2. Младшие натурфилософы — младшие элеаты. Л., 1974.

<sup>18</sup> Согласно Аристотелю, обобщившему мнения предшественников, бытие не может быть понято из многих начал и причин, так как требовалось бы эти многие начала опять свести к немногим. Если число начал и причин бесконечно, то познание невозможно. Невозможно бесконечно выводить одно из другого. Нельзя мыслить беспредельное, которое невозможно исчерпать познанием в ограниченный срок (Метаф., II, 2).

<sup>19</sup> Аристотель. О душе, I, 2, 405а.

<sup>20</sup> Полнее и точнее передает смысл подобного первоначала термин более позднего происхождения *архе* (ἀρχή — начало, власть), термин, введенный Аристотелем при рассмотрении первых философских учений. У милетских мыслителей это не начало бытия (ибо у бытия нет вообще начала), а начало возникновения отдельных вещей. Но не только. Это начало и существования вещей, «владеющей» над ними, «начальствующей», определяющей их и сохраняющей ее. Употребляемый же в более ранних свидетельствах термин *στοιχεῖον* менее удачен, особенно в свете его последующей эволюции. Его первое значение, использованное в философском мышлении, — *стихия*, имеет слишком конкретный смысл. Понятие *основы* не исчерпывает его содержания, ибо это еще и *начало*; так же как не исчерпывает его понятие начала, поскольку оно означает одновременно и основу. Понятие основоположения, основной идеи, принципа — слишком отвлеченно для первой философской школы и не соответствует ее наглядным представлениям и еще во многом чувственному постижению мира. Основной философский смысл термина — элемент (именно так переводят его большей частью) означает понятие единицы, неделимой части, меры, единицы деления, неделимый звук, буква. Но в таком прямом смысле понятие элемента милетцам не свойственно. То, что стихии переходят друг в друга, не дает права считать их элементами. Вода у Фалеса — первооснова и первоначало одновременно, единое целое, а не часть. То, что она, переходит в другие состояния, допустим, в воздух, не делает воздух элементом, поскольку он, согласно принятой концепции, — состояние воды. Так как милетцы признают одно первоначало (и именно *одно* первоначало выражает выдвинутый ими принцип единства бытия), лучше не применять к их положениям термин «элемент», характерный для более позднего времени и для решения других проблем. Поэтому нельзя согласиться с утверждением: «Между всеми этими элементами [огнем, воздухом, водой и землей] нет никакого перерыва, поскольку каждый из них переходит в соседний путем сплошного и непрерывного изменения. Таким образом, у милетцев здесь было то, что можно назвать *элементным континуумом*... Становление, о котором учат милетцы, есть становление элементов, т. е. таких типов материи, которые признаны за основные... Они большей частью имеют в виду непрерывное становление элементов, или элементарно становящийся континуум» (Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика), с. 340, 342, 343—344). Такое утверждение — следствие преувеличенного внимания к идее становления.

<sup>21</sup> За исключением двух слов сохранен перевод фрагмента А. О. Мако-вельским. Во-первых, оставлен в тексте наряду с переведенным словом «бес-предельное» сам термин «апейрон». Термин «апейрон», который звучит на рус-ском языке как существительное (и уже утвердился в историко-философской литературе), лучше передает понятие первоосновы, которую как раз и подчер-кивает Анаксимандр, чем термин «беспредельное». Последний воспринимается (или может быть воспринят) как определение и звучит как характеристика первоосновы, а не она сама. Во-вторых, слово *στοιχεῖον* переведено здесь как *основа* (не *элемент*), ибо речь идет об общности состава и подчеркивается бес-предельность неизменного целого, а не что-либо отдельное (см. Примеча-ние 20).

<sup>22</sup> Интересно трактует вопрос о беспредельности апейрона в качествен-ном отношении как вещественном состоянии при неопределенности качествен-ного выражения Э. Н. Михайлова (см.: Михайлова Э. Н. и Чанышев А. Н. Ионийская философия. М., 1966, с. 52—55).

<sup>23</sup> Собств. перевод.

<sup>24</sup> См. примечание 20.

<sup>25</sup> «В столь раннюю эпоху еще не различали понятия материи и творче-ской причины» (Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя класси-ка), с. 342).

<sup>26</sup> Об особенностях понимания беспредельного Анаксимандром см.: Кес-сиди Ф. Х. От мифа к логосу, с. 125.

<sup>27</sup> См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика), с. 341—344; Чанышев А. Н. Эгейская префилософия, с. 181—183.

<sup>28</sup> См.: Аристотель. Метаф. V, 1.

<sup>29</sup> Каждая изменчивая от природы вещь неизменно выражается числом один. И эта единичность постоянно сохраняется: если разделить предмет на части, то каждая часть тоже будет одна, если объединить, то соединенное опять-таки будет чем-то одним.

<sup>30</sup> Burnet John. Early greek philosophy, 3-ed. ed., London, 1920, p. VI.

<sup>31</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 503.

<sup>32</sup> См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. т. 29, с. 322.

<sup>33</sup> См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 132.

<sup>34</sup> Положение В. Гейзенберга о том, что современная наука подтверждает атомизм пифагорейским методом (см.: Гейзенберг В. Физика и фи-лософия. М., 1963, с. 49), можно принять лишь с непременным добавлением: числовые отношения существуют не сами по себе, а присущи так или иначе материальной субстанции; элементарные частицы — не просто математические формы, а их материальное выражение.

<sup>35</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 504.

<sup>36</sup> Термином акме (греч. *ἀκμή*) греки обозначали период наивысшего рас-цвета творческих и физических сил человека. Для мужчины это обычно соот-ветствовало возрасту от 30 до 40 лет.

<sup>37</sup> Фрагменты Гераклита цитируются в переводе М. А. Дынника (см.: Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокри-та и Эпикура. М., 1955) с сокращенной нумерацией.

<sup>38</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика), с. 357.

<sup>39</sup> См.: Ганнери П. Первые шаги древнегреческой науки. Спб., 1902, с. 26.

<sup>40</sup> Логос (греч. *λόγος* — слово, речь). Среди множества других значений имеет также: изречение, приращение, предание, повеление, разумение, разум, разумное основание, объяснение. Эти оттенки находят отражение в понятии логоса, хотя и смутное.

<sup>41</sup> Нет необходимости доказывать, что вывод в такой форме в современ-ной терминологии является нашей собственной интерпретацией. У Гераклита имеется лишь подход, скорее интуитивный, чем осознанный, и в то же время очень существенный для последующего развития философской мысли.

<sup>42</sup> О трудности познания свидетельствуют и фрагменты 1, 2, 27, 35, 40, 45, 47, 51, 56—57, 72—74, 87, 104, 108.

43 Краткий обзор гипотез относительно строения поэмы Парменида имеется в кн.: Маковельский А. О. Досократики, ч. 2, с. 8—13 и VI—X.

44 Такая точка зрения выдвинута А. О. Маковельским (см.: Маковельский А. О. Досократики, ч. 2, с. 12).

45 In: Diels H. Parmenides Lehrgedicht. Berlin, 1897, S. 65.

46 Несколько подробнее содержание поэмы см.: Комарова В. Я. К текстологическому анализу античной философии, вып. 1.

47 Интересно сравнить методологические принципы Парменида и Гераклита. Если Парменид советует: исследуй одно за другим, то Гераклит предлагает, рассматривая явления, разделять каждое по природе и объяснять по существу (1).

48 Можно было бы добавить и некоторую их последующую расшифровку: оно всегда одно и то же (В8, 28), и к нему неприменим критерий большего и меньшего (В8, 45—47). Все перечисленные признаки, как видим, применимы и *поныне* бытия, но рассмотрены они Парменидом относительно *существования* бытия. Можно привести точку зрения М. Мандеса, оригинальную не только по смыслу, но и по отсутствию своего обоснования: «Мы имеем странный, быть может, единственный в своем роде случай. Один и тот же мыслитель строит две системы, друг друга исключаящие, из которых одна ложна, другая истина — единственный, быть может, случай, когда сильный мыслитель создает целую сложную и гармоническую, полную глубоких наблюдений и оригинальных мыслей, полную еще не утраченных значения открытий систему — и все это только для того, чтобы объявить ее ложной» (Мандес М. Элеаты. Спб., 1911, с. 109). Вряд ли можно было бы считать такого мыслителя сильным.

49 В космологии Парменида сохраняются весьма заметные следы теогонии. Но образы богов уже сведены к телам и силам природы (A20).

50 Согласно мнению А. О. Маковельского, с которым вполне можно согласиться, натурфилософские представления Парменида значительно развитее предшествующих учений: «Физика Парменида представляет собой значительный научный прогресс по сравнению с прежними учениями. Кроме упомянутого уже отделения деятельной силы от вещества, мы находим здесь увеличение числа небесных колец, изменение их порядка, лучшее представление о движениях небесных светил, признание земли шаром и ее внутренности огненной, отождествление утренней и вечерней звезды, учение о том, что луна светит, заимствованным светом и т. д.» (Маковельский А. О. Досократики, ч. 2, с. 18).

51 В этом свете нельзя согласиться с теми исследователями, которые видят в этом отчасти и неясность мысли самого Аристотеля. М. Стоукс, справедливо подчеркивая, что Аристотель говорит о двух смыслах единого и многого, одновременно замечает, что у Аристотеля при этом не было ясности при определении единого, которое соотносилось и с тождественным, и с подобным, и с равным; и то же относительно множества, которое рассматривалось соответственно как нетождественное, неподобное и неравное (in: Stokes M. One and Many in presocratic philosophy. Cambridge, 1972). Эта «неясность», если можно так сказать, есть отражение состояния всей философской мысли в Греции, а главное — объяснение этой «неясности» или, лучше сказать, попытка выявить многозначность аспектов рассмотрения в сложности поднятой проблемы, проблемы, связанной с диалектикой философского познания. Можно сказать, что в известной мере такая неясность была неизбежна.

52 Между прочим, истинное бытие, не говоря уже о прочих следствиях, не совсем то же самое, что бытие согласно истине. В первом понятии подчеркивается истинность существования, тогда как во втором выделены те стороны бытия, которые выступают в познании.

53 Отсюда можно сделать вывод о сходстве философских позиций Парменида и Ксенофана. У последнего умопостижимое оказалось однозначным субстанциональному существованию. У Парменида тоже в понятии единого бытия тождественны умопостижимое и телесное, но лишь в пределах «истинно сущего». Поэтому сходство на этом и кончается. Ксенофан рассматривал единое бытие как умопостижимое и вещественное в одном и том же смысле:

понятия умопостигаемого и непосредственно существующего (чувственно воспринимаемого) им не различаются. У Парменида понятие единого бытия отлично от чувственного мира и несовместимо с ним. И это отличие, как мы видим, даже абсолютизировано.

54 Содержание другого сочинения («Очищения») составляют религиозное учение о переселении душ и предписания соответствующих обрядов.

55 Перевод Э. Радлова (ЖМНП, 1889, апрель).

56 Строго говоря, Парменид не имел права выводить признаки истинного бытия на основании невозможности небытия как *немыслимого* и *невыразимого*, ибо уже сама аргументация означала признание его существующим в мышлении и речи.

57 Клепсидра — водяные часы, основу которых составляет полный сосуд с закрываемым отверстием наверху и открытым отверстием, одним или несколькими, внизу. Суть наблюдения: если клепсидра при закрытом верхнем отверстии опускается в воду основанием вниз, то вода в сосуд не заходит, если же верхнее отверстие остается при этом открытым, вода сразу же проникает в сосуд. Следовательно, сосуд, который казался пустым, на самом деле был наполнен. Тот же смысл имеют два наблюдения, относимые к одному Анаксагору. Если завязать тонкие кишки на концах, чтобы воспрепятствовать выходу того, что в них находится, то их видимая пустота оказывается иллюзорной: стоит только надавить на них, как ощущается ее сопротивление. И точно так же незаполненный мех для вина, который считают пустым, оказывает сопротивление сжатию, если его закрыть. Стало быть, и он был заполнен (воздухом). Отсюда следует вывод: незаполненного, пустого не существует.

58 Само физическое представление об элементах и гомеомериях как вещественных и имеющих величину соответствует этому.

59 Двойное скажу, ибо то единое возросло из многого.

Чтобы быть одним, то вновь рождалось многое из одного.

Итак, происхождение смертных двойко, двойка и гибель. (В17, 1—3).

60 В отношении последнего имеется как будто бы намек в одном из свидетельств Аэция: «По мнению Эмпедокла, до образования четырех элементов существовали очень маленькие частицы, своего рода равночастные элементы, предшествовавшие [четырем] элементам» (А43). «Эмпедокл и Ксенократ представляют элементы составленными из частиц еще меньших, которые суть как бы мельчайшие величины и как бы элементы элементов» (А43, пер. Э. Радлова). Если согласиться с этим свидетельством и предположить наличие у Эмпедокла идеи о первоначальном едином бытии, составленном из мельчайших одинаковых, лишенных своеобразия частиц, то единое бытие можно было бы объяснить, но зато потеряла бы свое основание идея о множестве различных по своей природе первоначал и рушилась бы вообще вся концепция Эмпедокла.

61 Существует термин, родственный понятию апории, — антиномия (греч. *ἀντινομία* — противоположение, противопоставление, от *ἀντι* — приставка со значением противоположности и *νόμος* — установление, закон) — противоречие внутри закона, установления; противопоставление исключающих друг друга, но одинаково убедительных положений. Антиномия состоит из тезиса, утверждающего какое-либо положение, и антитезиса, отрицающего его.

62 Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 231.

63 См. там же, с. 228.

64 См.: Маковельский А. О. Софисты, вып. 1. Баку, 1940, с. 17.

65 Маковельский А. О. Софисты, вып. 2. Баку, 1942, с. 22.

66 Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 99.

67 Маковельский А. О. Софисты, вып. 1, с. 12.

68 Секст Эмпирик. Против математиков. Спб., 1903, с. V.

69 Ссылки на фрагменты Левкиппа и Демокрита даются в тексте: указываются имя мыслителя в сокращенной форме (Левк. или Дем.) и номер, которым обозначен фрагмент в переводе А. О. Маковельского (Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946).

70 См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 301.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Введение</b>	3
1. Проблема	—
2. Философия в понимании древних греков	6
3. Диалектический смысл апорий древнегреческой философии	13
4. Проблема Парменида	25
<b>Глава первая. Единое во многом</b>	33
1. Единая, тождественная всем вещам материальная первооснова	—
2. Единая определенность формы	39
3. Умопостигаемое единое	43
4. Единая закономерность движения и изменения	45
<b>Глава вторая. Абсолютизация единого сущего и противопоставление его множому</b>	53
<b>Глава третья. Столкновение философских идей относительно природы единого и многого. Зарождение противоположности философских направлений</b>	70
1. Единое множество или множество единых?	—
2. Понятие единого бытия в мышлении. Невозможность множества	79
<b>Глава четвертая. Соизмеримы ли единое и сущее (бытие, мысль, слово)?</b>	102
<b>Глава пятая. Множество единых сущих. Учение «соответственно природе, какова она в действительности есть»</b>	109
<b>Заключение</b>	122
<b>Примечания</b>	129

---

**Вера Яковлевна Комарова**

### СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

*Логико-гносеологический аспект диалектики  
философского познания*

Редактор *А. И. Кузьмина*

Техн. редактор *Н. М. Орехова*

Корректоры *А. С. Качинская, И. П. Губерев*

М-24611. Сдано в набор 13 III 1975 г.

Подписано к печати 3 VI 1975 г.

Формат бумаги 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага тип. № 3.

Печ. л. 8,5. Уч.-изд. л. 9,41. Бум. л. 4,25.

Тираж 8000 экз. Зак. 147. Цена 67

Издательство ЛГУ им. А. А. Жданова.

199164. Ленинград, Университетская наб., 7/9.

Типография ЛГУ им. А. А. Жданова.

199164. Ленинград, Университетская наб., 7/9.