

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Межведомственный научно-учебный центр
комплексных проблем национальной политики

Д. В. Джохадзе, Н. И. Джохадзе

ИСТОРИЯ ДИАЛЕКТИКИ

ЭПОХА АНТИЧНОСТИ



URSS

МОСКВА

Утверждено к печати Ученым советом Межведомственного научно-учебного центра комплексных проблем национальной политики (МНУЦ РАН).

Джохадзе Давид Викторович, Джохадзе Наталья Игоревна

История диалектики: эпоха античности. — М.: КомКнига, 2005. — 328 с.

ISBN 5-484-00051-3

В книге на основе богатого историко-философского, историко-диалектического и историко-логического источниковедческого материала, в том числе по античному диалогу и риторике, исследуется диалектическая природа древнегреческой философии, в методически систематической форме прослеживается внутренняя логика возвратно-поступательного развития истории античной философской мысли. Каждая из рассматриваемых философских систем, отдельных школ и персоналий представлены в диалектической связи как с предшествующими, так и с последующими философскими учениями в их проблемном ключе. Общая концепция книги и ее аналитические материалы апробированы авторами в научно-практических программах отечественных и зарубежных академических исследовательских центров, вузовских лекциях и спецкурсах разных лет, а также в докладах и выступлениях на всероссийских и международных конгрессах, конференциях и коллоквиумах по истории философии и общественной мысли.

В книге анализируются ключевые диалектические проблемы истории античной философии, рассматриваемые в контексте формирования и развития основных теоретических направлений этой эпохи, что способствует усилению учебно-методического аспекта труда, направленного на активное освоение материала, внутренней логики поступательного развития античной философии.

Книга рассчитана на научных сотрудников и аспирантов академического профиля, студентов и преподавателей гуманитарных факультетов университетов, всех интересующихся историей античного теоретического наследия, являющегося ареной отрицательно-положительного диалога философов, философских систем и отдельных школ.

Научное издание

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *И. А. Гобозов*,
доктор философских наук, профессор *С. И. Гончарук*.

Текст опубликован в авторской редакции.

Издательство «КомКнига». 117312, г. Москва, пр-т 60-летия Октября, 9.

Подписано к печати 22.04.2005 г. Формат 60×90/16. Печ. л. 20,5. Зак. № 56.

Отпечатано в ООО «ЛЕНАНД». 117312, г. Москва, пр-т 60-летия Октября, д. 11А, стр. 11.

ISBN 5-484-00051-3

© Д. В. Джохадзе,
Н. И. Джохадзе, 2005
© КомКнига, 2005

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА



E-mail: URSS@URSS.ru
Каталог изданий в Интернете:
<http://URSS.ru>
Тел./факс: 7 (095) 135-42-16
URSS Тел./факс: 7 (095) 135-42-46

3215 ID 27721



9 785484 000517 >

Оглавление

Введение.....	5
Раздел I. Объективная диалектика периода формирования античного рабовладельческого общества	14
<i>Глава 1.</i> Первоначальная диалектика милетской школы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен).....	14
<i>Глава 2.</i> Развитие объективной диалектики у Гераклита	17
<i>Глава 3.</i> Пифагореизм. Диалектика числа	21
<i>Глава 4.</i> Диалектика в элеатской метафизике (Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс)	24
1. Ксенофан	24
2. Парменид.....	26
3. Негативная диалектика Зенона	30
4. Мелисс	33
Раздел II. Объективная диалектика периода расцвета античного рабовладельческого общества	37
<i>Глава 5.</i> Развитие объективной диалектики «младшими физиками» (Эмпедокл, Анаксагор).....	37
1. Эмпедокл	37
2. Анаксагор	42
<i>Глава 6.</i> Атомистика (Левкипп и Демокрит)	48
<i>Глава 7.</i> Развитие субъективной диалектики (Протагор и Горгий)	57
1. Протагор	57
2. Горгий	62
<i>Глава 8.</i> Развитие диалектики в объективном идеализме (Сократ; сократические школы — киренаики, киники, мегарики; Платон).....	65
1. Сократ	65
2. Киренаики (Аристипп, Феодор, Гегезий).....	70
3. Киники (Антисфен, Диоген Синопский)	72
4. Мегарики (Евклид, Евбулид, Стилпон, Диодор)	73
5. Платон.....	78

<i>Глава 9. Синтез объективной и субъективной диалектики (Аристотель)</i>	101
1. Развитие диалектики у Аристотеля	101
2. Логика Аристотеля и традиционная формальная логика	115
3. Элементы диалектики в теории суждения	119
4. Элементы диалектики в теории умозаключения	125
5. Элементы диалектики в теории доказательства	149
6. Категорология Аристотеля	165
<i>Раздел III. Диалектика периода упадка античного рабовладельческого общества</i>	183
<i>Глава 10. Стоицизм</i>	183
<i>Глава 11. Эпикуреизм</i>	191
<i>Глава 12. Скептицизм</i>	197
<i>Глава 13. Неоплатонизм (Плотин и Прокл)</i>	205
1. Плотин	205
2. Прокл	221
<i>Глава 14. Диалог и диалектика</i>	231
Заключение	247
<i>Приложение. Теоретико-познавательные проблемы докторской диссертации Карла Маркса «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура»</i>	254
Примечания	298

Введение

В последнее двадцатилетие интерес отечественных философов к диалектической проблематике заметно снизился. В этом, собственно, и заключается причина падения общетеоретического уровня философских исследований. Этому в определенной степени способствовало прекращение традиционных научных контактов наших ученых и обществоведов. В частности, развал СССР безусловно затруднил интеллектуальное взаимодействие представителей гуманитарных наук республик бывшего союза. Распались научно-творческие объединения. Напрочь исчезли разнопрофильные институты повышения квалификации, ушли в прошлое широко практиковавшиеся общесоюзные и межреспубликанские (межвузовские, межакадемические, межотраслевые и др.) научно-практические конференции, симпозиумы, коллоквиумы и т. п. мероприятия, на которых докладывались результаты научно-исследовательских достижений, устанавливались научные связи, вырабатывались индивидуальные и коллективные поисковые программы дальнейших исследований. Системы аспирантуры, ординатуры и докторантуры из-за экономических, финансовых затруднений и других самостоятельных преград стали в основном взаимно недоступными. Из-за центробежных течений в республиках СНГ, да и в России, вместо русского языка форсированно изучается английский, что объективно лишает народы бывшего СССР языковой почвы научного сотрудничества.

Кроме того, в результате повсеместного закрытия в России и СНГ кафедр марксизма и марксистско-ленинской философии, отмены в вузах преподавания этих дисциплин, прекращения плановой научно-исследовательской работы в академических институтах гуманитарного профиля и издательской деятельности в этой области, образовавшийся вакуум на книжном рынке зачастую заполнился литературой в основном религиозно-мистического и идеалистического содержания, эклектического и компилятивного характера; марксистская философская литература полностью вытеснена разного рода псевдонаучными «исследованиями», выполненными в большинстве случаев с позиций метафизического фидеизма и клерикализма. Четко выраженная тенденция теологизации общественной жизни и вытеснения марксистско-ленинского теоретического наследия теологией «без границ» проявляется и в преподавании гуманитарных наук как в общеобразовательных школах, так и в вузах России и СНГ. Часто, эта пестрая религиозная, философская, околофилософская и даже лжефилософская литература, как правило, страдает концептуальной рыхлостью и отсутствием признаков сколько-нибудь научно выверенной методологии, характеризуется в целом мировоззренческой размытостью, идеологическим нигилизмом и недостатком собственно философского содержания. Эти работы (по преимуществу — фактографическо-описательного плана) хотя иногда и информативны, но из-за полного отсутствия логико-диалектического видения проблем страдают очевидным дефицитом существенно философской информации.

Заметно отсутствие в наших странах адекватной постсоциалистическому обществу идеологии, место которой в постсоветское время заняло в основном религиозное мировоззрение. Все чаще и чаще мы слышим настойчивые призывы вернуться назад к Богу, к поклонению божественному «началу»; нередки случаи, когда научный рационализм замещается религиозно-метафизическим иррационализмом и мистицизмом. Если же мы обратимся к иным типам верований, стимулируемым религиозным сознанием, то попадаем в сферу еще более темного и невежественного царства, где господствуют оккультизм, астрология, магия, ремесло колдовства и гадания и т. п., все то, что в постсоветские времена получило чрезвычайно широкое распространение.

Все отмеченное отрицательно отражается на состоянии академической, вузовской и отраслевой науки, гуманитарной в особенности. Между тем, именно гуманитарная интеллигенция ответственна за выработку общих теоретико-познавательных, мировоззренческих, идеологических и этико-политических ориентиров практически-теоретической жизнедеятельности государства и нации, базовых парадигм для достижения национально-культурного самоопределения, единства гражданского самосознания многонационального и поликонфессионального государства.

История познавательной деятельности человечества есть сложный процесс, процесс длительный и непрерывный, и совершается он не иначе как путем диалектического взаимодействия человека с окружающей его объективной действительностью: природой, обществом и, наконец, с самим собой. В этой сложной системе теоретико-познавательного творчества человека, каждая отдельно взятая наука имеет свою, ей присущую имманентную логику исторического развития, которая выявляет внутреннюю закономерность движения познания и концептуальную последовательность изложения ее предмета. Причем, как правильно писал П. В. Копнин, «логика науки — это не отдельная наука, какая-то особая логическая система, а форма интеграции знания вокруг одного объекта, каким является наука»¹. Одним из проявлений этого весьма ценного направления теоретической мысли современности является то, что, например, представители эмпирических наук все настойчивее стали исследовать логику развития той или иной определенной отрасли знания. Успешно пробивает себе дорогу плодотворная идея, что каждая отдельно взятая наука имеет собственную логику развития, которая указывает на закономерности познания и концептуальную последовательность изложения предмета своего исследования.

Естественно ставится вопрос о том, что является основной целью логики науки? Цель логики науки — построить логическую систему познавательной деятельности человека в определенной области науки, максимально выявить прежде всего прогрессирующую поступательность и взаимосвязанность постановок проблем и их решения, сделать первые шаги в изучении того, как происходят научные открытия. Причем, ценность науки заключается не только в самих открытиях, что, конечно, очень важно, но ни в меньшей мере в логико-диалектических обоснованиях самих открытий, в приведении их в определенную логически последовательную систему. Из сказанного уже видно, что логика науки интересуется прежде всего внутренней закономерностью развития науки, логической основой науки. Сле-

довательно, «Всякая наука, на основе своих теоретических построений создает правила, регулирующие дальнейшее движение познания своего предмета. Где есть правила движения мысли, там есть логика»².

Здесь необходимо отметить, что один из крупнейших представителей диалектической философии Гегель, развивая диалектические идеи Аристотеля, конкретнее, чем другие до него философы, подошел к мысли о логике науки, характеризуя всякую науку как прикладную логику³. Суть положения Гегеля о прикладной логике, как нам кажется, прежде всего заключается в том, что каждая отдельно взятая наука необходимо содержит в себе имманентную логику развития, имеющую своей основой объективную логику мышления. Он в целом правильно схватил суть каждой науки как прикладной логики, состоящей в том, «чтобы облекать свой предмет в формы мысли и понятия»⁴. Гегелевское положение о науке как прикладной логике было воспринято В. И. Лениным с должным вниманием и развито при разработке им проблем диалектической логики, которая, кстати, в настоящее время, как известно, ошибочно, точнее, из-за ленивosti мысли, недооценивается не только политиками, претендующими возглавить культурное развитие нации, но, что прискорбно, даже многими философами. Между тем, в контексте нашего исследования истории диалектики, совершенно актуальным представляется положение Ленина о том, что «логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития “всех материальных, природных и духовных вещей”, т. е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т. е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира». Поскольку согласно, как мы позже увидим, еще Аристотеля, а потом Гегеля и, в след за ним Ленину, логика есть учение о законах развития всех материальных, природных и духовных явлений, постольку логика может должна служить человеку в качестве прикладной науки в любой области его мыслительной деятельности, в том числе и философской.

В исследовании собственной логики развития нуждаются все науки, в особенности же историко-философская наука, о которой мы как раз и будем говорить в дальнейшем. Между тем отсутствие более или менее строго доказанной закономерности философского развития приводит часто к элементам субъективизма в интерпретации результатов философских систем и отдельных школ. О внутренней логике последовательности и преемственности в истории философии писал до Гегеля еще Аристотель⁵, этот, смело можно сказать, первый в мире историк философии. Аристотель был убежден в том, что философия в целом не есть результат научной работы лишь отдельных людей, а наоборот, она как наука создавалась в истории целой плеядой философов, каждый из которых вносил свою лепту. «Каждый говорит относительно природы что-нибудь и поодиночке, правда, ничего не добавляя для установления истины, или мало, но, когда все это собирается вместе, получается заметная величина <...> 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»⁶. Аристотель заложил фундамент рассмотрения истории философии как науки, и Гегель во многом в этом отношении следовал за ним.

П. В. Копнин правильно констатировал, что «теория имеет свою логику развития»⁷. История философии выступает как совокупность множества теорий и разных систем. При такой пестроте философских направлений совершенно необходим их логический анализ, констатация логики движения всемирной философской мысли от одного направления к другому, от одной системы к другой. Тогда возникает вопрос: что же, собственно, является логикой развития истории философии? Если мы попытаемся ответить на этот вопрос, исходя из трудов Аристотеля, Гегеля, Маркса, Энгельса и Ленина, то должны признать, что логикой, управляющей всемирной историей философии, может быть только диалектика. С этой точки зрения диалектика — это логика историко-философского процесса (причем эту дефиницию следует рассматривать как генетическую, а не предметную).

О диалектической проблематике пишут, и довольно много. Однако о диалектике как о методе логического обоснования философского развития, о ее специфической функции как логики истории философии еще нет специальных работ. Между тем, как нам представляется, рассмотрение теории диалектики под углом зрения ее понимания как внутренней логики историко-философского процесса послужит построению истории философии в целом. Объективная последовательность философских систем, теорий, проблем, их иногда взаимоисключающее, иногда взаимоопределяющее отношение как раз и должны составить предмет диалектики как логики философского развития. В диалектике, рассмотренной под углом зрения ее роли как особой логики истории философии, проявляется синтезирующая функция человеческого мышления⁸.

Понимание диалектики как логики философского развития делает возможным постижение каждой философской системы в ее строго логической последовательности. Диалектика как логика непрерывно сменяющихся философских систем интересуется теми главнейшими узловыми пунктами, моментами, перекрестками, расхождениями и сходствами, в выработку которых каждая философская система вносит свой закономерный вклад. В таком случае диалектика (которую не следует путать с эристической и эристической болтовней) должна стать также подлинно аподиктическим обоснованием логики восходящей спирали всемирной философской мысли. Объективная последовательность философских систем, теорий, проблем, взаимоисключающее и взаимоопределяющее отношение как раз и должны составить предмет диалектики как имманентной логики философского развития. В диалектике, рассмотренной под углом зрения ее роли как внутренней логики истории философии, проявляется синтезирующая функция человеческого мышления. Следовательно, понимание диалектики как логики философского развития делает возможным сущностное постижение каждой философской системы в ее строго логической последовательности. Диалектика как логика непрерывно драматически сталкивающихся и систематически сменяющихся философских систем интересуется теми главнейшими узловыми пунктами, моментами, перекрестками, расхождениями и сходствами мысли, в выработку которых каждая философская система вносит свой собственный вклад.

После Аристотеля вплоть до Гегеля история человеческого мышления не знает сколько-нибудь сознательной попытки исследования логики философского развития и, следовательно, построения истории философии как науки. Типичным было как раз обратное. Едва ли ни каждый мыслитель, игнорируя роль преемственности в истории мысли, субъективно не признавал зависимости собственной системы от предшествующей истории. Будучи не в состоянии найти критерий истины в области философских исследований и истории философии как науки, Секст-Эмпирик, в частности, писал: «...Как если бы мы представили себе, что в доме, в котором находится много драгоценностей, многие ищут золото ночью; каждый думал бы, что нашел золото, но не знал бы этого наверное, хотя бы и действительно нашел его. Точно так же философы вступают в этот мир, как в большой дом, чтобы искать истину; если бы даже нашли ее, то они все же не могли бы знать, достигли ли они ее»⁹. «Сравнение заманчивое...»¹⁰, — замечает по этому поводу В. И. Ленин.

Исходя из нигилистического отношения к философской традиции и, следовательно, из отрицания логики философского развития, Ф. Бэкон не видел «ни в самих философиях, ни в способе доказательств... ничего верного или здравого»¹¹. Поэтому Бэкон считал, что разум должен быть «освобожден и очищен» от влияния прошлых учений, ибо они отрицательно действуют на него, что «сколько есть принятых и изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры»¹².

Декарт, отрицая преемственность в истории мысли, писал, что «нет нужды искать иных начал, помимо изложенных мною, для того чтобы достичь высших знаний, какие доступны человеческому уму, маловероятны решения тех же вопросов по началам, отличным от моих»¹³.

Фихте своих предшественников называл «мнимыми» друзьями по профессии, ибо сам думал, что «среди них вряд ли найдется и полдюжины таких, которые знали бы, что такое собственно философия»¹⁴. Он был убежден, что лишь его философия может быть последним словом, а что же касается «всех предшествующих так называемых философий», то он рассматривал их «лишь как попытки и предварительные работы»¹⁵.

Однако, что бы ни говорили отдельные мыслители, объективный ход развития человеческого мышления таков, что даже самые с первого взгляда несовместимые и противоположные отдельные системы в высшей степени взаимосвязаны друг с другом, если их анализировать в аспекте отношения к общему историко-философскому процессу.

Нетрудно сделать вывод, что упомянутые нами, а также многие другие философы в результате нигилистического отношения к иным философским системам сознательно или несознательно рассматривали собственную философию как якобы результат узко личного творчества и признавали ее истинной, а следовательно, и единственно компетентной.

Именно в связи с этим К. Маркс писал: «кто будет решать вопрос о компетентности? Кант не признал бы Фихте компетентным философом, Птолемей Коперника — компетентным астрономом, Бернар Клервоский Лютера — компетентным теологом. Всякий ученый причисляет своих критиков к “некомпетентным авторам”»¹⁶.

После Аристотеля первым, кто сделал попытку выявления внутренней логики историко-философского процесса и в связи с этим создания истории философии как науки, был Гегель. Он поставил своей целью проследить имманентную логику философского развития и таким образом построить научную систему истории философии и человеческого мышления вообще. «Моим намерением, — писал Гегель, — было способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой, она могла бы отказаться от своего имени “любовь к знанию” и быть действительно знанием»¹⁷. Осуществление этой цели стало возможным благодаря разработанному Гегелем диалектическому методу.

Как известно, классики марксизма высоко ценил деятельность Гегеля в обосновании им истории философии как науки. Так, К. Маркс считал, что Гегель «впервые постиг историю философии в целом»¹⁸. Главной заслугой его было применение диалектики к области истории человеческого мышления, разработка диалектики историко-философского процесса, на основе чего он как раз и смог показать логику поступательного развития истории философии. Диалектика возвратно-поступательного развития человеческого познания у Гегеля выступает как логика, характеризующая весь ход истории философии. В связи с этим Энгельс писал, что «Гегель старается найти и указать проходящую через нее нить развития»¹⁹.

О гегелевском определении логики историко-философского движения («это движение есть, в качестве конкретного движения, ряд процессов развития, которые мы должны представлять себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития»²⁰) В. И. Ленин пишет: «Очень глубоко верно сравнение!! Каждый оттенок мысли = круг на великом круге (спирали) развития человеческой мысли вообще»²¹. Указание на спиралевидность исторического процесса движения и развития философии имеет своей методологической основой рассмотрение диалектики как логики мыслительной деятельности человека.

Гегель в основном сумел показать, что история философии не есть совокупность обломков разрушенных систем, а наука, имеющая свою логику поступательного развития. «Если, — пишет Гегель, — мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах»²². Именно исходя из внутренней логики взаимосвязи и развития философской мысли, Гегель утверждал, что «история философии не есть вслепую набранная коллекция взбредших в голову мыслей, не случайное движение вперед. Я, наоборот, старался показать необходимое возникновение философских учений друг из друга, так что каждое из них непременно предполагает предыдущее. Последовательность философских систем не случайна, а представляет необходимую последовательность ступеней этой науки»²³. Исходя из гегелевской логики постановки вопроса, необходимо следует вывод о том, что в истории философии ни одна философская система, взятая изолированно от других систем и от истории философии вообще, сама по себе не может быть ни полностью истинной, ни целиком ложной, ибо

истинностную оценку им целесообразнее давать в аспекте их отношения к общей истории философии. Поэтому безусловно истинной может быть только совокупная целостность крупных философских учений²⁴. Такая точка зрения на историю философии, когда отдельные философские системы, несмотря на их кажущуюся пестроту, дисгармоничность и противоречивость, предстают как диалектически взаимосвязанные моменты, звенья всеобщей истории философии как единого целого, была в корне противоположна тогдашним взглядам на историю философии как на галерею разнородных и не связанных между собой мнений отдельных мыслителей.

В аспекте нашего исследования нам представляются исключительно ценными следующие положения:

1. Гегелевский метод интерпретации историко-философского процесса как диалектического саморазвертывания философских систем и на основе этого утверждение истории философии как развивающейся научной системы, диалектической целостности. *«Цельность, совокупность моментов действительности, которая в своем развертывании оказывается необходимостью»*, — выписывает В. И. Ленин из Гегеля и добавляет: *«Развертывание всей совокупности моментов действительности NB = сущность диалектического познания»*²⁵.
2. Положение Гегеля о диалектическом единстве историко-философского процесса, о прогрессирующем развитии истины и возвратно-поступательном движении философского знания. *«Философия есть развивающаяся система, и такова также история философии; это — тот основной пункт, то основное понятие, которое выяснит вам даваемое мною изложение этой истории»*²⁶, и *«лишь та история философии заслуживает название науки, которая понимается как система развития идей»*²⁷.
3. Диалектическое разрешение основной центральной идеи, заложенной в аристотелевской и гегелевской концепций истории философии, — воссоздание предшествующего хода истории человеческого мышления вообще, и философии в частности, в ее необходимой последовательной связи во времени. Этот ход движения истории мысли у Гегеля уже воспроизводится и характеризуется как отношение исторического и логического, абстрактного и конкретного.

Диалектика, понимаемая как логика и, наоборот, логика, понимаемая как диалектика, выявляет, что любая философская концепция, даже если она в науке составляет эпоху, отнюдь не возникает внезапно, в стороне от общего хода истории философии. Все то, что мы имеем в философии, по мнению Гегеля, «обязано своим существованием традиции, которая через все, что переходяще и что поэтому минуло, тянется, по сравнению Гердера, словно священная цепь, и она сохранила и передала нам все, что произвели предшествовавшие поколения»²⁸. Преемственность в области мыслительной деятельности человека не есть простой акт наследования. *«Это наследование, — пишет Гегель, — есть одновременно и получение наследства и вступление во владение этим наследством»*²⁹.

Во-первых, диалектика как логика истории философии особое внимание уделяет выявлению единой нити преемственности и наследования в

многообразном и подчас противоречивом материале — результате многовековой мыслительной деятельности человека. Принципы диалектики здесь оказываются теми предпосылками, на основе которых выявляются преемственность, наследственность и последовательная взаимосменяемость отдельных философских концепций.

Во-вторых, движение истории философии диалектика представляет не как прямую, а как спираль восходящей линии. В таком случае логика философского развития выступает как развертывающаяся внутри себя целостность. Здесь диалектика как логика философии фигурирует как теория развития вообще и, являя логику развития философии, освобождает ее от всевозможного балласта, наслоения, от всего случайного и внешнего.

В-третьих, диалектика должна проследить логику, имманентно присущую истории философии, при условии, что она весь историко-философский материал рассмотрит сквозь призму единства исторического и логического.

Точка зрения диалектики исторического и логического является одной из предпосылок при раскрытии той общей, главной логической линии развития философии, которая обнаруживается в ее многообразных исторически сменяющихся формах, т. е. с точки зрения диалектики как логики философского развития различные философские эпохи, системы, школы и философы, выступающие во всем богатстве своих форм исторического проявления, составляют нечто единое, целое. Для диалектики главное — не форма исторического проявления, т. е. историческое (хотя от этого она не отвлекается), а логическое содержание. Здесь историческое оборачивается логическим, а логическое — историческим. Преувеличение одной из этих сторон вынуждает исследователя ударяться или в чистую эмпирию, или же в абстрактную бессодержательную логику.

В-четвертых, в результате рассмотрения диалектики как логики философского развития перед нами ясно вырисовывается не только различие между многочисленными системами, но и тождество между ними, т. е. внутренняя объективная логика всемирной истории философии поглощает конечные исторические формы отдельных систем так, что момент тождества и различия отчетливо выделяется.

В-пятых, диалектика как логика философского развития представляет историю философии как науку, развивающуюся на основе диалектического закона отрицание отрицания. История философии — это непрерывный процесс диалектического отрицания и утверждения. Каждая философская система содержит в себе в возможности нечто, получающее свое дальнейшее развитие в последующем. Философские системы содержат в себе и свое собственное отрицание. Каждая последующая философская система, отрицая предшествующую, содержит ее в себе в снятом виде и вместе с тем развивает ее дальше.

В-шестых, диалектика как логика и теория познания истории философии делает вывод о последовательности в развитии логических понятий и категорий. И в самом деле, подтверждением тому служит история диалектики, в которой всеобщие определения мысли выступают в их логической последовательности. Диалектика имеет дело прежде всего с поня-

тиями, категориями, всеобщими положениями и теориями науки, законами развития природы, общества и человеческого мышления.

Диалектика как логика философии в конечном счете оборачивается последовательностью понятийных и категориальных определений истории всемирной философии. Или, что одно и то же, диалектика предшествующего и последующего в истории философии заключается в категориальном оборачивании предшествующей системы в последующие. Диалектическое положение о том, что «категории надо *вывести* (а не произвольно или механически взять) (не “рассказывая”, не “уверяя”, а *доказывая*)»³⁰, находит свое наиболее адекватное отражение при диалектическом подходе к истории философии.

При таком рассмотрении вопроса история философии предстанет перед нами как своеобразная лаборатория борьбы взаимоисключающих мыслей, теорий, систем, в которой выкристаллизовывается объективная логика философского развития.

Итак, диалектика в истории философии должна найти себе подтверждение и, следовательно, свое выражение прежде всего как логика становления и развития философии. Нам кажется, что исследование логики развития истории философии в настоящее время уже приобрело значение назревшей задачи. Решение данной проблемы во многом способствовало бы тому, чтобы «царство мысли представить философски, т. е. в его собственной (*NB*) имманентной деятельности или, что то же, в его необходимом (*NB*) развитии»³¹, без чего невозможно создание истории философии как науки.

Тема настоящей работы представляет собой лишь частичку этой большой и сложной проблемы. Здесь мы исследуем логику философского развития античной философии, которая может служить иллюстрацией к диалектике историко-философского процесса. Именно после выявления внутренней логики истории философии классической Греции лишь и возможен вывод о том, что античная философия действительно дала «все позднейшие типы мировоззрений». Древнегреческие философы шаг за шагом поднимали, ставили и по-своему решали ряд очень важных проблем научного и философского знания, которые проходят через всю историю философии вплоть до возникновения марксизма-ленинизма.

Какова же логика поступательного движения античной философской мысли? Какова специфика этого прогрессирующего развития философии? Постановке и посильному решению этой кардинальной проблемы, а также разработке тесно связанных с нею других частных вопросов посвящается эта работа.

Диалектическая природа античной философии — «это одна из причин, заставляющих нас все снова и снова возвращаться в философии, как и во многих других областях, к достижениям того маленького народа, универсальная одаренность и деятельность которого обеспечили ему в истории развития человечества место, на какое не может претендовать ни один другой народ», ибо уже греческая философия наметила «те области знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика, kurz, история познания вообще, вся область знания»³².

РАЗДЕЛ I

Объективная диалектика периода формирования античного рабовладельческого общества

ГЛАВА I

Первоначальная диалектика милетской школы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен)

Первыми представителями античной науки были ионийские философы (милетская школа). В учениях материалистов этой школы отчетливо обнаруживается наивная диалектика древних греков. В частности, уже у Фалеса впервые в истории человеческого мышления ставится проблема начала явлений материальной действительности с точки зрения понятийного ее осмысления. Причем фалесово начало следует понять не как начало во времени и пространстве, — как это имеет место, скажем, в мифологии, где вопрос ставится и решается таким образом, что началом всего существующего объявляется по-разному понимаемый бог, — а как начало в смысле *сущности, общего*, реальной основы (*ἀρχή*) всего существующего. Таковым Фалес объявил *воду* (ὕδωρ), однако не конкретно охарактеризованную, а воду как жидкость *вообще*, являющуюся не только началом, но и концом всего существующего. Он по сути дела на материалистической основе поставил вопрос о переходе от конкретного к абстрактному (ведущему к новому конкретному).

Здесь Фалес интересно ставит проблему взаимоотношения единичного и общего, а материальную субстанцию провозглашает определяющей основой вещественного мира. Аристотель замечает, что, с точки зрения первых философов, мир имеет определяющий принцип в виде материи³³. Вместе с тем Фалес, сделав скачок от чувственного к понятийному, не игнорирует дальнейшее определение этого понятийного (общего), а ставит вопрос о движении мысли от общего к частному. Стало быть, у него в противоположность мифологии мир мышления и мир бытия не оторваны друг от друга. Вопреки мифологии, которая искала начало мира вне материального бытия, Фалес ищет такую основу в самой материальной действительности.

Поставленная им проблема начала, проблема сущности постоянно будет ставиться в истории философии. Внимание диалектики как логики философии здесь привлекает не столько формальная сторона, сколько то, что Фалес при объяснении единичных вещей ищет то общее, которое ста-

ло впоследствии предметом исследования философии и науки вообще. Короче, для него предметом науки является общее, и это общее он находит не вне материальной действительности, а в ней самой. Тем самым было положено начало развитию научной мысли в классической Греции. Сущностное определение реальной основы мира, ставшее возможным лишь на известной ступени человеческого развития, требует такой абстрактной деятельности мысли, когда она не просто механически сопоставляет единичное и многое, но находит в единичном нечто тождественное, общее, что должно объяснить единичное.

Поскольку проблема сущности у Фалеса поставлена на основе стихийного материализма, поиск общего привел его хотя и к количественно неопределенному, но все-таки к чему-то единичному — воде как таковой. И это вполне понятно, так как человеческое мышление ко времени Фалеса пока еще не смогло оторваться от непосредственно данного. Фалес произвел некоторое абстрагирование от непосредственных представлений, но в известной степени остался в сфере конкретного.

Отметим, что Фалес не является родоначальником такой постановки вопроса, так как положение о том, что вода есть источник всего прочего, мы находим еще у египтян. Новое здесь не в формальной стороне, а в том принципе, методе, с которым Фалес подходит к этой проблеме. А принцип и метод — диалектические, хотя и наивно диалектические.

Тем не менее, если вода является частным, то она не может объяснить бесконечно различные явления, т. е. не может быть, чтобы началом для бесконечного множества явлений было нечто конечное, в данном случае вода.

Критической реакцией на философию Фалеса вообще, и прежде всего на ту ее сторону, которая по логике дальнейшего развития необходимо требовала своего решения, была философия Анаксимандра. Главное затруднение Фалеса при решении им такой важной проблемы, какой является проблема сущности и которую не обходит ни одна философская система, — это выведение различного из тождественного, а из тождественного — различного. Анаксимандр решает ту же проблему, что и Фалес, однако, учитывая затруднения последнего, он исходит из совершенно нового принципа, согласно которому из ничего ничто и не возникает. В качестве объяснения подлинно существующего («архэ», сущность) выступает нечто бесконечное — «апейрон»³⁴ (ἀπειρον), являющийся беспредельным во всех направлениях.

Если у Фалеса конечное (вода) было объявлено началом бесконечного, то Анаксимандр, во-первых, «снимает» его затруднение тем, что началом и «архэ» бесконечного провозглашает само бесконечное, т. е. у него «вода» как «архэ» отрицается «апейроном». Во-вторых, здесь возникновение и уничтожение совершается так же, как у Фалеса, однако с той существенной разницей, что у Анаксимандра этот процесс происходит через диалектическое противоречие. «Апейрон» «осуждает» предметы на уничтожение из-за их возникновения, выделения, но сам «апейрон» также «осуждается» тем, что заново возникают конечные предметы и т. д. Этот процесс может длиться сколь угодно долго; в нем следует видеть оправдание возможности и необходимости. В «апейроне» происходит в опреде-

ленном временном порядке бесконечный процесс акта «искупления» или «возмездия» за совершенные «выделения» (ἐκκρίνεσθαι) и исчезновение.

Анаксимандр сделал дальнейший шаг вперед по пути от конкретного к абстрактному, от чувственного к понятийному осмыслению «начал» реального бытия. В самом деле, представление об «апейроне» как о начале, более абстрактном, чем Фалесова «вода», требует более высокого уровня понятийного мышления. Прогресс заключается в том, что Анаксимандр довольно последовательно развивает традицию наивно-диалектического мышления. Из апейрона возникают и в нем же исчезают предметы в вечном процессе движения материи.

В результате этого нововведения античное мышление продвинулось вперед в решении проблемы сущности. Но в то же время это привело и к определенному затруднению. Суть его состоит в том, что вместо Фалесова «Предельно» — воды — Анаксимандр сущностью всего существующего объявляет «беспредельное». Если Фалес «определенное» взял в качестве основы для беспредельного, то Анаксимандр в качестве основы («архэ») беспредельного объявил бесконечное, придя при этом к заведомому кругу в определении. Таким образом, проблема не наша своего окончательного решения. «Апейрон» был наделен безграничной потенцией, однако он оказался чрезмерно расплывчатым, неопределенным. Поэтому встала задача «снятия» очередной трудности.

Преодолеть апории Анаксимандра пытается Анаксимен. Он уточняет слишком абстрактную, лишенную достаточной определенности анаксимандровскую субстанцию тем, что приближает ее опять к чувственно данному³⁵. Анаксимен возвращается от абстрактного к конкретному, физическому и берет в качестве беспредельного первоначала (ἀπειρος ἀρχή) «воздух». Последний не столь «определенен», как вода, и не так неопределенен, как «апейрон», воздух выступает как нечто промежуточное между ними.

Согласно Анаксимену, природа, лежащая в основе всего, едина и беспредельна, но вопреки Анаксимандру он признает ее не неопределенной, но определенной, называя ее воздухом. Легко видеть, что милетцы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен) сделали первые шаги от конкретного (вода) к абстрактному (апейрон) и затем опять к конкретному (воздух).

Однако это возвращение к конкретному было не простым воспроизведением прежней системы, а возвращением к ней на более высоком теоретическом уровне. Признавая воздух в качестве субстанции, Анаксимен пришел к более конструктивным выводам. Принимая вечно движущуюся материю за основу всего существующего, он феноменологически трактует процесс непрерывного возникновения и исчезновения путем уплотнения, или сгущения, и разряжения воздуха: уплотнение объясняется нагреванием, а разряжение — охлаждением. Воздух в себе самом заключает источник движения и является главной причиной целостности космоса. Здесь наивная диалектика Анаксимена выражена в признании единства мира и в объяснении возникновения и уничтожения через противоположности — тепло и холод. Здесь также в наивной форме ставится вопрос перехода количества (степень сгущения воздуха) в качество.

Будучи стихийным материалистом и наивным диалектиком, Анаксимен окончательно изгнал бога как первопричину из своей философии. Все причины вещей он свел к бесконечному воздуху. Богов философ не отрицал, но был убежден, что не ими (богами) создан воздух, а что они сами возникли из воздуха³⁶.

Как видим, милетские натурфилософы предприняли смелую попытку понятийно-категориального осмысления материальной действительности. Они начали разрабатывать такие вопросы, как начало или сущность, сущность движения, взаимоотношение единичного и общего. Но все эти проблемы ставились и решались еще на уровне стихийного материализма и наивной диалектики. Милетцы подчас даже не отдавали себе полного отчета в принципиальной методологической ценности принимаемых ими решений. Они искали общее, но выражали его пока в форме, недостаточно абстрагированной от чувственности. Милетские философы, хотя и ставили вопрос о сущности движения, но не смогли, как правильно отметил Аристотель, объяснить источник движения.

Однако, какими бы наивными ни казались отдельные их рассуждения, в них чувствуется подход к разработке форм понятийного осмысления реальной действительности. Они проделали предварительную работу по определению таких понятий, как материя, движение, качество и количество. Милетская школа входила во все более резкое противоречие с политеизмом и антропоморфизмом.

ГЛАВА 2

Развитие объективной диалектики у Гераклита

Милетская философия, поставив вопрос об основе сущего, не смогла тем не менее объяснить, каким образом вещи, подвергающиеся постоянному изменению, могут иметь своей основой нечто общее, которое, превращаясь в различные формы, само, однако, стабильно.

Но сама трактовка милетцами проблемы движения открывала путь к более глубокому пониманию сущности движения. Новый шаг в этом направлении сделал Гераклит. Он берет за решение проблем, поставленных милетцами, обобщает первые результаты понятийного мышления.

Основное положение Гераклита — *pánta rei* (все течет) — по сути дела является «отрицанием пребывающего бытия». Именно это и явилось тем главным, что отличало его учение от милетской философии. В отличие от ионийских натурфилософов Гераклит не был специалистом в какой-либо области знания. «В его лице мы впервые встречаем на своем пути не считающего, не измеряющего, не вычерчивающего, не искусного на все руки мыслителя, а мирового мудреца, спекулятивный ум... «чистого философа»... человека, не изучившего основательно ни одной специально-

сти и вместе с тем ставящего себя судьей над всеми»³⁷. Сила Гераклита заключается в обобщениях, при помощи которых как человеческую, так и природную жизнь он подвел под понятие всемирной закономерности, или универсального логоса. Он первым перекинул «мост» от человеческой духовной жизни к бытию природы.

Учение Гераклита — это первый сознательный переход от чувственного воззрения на мир к понятийно-категориальному восприятию его. Введенное им понятие «λόγος» как мировой закономерности — ведущая категория его философии.

Общеизвестно содержание сохранившихся гераклитовских фрагментов, снискавших ему славу великого диалектика древности. «Здесь перед нами открывается новая земля; нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою “Логикю”»³⁸ — писал Гегель. В. И. Ленин Гераклита называл философом, изложившим некоторые начала диалектического материализма.

Действительно, сутью гераклитовских фрагментов является утверждение борьбы, царящей в природе и общественной жизни в виде постоянного движения, изменения и превращения друг в друга противоположностей. Смутное представление первых философов о космосе как о единстве противоположностей теплого и холодного, сухого и влажного и т. п. получает у Гераклита свое теоретическое обобщение. Если αρχή (начало или принцип), в понимании милетцев, остается константным типом вещества, то, по Гераклиту, началом является уже не вещество как таковое, а движение, которое везде без исключения присутствует и выступает источником всевозможных превращений, возникновений и уничтожений. Таким образом, Гераклит обратил внимание не на то, что именно в бытии общее в смысле конкретной вещественной субстанции, а на вечное движение действительности. То, что не изменяется, не может служить в качестве «архэ»; нельзя вывести из того, что не изменяется, то, что изменяется. Основа мира должна быть изменчивой (πάντα). Это было принципиальным отличием учения Гераклита от милетской школы. Отдельные догадки милетцев получили относительное завершение. «...Уже естествоведение милетской школы обратило внимание на то, — писал В. Виндельбанд, — что всякое движение и превращение связано с изменением температуры, и вот Гераклит нашел, что вечное движение мира представляется в виде огня»³⁹.

Впервые в истории философии Гераклит попытался построить относительно законченную теорию познания. Он не отрицал роли чувственных восприятий, что признавали и милетцы; но вместе с тем он отдавал предпочтение теоретическому, или понятийному, мышлению. Тот, кто не выходит за пределы чувств, обычно часто ошибается, как это, по мнению Гераклита, бывает с большинством далеких от науки людей. Истина в конечном счете достигается мышлением. «Плохие свидетели органы чувств у тех, — говорил философ, — у кого варварская душа».

Общим в учениях Гераклита и милетцев был натурфилософский принцип объяснения природных явлений, исходящий из допущения материального начала. «Говоря же в целом, в философских взглядах эфесского

мыслителя, — замечает Ф. Х. Кессиди, — содержится ряд идей, созвучных идеям милетских философов»⁴⁰. Так, апейрон (ἀπειρὼν) Анаксимандра и огонь Гераклита предполагают в мире определенный ритм. Учение Анаксимандра о возникновении и гибели вещей, о борьбе противоположностей внутри апейрона, идеи Анаксимена об «уплотнении и разряжении» космоса, о господстве в мире объективных закономерностей и вечности первоначала созвучны гераклитовскому учению о развитии материи «вверх и вниз». Земля, вода, воздух, рассматриваемые его предшественниками в качестве «архэ», и огонь Гераклита имеют то общее, что все они вещественного происхождения. Правда, огонь, по Гераклиту, по сравнению с землей, водой и воздухом является элементом «наиболее тонким» и «подвижным», он может превращаться и в воду, и в землю. Гераклит, как и Ксенофан и Парменид, понимает природу как целостное единство, но в отличие от них, акцентирующих на стабильности субстанции, он усматривает всеобщий мировой закон в ее нестабильности, в движении. Эфесец отрицает также пифагореизм, видимо, из-за сильной мистической и мифологической струи у Пифагора. Гераклит продолжает углублять милетское отрицание мифологии. По Гераклиту, «мир, единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, а был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим». Однако некоторые утверждения о гармонии и противоположностях, а также о господстве в мире объективной закономерности составляют общие черты учений Пифагора и Гераклита. Правда, они кардинально расходятся в трактовке этих проблем. Для примера укажем на понимание противоположных определений у обоих мыслителей. Пифагор попытался представить понятия в их противоположных определениях и даже дал таблицу этих противоположностей. Но у него эти противоположные определения присутствуют в застывшем виде, тогда как у Гераклита они подвижны, взаимопроникающи и переходят друг в друга. Гегель правильно подметил, и В. И. Ленин это отмечает, что пифагорейские противоположности — это сухие, лишённые процесса, недиалектические, покоящиеся определения⁴¹. У Пифагора противоположности сливаются в некоем третьем — среднем, в котором они приводятся в гармонию. А эта, уже лишённая противоречия гармония распространяется затем на все, в том числе и на общественную жизнь. Гераклит же постоянно жаждет борьбы и смены противоположностей, поэтому если он и говорит о гармонии (не без известного влияния Пифагора), то лишь в том смысле, что саму эту вечную борьбу взаимоисключающих сторон воспринимает как подлинную гармонию бытия и мышления. Пифагор искал гармонию в числах, Гераклит же не сводит борьбу противоположностей к чисто количественному аспекту мира.

Эфесец, так же как Ксенофан, критикует дуализм тела и души, поэтому пантеизм Ксенофана свойствен и Гераклиту. Однако в способе преодоления этого дуализма они расходятся, так как их методы противоположны. Ксенофановское «единое» бытие, или бог, — неизменно и неподвижно, тогда как у Гераклита подвижность и изменяемость возведены в ранг «божества».

Гераклит признавал вечное движение и изменение, но он не смог дать теорию восходящего поступательного развития. Его идея, выраженная словами: «путь вверх и путь вниз», — это пример замкнутого круга. Он не ясно представлял себе сущность качественного изменения, хотя постоянно говорил о превращении противоположностей. Его диалектика была наивной. Все это обусловило то, что Гераклит оказал двойственное влияние на последующее развитие истории философии: выдвинутые им положения использовали как материалисты, так и идеалисты. Глубиной и силой гераклитовской диалектики следует объяснить то, что не только те, кто сознательно развивал его теорию, но даже борющиеся против его диалектики (например, элеаты, Аристотель и другие), ломая голову над гераклитовской проблематикой, дали блестящие образцы диалектики и тем самым продвинули вперед ее теорию. Гераклит, пишет Л. Таннери, «завещал философии проблемы, давшие славу Анаксагору и Сократу, и таинственность приемов, отразившуюся в большей или меньшей степени на всех, кто впоследствии затрагивал эти проблемы»⁴².

Итак, логика развития философии от Фалеса до Гераклита такова, что эфефом завершается первый цикл, или, как говорят Гегель и Ленин, первый «круг». Иными словами, философия Гераклита имеет в своей основе два принципа, которые образуют двойственный корень его системы. Поэтому его философия включает в себя материал для двух коренным образом различных систем — диалектики и метафизики в античной философии. Развитие внутри этого цикла происходило диалектически: говоря языком Гегеля, тезисом выступают Фалес, Анаксимандр и Анаксимен, антитезисом — элеатская школа, а синтезисом — философия Гераклита. Фалес поставил проблему сущности и ее превращения, т. е. объяснения происхождения различного из самождественного и обратно; Анаксимандр заметил противоположность единого и многого, различного и тождественного, но не смог удовлетворительно разрешить эту трудность. Элеатская школа выступает как отрицательная реакция на наметившуюся тенденцию стихийного материализма и наивной диалектики первых философов. Гераклит же своей диалектикой обобщает первые шаги человеческого мышления как в его положительном, так и отрицательном аспектах, делает шаг вперед по сравнению со своими предшественниками и сам оставляет для будущей философии ряд нерешенных проблем и неопределенных трудностей, ставших предметом последующих рефлексий. «Необходимый шаг вперед, сделанный Гераклитом, заключается в том, что он перешел от бытия, как первой непосредственной мысли, к становлению, как второй мысли»⁴³.

Диалектическая проблематика Гераклита должна была постепенно принимать все более конкретные формы. Эта тенденция восхождения понятийного мышления в дальнейшем после Гераклита постепенно усиливается. Следующей ступенью восходящей лестницы, которую человеческое мышление должно было пройти, выступает негативная диалектика элеатской школы.

Но до элеатов нужно еще выяснить пифагорейский подход к проблеме сущности, ибо пифагорейцы в известной степени решают ту же проблему, что и представители милетской школы.

Пифагореизм. Диалектика числа

Перед пифагореизмом по сути дела стояла та же самая проблематика, поставленная ионийскими философами и связанная с вопросом о сущности бытия (*ἀρχή*) Пифагор не принимает в качестве «архэ» ни один из названных ионийцами элементов, поскольку, по его мнению, началом множества чувственных вещей должно быть не многое, ибо объяснению подлежит именно многое, а, наоборот, немногое, одно, в смысле абсолютной числовой единицы.

Таким образом, многое приходится объяснять не многим же, а одним, так как единица является началом всякого множества. Сущностью всего существующего пифагорейцы объявляют число, которое они обнаруживали решительно во всем. В связи с основным принципом пифагорейской философии Аристотель говорит, что у них «число есть сущность всех вещей и организации Вселенной <...>»⁴⁴.

«Им (пифагорейцам. — *Д. Джс.*) представлялось, — пишет Аристотель, — что в числах гораздо больше сходства с тем, что существует и что совершается, чем в огне, воде, земле <...>»⁴⁵. Здесь новое по сравнению с милетцами заключается в том, что, считая число сущностью бытия, они тем самым обратили внимание на количественную сторону материи⁴⁶. Пифагореизм впервые поставил вопрос о количественной стороне в закономерностях мироздания, космоса в целом. Это подметил еще Аристотель: «Так называемые пифагорейцы, занявшись математическими науками, впервые двинули их вперед и, воспитавшись на них, стали считать их начала началами всех вещей»⁴⁷.

Необходимо отметить, что если для ионийцев началом всего было нечто чувственное, то для пифагорейцев, которые поднялись выше чувственности, этим началом уже выступает абстрагированное число, трактовка которого, правда, еще не доведена до спекулятивного уровня понятийного мышления в гегелевском смысле.

Для характеристики дальнейшей логики развития философской мысли следует заметить, что абстракция количественной стороны материи будет одним из исторических источников идеалистической философии Платона. В связи с этим понятно, почему известное пифагорейское абстрагирование Гегель считает «переходом от реалистической философии к интеллектуальной»⁴⁸ «истреблением чувственной сущности и превращением ее в мыслительную»⁴⁹. Вместе с тем Гегель считал, что у пифагорейцев число еще не есть непосредственно понятие, а есть «понятие в виде количественного, почему оно представляет начальную стадию мысли»⁵⁰.

В пифагорейской философии имеется также учение о противоположностях, которое, кстати сказать, находится в прямой связи с их же теорией числа. «В пифагорейской системе сами числа отчасти связаны с категориями <...>»⁵¹. «Уже рассматривая числа, пифагорейцы выделяют в них

такую противоположность, как числа четные и нечетные. Эта сторона получает дальнейшее развитие и в конечном итоге оформляется в целую систему метафизически понятных противоположностей»⁵². Известная таблица 10 противоположных понятий (единое и множественное, прямое и кривое, ограниченное и беспредельное, четное и нечетное, правое и левое, мужское и женское, движущееся и покоящееся, светлое и темное, доброе и злое, квадратное и параллелограммоподобное), данная пифагореизмом, явилась известным прогрессом, получившим дальнейшее развитие отчасти у Гераклита, отчасти у элеатов и софистов, частью же у Сократа и Платона, а главным образом — у Аристотеля.

Гегель замечает, что «Пифагор первый начал отыскивать такие противоположные определения»⁵³ и поэтому «признание противоположности существенным моментом абсолютного ведет вообще свое происхождение от пифагорейцев»⁵⁴. Логика историко-философского процесса показывает, что к вершинам сегодняшнего понятийно-категориального мышления человечество двигалось шаг за шагом, ступень за ступенью, которые можно назвать логическими узловыми пунктами. Пифагорейская доктрина, как учение, внесшее свою лепту в прогрессирующее развитие человеческой мысли, выступает одним из таких необходимых узлов во всеобщей цепи развития истории философии.

Но это отнюдь не значит, что пифагореизм мы должны рассматривать лишь с позитивной стороны. Пифагорейская философия дала не только более или менее приемлемое решение своей и предшествующей проблематики, но и отчасти ростки будущей системы философских понятий. Она оставила в теоретическом наследии ряд апорий и нерешенных вопросов, нашедших свою дальнейшую разработку в последующей философии. Так, хотя пифагореизм и поднялся выше апелляции к чувственному и у него обнаруживается потребность в дальнейшем движении метода к понятийным критериям, он все-таки не смог возвыситься до вполне строгого понятийного мышления.

Несмотря на определенную остроту математической абстракции⁵⁵, пифагореизм пока еще остается в основном в пределах представления и созерцания. Это связано с тем, что число, названное им принципом всего существующего, еще нельзя квалифицировать как понятие. Как замечает Гегель, пифагорейское число — это «смесь понятия и представления». Хотя пифагореизм и дал известное представление мира в противоположных понятийных определениях и таблицы категорий, в заимствовании которой упрекали даже Аристотеля, но все же нельзя не отметить, что пифагорейский список базисных понятий отличается известной недialeктичностью и является «лишь грубым началом более точного определения противоположностей»⁵⁶. По мнению Гегеля, пифагорейцы «находят и устанавливают всеобщие определения лишь совершенно догматически; таким образом, это — сухие определения, в которых отсутствует процесс, — не диалектические, а покоящиеся определения»⁵⁷. Правда, подчеркивание количественной стороны бытия у пифагорейцев — положительный момент, однако они, безусловно, ошибались, когда стали сводить все именно к количеству; у пифаго-

рейцев нет идеи развития, так как происхождение не есть лишь количественный рост и уменьшение.

Выведение из абстрактного «одного» конкретных вещей пифагорейцы объясняли с помощью принципа подражания ($\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$), на недостаточность которого указывал еще Аристотель⁵⁸. Всеобщая закономерность природы в пифагореизме предстает в виде числовых отношений, а иногда и мистики чисел. Надо сказать, что пифагорейский принцип был призван отгеснить материальный принцип объяснения, т. е. проблема «архэ» приняла у них принципиально новую трактовку. Это привело к тому, что, исходя из абстракций, связанных с математическим числом, они стали приписывать этим абстракциям большую реальность, чем самим конкретным предметам. Согласно пифагорейцам, получалось, что тела не могут существовать без числа, тогда как числа могут обойтись без тел.

Таким образом, у пифагорейцев не вещество, а число было возведено в высший ранг реальности, откуда рукой подать до объективного идеализма. И в самом деле, если для Фалеса «душа есть нечто особенное, отличное от тела», а «у Анаксимена она — воздух», то у пифагорейцев она уже бессмертна и переселяется из тела в тело; тела имеют для них чисто случайный характер.

Пифагорейская мистика чисел, которая ведет к объективному идеализму, безусловно, слабая сторона этого учения, порождающая многочисленные трудности. Признание количественных соотношений как существенных для вещей, правильное само по себе, у пифагорейцев оборачивалось сведением к числу всего многообразия мира. Даже психологические аффекты, переживания, нравственные деяния человека они пытались понять посредством чисел.

Другая слабая сторона пифагореизма заключалась в том, что он своей числовой теорией не смог объяснить ни движение, ни изменение, ни развитие вообще. В этом его упрекал еще Аристотель: «Если пифагорейцы кладут в основание лишь границу и неограниченное, четное и нечетное, то они этим не говорят, каким образом возникает движение и как получается без движения изменение, возникновение и уничтожение или состояние и деятельность небесных тел»⁵⁹.

По Аристотелю, исходя только из чисел, нельзя понять также и многие другие типы качественных определенностей. Наконец, отрицательной стороной пифагореизма является и то, что пифагорейская философия по сравнению с милетской натурфилософией сделала шаг назад, допустив частичный возврат к мифологии⁶⁰. Даже выдвигая в научном отношении плодотворную мысль, скажем, о количестве небесных тел и об измерении движения и перемещения планет путем математического исчисления, пифагорейцы прибегали к мистификации и мифологизации, что в перспективе станет источником платоновской мифологии и его идеализма.

В. И. Ленин именно это и имел в виду, когда он писал, что характерной чертой пифагорейцев является «связь *зачатков* научного мышления и фантазии à la религии, мифологии»⁶¹. Говоря об этой стороне пифагорейской философии, В. Ф. Асмус пишет, что она потом приведет к идеализму и к началу уже не прекращающейся в дальнейшем борьбы между материализмом и идеализмом⁶².

Диалектика, которая выступает как логика философского развития, после пифагореизма как бы возвращает теоретическое мышление к элеатской школе.

ГЛАВА 4

Диалектика в элеатской метафизике (Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс)

1. Ксенофан

По логике философского развития противоречие, имевшее место еще в милетской школе, нашло свое проявление у элеатов, в частности у Ксенофана, чья философия составляет промежуточное звено между учениями Гераклита и Парменида. Борясь против антропоморфизма, Ксенофан в то же время исходит из концепции милетцев, из «архэ», с той только существенной разницей, что в качестве «архэ» у него выступает не материя, а само «божество», к которому, по его мнению, не применимо понятие «развитие». Ксенофан считает нечестивым говорить о рождении и смерти, о происхождении и исчезновении божества⁶³. У него субстанция мира и бог одно и то же, бог является воплощением качественного единства и абсолютной неизменяемости. У ксенофановского божества исчезают моменты превращения (*ἀλλοιω — σις*), движения (*κίνησις*) и изменения, на что обращал внимание еще Аристотель⁶⁴.

В античной философии учение Ксенофана открывает одну из первых страниц истории идеализма. Признанием неизменности⁶⁵ первоначала (бога)⁶⁶ и всего сущего Ксенофан кладет начало также тому принципу, развитие которого даст метафизику Парменида, противоположную диалектике Гераклита.

Философия Ксенофана является как позитивной, так и негативной реакцией на мифологию и философию милетской школы. Говоря о том, какое направление приняла философия после милетцев, следует прежде всего отметить, что Ксенофан, борясь против «физиков», истинно сущим объявил неизменное. Что же касается изменения и движения, то он их считал кажимостью, т. е. то, что первые материалисты считали действительным, Ксенофан принимает за видимость, а действительно существующим объявляет бога. Ксенофан отрицает мифологический политеизм, но это отрицание у него совершается в пользу монотеизма, согласно которому Вселенная едина, и бог присутствует во всех вещах; он неизменен, не имеет ни начала, ни середины, ни конца. Но в процессе доказательства монотеизма Ксенофан высказал ряд положений, которые допускали в принципе атеистическую интерпретацию. Так, например, он считал, что человек создает представление о боге по своему образу и подобию. Эта мысль была на более высоком методологическом уровне развита материалистами-атеистами Нового времени, в частности Фейербахом.

Как видно, между Ксенофаном и мифологией, с одной стороны, а с другой — милетской школой обнаруживается логика диалектического вытеснения предшествующего последующим. Новое в философии Ксенофана — это еще то, что он явился основателем метафизики. Так как бог (абсолютное бытие) ничем *не* определен и ни в чем не нуждается, то к нему не применимы понятия движения, изменения, превращения и т. д.⁶⁷ Ксенофановский бог пребывает вне реального времени и действительного пространства. Таким образом, бог у него нереальная, ирреальная, основа всего существующего.

Философия Ксенофана носит противоречивый характер, ибо он создал противоположную своей метафизике дуалистическую космогонию, имеющую своей основой два «начала» — землю и воду.

В космогонии он признает движение, изменение, превращение, возникновение и уничтожение в мире на основе взаимодействия земли и воды. Соответственно двум разделам его философии теория познания Ксенофана делится на две части: первая занимается богопознанием и достигает абсолютного; вторая представляет собой вероятное знание, мнение и относится к области физики. Заранее заметим, что деление знания на вероятностное, правдоподобное и достоверное найдет свою дальнейшую разработку у Платона и Аристотеля. К сказанному добавим, что Ксенофан дал первую попытку построения гносеологии. Поскольку сам человек также состоит из земли и воды, он, по Ксенофану, не в состоянии познать истину. К тому же, если мы даже постигнем истину, то невозможно установить сам факт постижения.

После того как мы указали на определенные положительные моменты философии Ксенофана, отметим и некоторые негативные аспекты его философии, которые по логике развития философии найдут впоследствии свою дальнейшую разработку.

Как полноценное бытие и наивысшее существо, бог у Ксенофана положителен, но так как он не имеет никаких положительных определений (Ксенофан характеризовал бога почти исключительно отрицательными предикатами — бог не может не быть единым, он не является конечным, недвижимым, неизменным, непревращаемым⁶⁸ он не пребывает ни в движении, ни в покое, неуничтожим и несотворим и т. п.), то уже Пармениду, ученику Ксенофана, станет ясно, что ксенофановский бог, дефинированный отрицательными предикатами, по сути дела представляет собой «ничто». А это уже — очередная проблема, которая будет решаться Парменидом.

Итак, ионийское «архэ» — основа изменчивых явлений — Ксенофаном метафизически открывается от природы и представляется как нечто единое, и это единое объявляется одним богом. На основе этого Парменид построил учение об одном бытии, впоследствии использованное в ряде аргументов его ученика Зенона. Последний же представитель элеатской школы — Мелисс указывает на то, что она исчерпала себя и не может развиваться.

Ксенофан предпринял попытку доказательства того, что действительно сущее является не физическим, а метафизическим. Абсолютная истина не может относиться к физическому, но лишь к метафизическому.

Таким образом, милетское «архэ» заключало в себе возможность двойкой интерпретации. Во-первых, милетская школа указала на необходимость дальнейшего объяснения процесса происхождения, уничтожения, изменения и становления, что отчасти и было сделано Гераклитом, и, во-вторых, из милетской интерпретации «архэ» как неизменного общего начала природы в перспективе легко вытекало истолкование его как неизменной метафизической основы мира, что и было осуществлено Ксенофаном. Эта двойственность повлияла на методологию Парменида.

В заключение отметим, что Ксенофаном проделана определенная предварительная работа по дальнейшей разработке и решению проблемы сущности.

2. Парменид

По логике философского развития Парменид непосредственно примыкает к Ксенофану. Свою систему он сознательно противопоставил Гераклиту, объединив пифагорейское учение о числе и интерпретацию единого по Ксенофану. Тем самым он явился продолжателем двух источников метафизики — пифагореизма и ксенофанизма.

Начатое Ксенофаном метафизическое разграничение истинного бытия (единого, бога) от неистинного (т. е. реальной, доступной для органов чувств природы) и взаимоисключающее их противопоставление в философии у Парменида облекается в более отчетливую форму, принимает более строгий характер логического доказательства. Проведение этой магистральной линии — суть которой по первоначальному замыслу, предложенному Ксенофаном, заключается во взаимоисключающем противопоставлении реального и ирреального бытия, — как раз и осуществляется в учении Парменида⁶⁹. Последнее состоит из двух частей — интерпретации бытия, являющегося предметом исследования истины (ἀλήθεια), и анализа мнения (δοξα), которое распространяется на физический мир. В соответствии с этими двумя частями своего учения и с целью построения определенного знания о них Парменид вводит в качестве аксиомы два основных положения: (1) «Бытие есть, небытия нет»⁷⁰ — положение истины, или путь истины, и (2) «Бытия нет, небытие есть»⁷¹ — ложное положение, или путь заблуждения. Соответственно, источником истины он считает разум, мышление, а источником заблуждения — ощущение. Два, таким образом, противоположные положения (истины и лжи) и, соответственно, источник их знания (мышление и ощущение) применяются Парменидом к двум основным понятиям его философии — бытия и небытия. Отсюда, по логике Парменида, мышление применимо лишь относительно бытия, существующего. О небытии же как несуществующем не может быть никакого мышления, так как мыслить можно то, что существует, а что же касается небытия, то оно как ничто и не мыслимо и не выразимо.

Теперь посмотрим, каков результат допущения первой аксиомы (истины) в аспекте ее логической связи с предшественниками Парменида. Из положения «бытие существует, небытие не существует» вытекает, что бытие одно, оно не есть множество, не изменяется, не возникает, не исчезает

(оно вечно), оно неделимо, безгранично, является тождественным самому себе, в нем господствует железная необходимость⁷², бытие не пребывает ни во времени, ни в пространстве, поэтому оно, следовательно, и не движется. Как видим, характеристика у парменидовского бытия связана с отрицанием всех категориальных определений. Однако эти определения вполне применимы к чувственной природе, в познании которой, по Пармениду, господствуют кажимость и мнение. Поэтому наше знание о природе, думает Парменид, ошибочно, так как природа изменчива, преходяща.

Множественность, разнообразие, движение, познаваемые чувствами, в действительности, не существуют — они являются сферой небытия. Итак, по Пармениду: (1) бытие есть, небытия нет⁷³; (2) единое есть, множественного нет; (3) вечное есть, а изменчивого нет; (4) разум путем познания бытия схватывает истину, чувства же приводят к мнению, ошибкам; (5) истинное знание выводится из области метафизики, а мнение, «кажимостное» знание, — из области физики; (6) первое положение (истина) Парменида относится к области истинного бытия, второе положение (заблуждение) — к чувственной природе.

Элеатская проблематика в наиболее отчетливом виде предстает перед нами именно в философии Парменида. Поэтому, естественно, уже сейчас можно вполне определенно указать на те моменты, которые в плане логики философского развития наглядно покажут нам необходимую логическую связь между философией Парменида и его предшественников. Он, с одной стороны, по сути дела решал ту же самую основную проблему, которая была поставлена еще первыми материалистами милетской школы, но, с другой, — очевидно, что он совершенно сознательно продолжал учение Ксенофана, тем самым противопоставляя свое учение теориям милетской школы, и особенно как систематизатор наивной субъективной диалектики первых философов-материалистов, ставший связующим звеном между ними и Гераклитом. Парменид вряд ли подозревал о том, что этим противопоставлением подготавливал довольно прочную почву метафизическому и диалектическому способам мышления.

В самом деле, при рассмотрении и сопоставлении философии Парменида и предшественников везде видны живая связь и диалог с ними, которые можно проследить в следующих основных пунктах. 1) Если милетцы исходили в основном из показания органов чувств, из опыта, то Парменид, напротив, отверг чувственные данные как достоверные и всякое опытное знание, всякое эмпирическое он объявил обманчивой видимостью⁷⁴.

Сущность бытия Парменид искал не в реальной природе, как это делали милетские философы, а лишь в мышлении. 2) У Парменида, так же как у милетцев, ставится вопрос о соотношении мышления и бытия, однако у первого это делается совершенно в противоположной плоскости, в плоскости идеалистического утверждения о тождестве мышления и бытия — «мышление и то, что мыслится, это одно и то же»⁷⁵ (τὸ αὐτὸν νοεῖν τε καὶ οὖνε — κέν ἐστὶ νόημα), «мышление и бытие одно и то же» (το γάρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι). Что касается милетцев, мы здесь имеем дело с живым созерцанием реальной природы. Отсюда — следующий пункт диалектически взаимоисключающего противопоставления; если милетцы

исследовали сущность предметов по их физической основе, по материи (κατά τον υλην), то Парменид искал бытие предметов согласно мысли (κατά τον λογον). По мнению Аристотеля, Парменид в качестве основы берет понятийное «одно». Далее, если у милетцев и у Гераклита бытие мыслится в связи с движением, возникновением, уничтожением, Парменид из бытия исключает всякую категориальную определенность. Познание Парменид и Гераклит понимают по-разному. Для Гераклита органы чувств показывают лишь отдельные моменты движущихся предметов, а разум соединяет эти отрывки действительности, т. е. постигает вещи в их движении и изменении.

Согласно же Пармениду, разум познает то, что не движется, вечно неизменяемое; органы чувств же — то, что преходяще, видимость, кажимость. Гераклит не признает неизменное бытие, он определяет бытие как огненный океан вечного движения и наделяет его непрерывным становлением. Бытие же в понимании Парменида неподвижно. Для Гераклита диалектика является истинной основой познания, тогда как для Парменида она результат логической ошибки, а следовательно, не приемлема. Поэтому признание заблуждением положения: «бытия нет, небытие есть», согласно которому «ничто» признается за истину, по мысли Парменида, свойственно «пустоголовому племени» (имеются в виду Гераклит и его ученики). «Пустоголовое племя» не идет дальше показаний органов чувств. Сущность для ионийцев и Гераклита находится в природе, а для Парменида — потусторонняя относительно природы или, как сказали бы более поздние идеалисты, за пределами ей.

Теперь для более глубокого уяснения логики историко-философского развития укажем, в чем прогрессивное значение Парменида. Если Ксенофан, непосредственный логический предшественник Парменида, свое единое (бог) раскрывает главным образом в форме религиозного утверждения, то Парменид развивает ксенофановскую проблематику и представляет ее на таком более высоком рационалистическом уровне логического доказательства, когда совершенно определенно рождаются категории бытия и небытия. Парменид знаменует собой более высокий уровень понятийного мышления, чем, скажем, Ксенофан. Человеческое мышление у него в истории философии поднимается до такой ступени рационализма, когда опыт начисто исключается из теории познания. Поэтому Гегель, если и не совсем прав, то, во всяком случае, имел некоторое основание характеризовать философию Парменида как «восхождение в царство идеального»⁷⁶. Гегель же в связи с этим считал, что «Парменидом началась философия в собственном смысле этого слова»⁷⁷. Парменид своим сопоставлением бытия и небытия довел до логического конца ксенофановское положение о том, что из ничего ничто и не возникает.

Он впервые в истории философии подходит к мысли о том, что систему знания необходимо рассматривать как имеющую в своей основе некоторые аксиомы. Признание аксиом за основу всякого доказательства было продуктом не только чисто интеллектуальной интуиции, но и, по видимому, вдохновлялось примером математики. Парменида можно охарактеризовать как первого в истории западной философии рационалиста.

При всей негативности парменидовского противопоставления мышления и реальной чувственной природы следует отметить, что это была первая в истории философии резко подчеркнутая противоположность бытия и небытия, из которой, как мы в дальнейшем убедимся, рождается ряд философских проблем.

Парменидовская проблематика была истолкована представителями обоих направлений — материализма и идеализма. Так, например, категория парменидовского бытия используется Платоном для обоснования своей теории об идеях, софист Горгий бытие Парменида доводит до чистого ничто; Демокрит и еще ранее Левкипп парменидовское бытие имеют в виду в своих атомистических рассуждениях. По мнению Гегеля, у Парменида бытие рассматривается в органической связи с небытием.

Для уяснения логики развития философской мысли необходимо указать на трудности, возникающие отчасти в самой парменидовской философии, а отчасти унаследованные от ее предшественников и не нашедшие в его философии своего положительного разрешения. Каковы эти трудности? Парменид не нашел пути от единичного к множественному, и наоборот; как метафизик и антидиалектик, он не смог совместить в едином множественное и множественное в едином; их он сопоставляет как взаимоисключающие моменты. В связи с тем, что Парменид не смог дать положительную характеристику «бытия» (его определения выступают по существу как отрицательные), оно у него предстало весьма абстрактным, бессодержательным, которое, как правильно заметил Гегель, переходит в «ничто». Парменидовское отождествление мышления и бытия далее оказало влияние на софистов в том смысле, что, объявив все истиной, они стали отрицать заблуждение, ибо оно есть не сущее, которое невозможно мыслить. Против своей метафизики Парменид дал дуалистическую космогонию, исходящую из двух начал — земли и огня; его физика является скорее отрицанием физики, не исследованием природы, а «доказательством» того, что она не есть подлинное бытие⁷⁸.

Элеатская философия не только не исчерпывается Парменидом, но продолжает свое развитие, подкрепляясь новыми аргументами; из нее частично устраняются ранее отмеченные трудности. Философия Зенона есть своего рода защита учения Парменида против пытающихся осмеивать его философию. В действительности, по мнению Платона, Зенон «поддерживает рассуждение Парменида против тех, кто пытается высмеять его, утверждая, что если существует единое, то из этого утверждения следует множество смешных и противоречащих ему выводов. Итак, мое сочинение, — продолжает Платон, — направлено против допускающих многое, возвращает им с избытком их нападки и старается показать, что при обстоятельном рассмотрении их положения «существует многое» влечет за собой еще более смешные последствия, чем признание существования единого»⁷⁹.

Вот почему парменидовская попытка дать обоснование положительного путем характеристики «бытия» отрицательными предикатами наиболее сильно представлена у Зенона — «изобретателя диалектики»⁸⁰ и «родоначальника подлинной объективной диалектики»⁸¹.

3. Негативная диалектика Зенона

Два великих диалектика домарксистской философии — Аристотель и Гегель — не случайно характеризовали Зенона как «родоначальника» и «изобретателя» диалектики. Зенон действительно знаменовал новый этап в развитии как истории философии, так и истории диалектики.

Выступая философским антиподом Гераклита, элеатская философия вообще, и Зенон в частности, создали негативную диалектику в противовес позитивной диалектике Гераклита.

Зенон известен не столько тем, что, скажем, он дал новую концепцию, а тем, что он значительно усовершенствовал учение своего учителя, подкрепив его аргументами негативной диалектики. Поэтому здесь, конечно, не представляет трудности усмотреть логику развития от Парменида к Зенону. Зенон исходил из парменидовских проблем, в принципе пригодных для подведения под них диалектической базы. Поэтому, естественно, острие своей критики и диалектической аргументации Зенон прежде всего направляет против той диалектики Гераклита, которая признавала и утверждала множественность материальных предметов, а также всеобщее изменение и движение. Причем метод зеноновской аргументации апагогичен, т. е. доказательство ведется с обратной, противоположной парменидовой, точки зрения. Этот метод, впрочем, был рассчитан на доказательство основных положений Парменида. Это означает, что если Парменид при доказательстве своих мыслей руководствуется методом эпагогэ, т. е. если он, скажем, берет положение «существует лишь одно бытие», и истинность этого положения доказывает путем отрицания противоположных ему мнений, то Зенон, наоборот, исходит из противоположного парменидовому положения, именно из тезиса: «Существует не одно только бытие». Он стремится показать абсурдность этого тезиса, что дает ему право восстановить исходное парменидово положение. Заслуга Зенона как раз и заключается в том, что он специально занялся обнаружением противоречий в мышлении человека и тем самым поставил проблему необходимости диалектико-логического определения мышления и бытия. Именно эта проблема получит дальнейшую разработку в философии Аристотеля.

Нас интересует, почему и во имя чего эти блестящие с точки зрения негативной диалектики аргументы были написаны и какую цель преследовал их создатель. Отвечая на вопрос, мы обнаруживаем имманентную логику развития, заложенную в истории философии. Эти диалектические аргументы не являются лишь продуктом субъективного подхода самого Зенона, а представляют собой прямую реакцию на гераклитовскую проблематику, которая исходит из ионийской натурфилософии.

Так, в своих апагогических доказательствах Зенон выступает прежде всего против идеи множественности и мыслимого без антиномий движения в бытии. Например, в своих апориях против реальной множественности и непротиворечивого движения в бытии⁸² «Ахиллес и черепаха», «Дихотомия», «Летающая стрела», «Ристалище», «Пшеничное зерно» и других Зенон ставит своей целью доказать, что изменчивость и множественность бытия являются фикцией, а не действительностью. Зенон не только ставит

под сомнение вечное движение и изменение, возведенные Гераклитом в ранг закономерности, «логоса» и принципа бытия и мышления, но вообще отвергает их как нечто кажущееся, как результат дефектной работы органов человеческих чувств⁸³.

Положительная сторона этой философии Зенона состоит в следующем. Он обнаружил трудность, связанную с противоречивой природой мышления, с диалектикой понятия и ее разрешением. Гераклитовские отдельные, хотя и гениальные, но вместе с тем наивные догадки в философии Зенона стали предметом специального анализа. Это исследование привело к осознанию принципиальной важности таких понятий, как движение, покой, пространство, время, конечность, бесконечность, и к частичному пониманию их противоречивой природы, к выявлению трудностей выражения этого противоречия на языке логики понятий и категорий. Это было необходимым моментом развития диалектики, осязаемым прогрессом. «Мы должны понимать аргументы Зенона, — пишет Гегель, — не как возражения против реальности движения, каковыми они представляются на первый взгляд, а как указание на необходимый способ определения движения и на ход мысли, который необходимо соблюдать при этом определении»⁸⁴. Поэтому известное «опровержение» Диогена Синопского относительно зеноновского довода против движения (ходьба перед оппонентом) остроумно, но не исчерпывает вопроса.

В этом отношении интересно ленинское прочтение Гегеля: «Зенон и не думал отрицать движение, как «чувственную достоверность», вопрос стоял лишь... (об истинности движения). «Сие можно и должно *обернуть*: вопрос не о том, есть ли движение, а о том, как его выразить в логике понятий»⁸⁵. Положительным в зеноновской философии является и то, что она указала на важность негативной диалектики; диалектика Зенона, хотя и применялась ее «изобретателем» сознательно для утверждения элеатской метафизики, однако его отрицательная диалектика позже стимулировала возникновение диалектики положительной. В возможности негативная диалектика уже содержит в себе позитивную; иначе, по логике развития, негативная диалектика необходимо требует позитивную диалектику. В апориях Зенона отчетливо была установлена противоречивая природа чувственного отображения реальности; в тех же апориях была показана также противоречивая природа самого мышления; и, наконец, следует сказать, что зеноновская философия — это необходимая ступень, которую рано или поздно должно было пройти мышление. Без обнаружения указанных Зеноном трудностей человеческое мышление не смогло бы двинуться дальше по восходящей линии развития. По одному частному вопросу Гегель правильно замечает: «Надо продумать движение, как его мыслит Зенон, а затем двинуть дальше само это понимание движения»⁸⁶. И действительно, надо продумать все те трудности, которых коснулся Зенон с тем, чтобы потом двинуть человеческое мышление вперед, что по логике развития и было отчасти сделано в последующей философии.

Логика прогрессирующего развития интересуется не только положительной стороной того или другого философа, но и отдельными недостатками, слабыми и отрицательными сторонами и трудностями, что необхо-

димо учесть для дальнейшего движения мысли. Такие трудности у Зенона были в следующем: Зенон, хотя и обнаружил противоречивый характер реального бытия и мышления, однако это открытие послужило у него достаточным основанием для отрицания всякой противоречивости чувственной природы и мысли. Это объясняет, почему зеноновская диалектика ограничивалась метафизикой. Отрицание Зеноном объективной противоречивости имеет своей основой сведение множественности, движения, времени и пространства к простой сумме их частей; сведение же целого к его частям — ошибка, ибо целое, как показал Аристотель, не есть простая сумма частей. Зенон не знал, что целое в известном смысле больше арифметической суммы своих частей в качественном отношении, что граница между двумя величинами не есть третья величина, что бесконечно малое и нуль отнюдь не являются тождественными друг другу и что сумма бесконечно малых не обязана всегда быть бесконечно малой. Кроме того, Зенону еще не было известно, что количественное изменение на определенной степени вызывает новое качественное состояние.

Метафизические выводы всех аргументов Зенона, направленных против множественности, движения и изменения бытия во времени и пространстве, хотя в дальнейшем и стимулировали развитие мышления по пути создания позитивной диалектики, эти выводы, по крайней мере для его создателя, служили утверждению метафизики против диалектики. Относительно этих метафизических выводов высказался еще Аристотель, а много позднее Гегель и Ленин. Так, Аристотель заметил, что Зенон смешивает реальную и потенциальную бесконечности, что, хотя время и пространство потенциально бесконечно делимы, это вовсе не значит, что время и пространство бесконечно разделены в действительности⁸⁷. В этой же связи Стагирит замечал, что Ахиллес догонит черепаху, если ему позволят перейти границу⁸⁸. Наконец, Ленин по поводу аргументов метафизического толка против движения писал: «Это возражение *неверно*: (1) оно описывает *результат* движения, а не само движение; (2) оно не показывает, не содержит в себе *возможности* движения; (3) оно изображает движение, как сумму, связь состояний *покоя*, т. е. (диалектическое) противоречие им не устранено, а лишь прикрито, отодвинуто, заслонено, занавешено»⁸⁹. Если для Зенона противоречивость — показатель неадекватности картины реального движения, то для Ленина она суть необходимое условие всякого движения.

Диалектика у Зенона получает субъективную тенденцию, что, кстати, проявится в софистике. И действительно, Парменид так энергично связал бытие и мышление («Одно и то же то, что мыслится и то, что существует»)⁹⁰, что после этого легко было Зенону переходить от логики бытия к логике мышления, от диалектики бытия к диалектике мышления⁹¹. Главная же ошибка Зенона носит методологический характер, который заключается в том, что он вообще отрицал объективные противоречия в бытии и движении.

Все же положительные аспекты зеноновской диалектики трудно переоценить, поскольку к ней приходится возвращаться на неизмеримо более высоком уровне развития современной науки и техники.

4. Мелисс

После рассмотрения тех положительных и отрицательных моментов, которые были внесены в историю философии Зеноном, вновь ставится вопрос о том, в каком направлении теперь будет развиваться зеноновская философия и какова та ступень, которая была достигнута после Зенона. Исходя из диалектики как универсальной логики историко-философского процесса, мы должны сказать, что в элеатской школе после Зенона остается имманентная потребность двигаться дальше.

Однако кривая восходящей линии объективной логики развития мышления вообще, и этой философской школы в частности, не всегда одинакова, ибо бывают остановки и даже частичные возвраты. А теперь определим лишь, что можно называть относительной остановкой в развитии философской мысли. Мы здесь имеем в виду философа, следующего за Зеноном, — Мелисса.

Мелисс также определенно способствовал продвижению философской мысли вперед, не столько постановкой новых проблем и их решением, сколько тем, что он как бы подвел черту развитию элеатизма, показал, что элеатское учение исчерпало себя. А все это было необходимо, чтобы философское мышление могло наметить пути дальнейшего прогресса. В известном смысле Мелисс сделал шаг назад от элеатизма к ионийской философии, но и это у него не означает абсолютного регресса. Здесь теоретическое мышление перед лицом возникших затруднений элеатской школы как бы возвращается к прошлому, чтобы в дальнейшем произвести синтез двух противоположных философских систем.

Мелисс продолжает линию Парменида и вместе с тем находится под влиянием ионийской физики. Он исходит из парменидовского основного положения, что «бытие существует, а небытие не существует»⁹². Однако он так энергично говорил о движении и изменчивости окружающей действительности, что волей-неволей стал заниматься гераклитовской проблематикой. По Мелиссу, все, что мы ощущаем, видим, слышим, изменяется: «теплое становится холодным, холодное — горячим, твердое — мягким, мягкое — твердым, живое — умирает и т. д., все так изменяется»⁹³.

Далее он говорит, что железо, золото, камень и другие предметы изнашиваются от прикосновения пальца, что земля и камни происходят из воды⁹⁴. Однако под давлением элеатской метафизики эти отзвуки милетской и гераклитовской философии отходят на задний план, так как мир чувственного восприятия Мелисс относит к области кажимости и субъективного человеческого мнения ($\delta\omicron\xi\alpha$), а не к сфере истины. Этим, не порывая еще с элеатизмом, Мелисс как будто бы отдает дань также ионийской и гераклитовской проблематике. «Нам кажется, что все изменяется. Мы недостоверно видим и сущее ошибочно кажется множеством»⁹⁵. По его мнению, «то, что изменяется, существует лишь во мнении, а не в действительности, и, наоборот, то, что существует в действительности, не изменяется, ибо если что-нибудь изменяется, значит, бытие исчезает и небытие возникает»⁹⁶.

После сказанного следует рассмотреть, как понимает Мелисс множественность, или многое. «Если бы оно не было одним, тогда оно было бы определено другим»⁹⁷. Далее: «Если бы оно было два, тогда они имели бы границу между собой и не были бы безграницными»⁹⁸.

Здесь, согласно элеатскому учению, Мелисс также отрицает множественность, однако, во-первых, манера доказательства этого отрицания носит отпечаток естественного обобщения опытного материала, и, во-вторых, когда Мелисс применяет свое доказательство к вечности и бесконечности бытия, то он приходит к несовместимому с парменидовским принципом положению, сделавшему его не совсем ревностным и последовательным продолжателем элеатизма.

Так, если Парменид признавал некоторую «сферическую» закругленность, полноту и конечность бытия, то, исходя из желания совместить ионийскую физику с парменидовской метафизикой, Мелисс уже отчетливо говорит о безграничности и бесконечности бытия. Он говорит: «То, что существовало вечно, оно было, есть и будет, так как если допустим, что оно возникло, то надо допустить, что до его возникновения было ничто. А если до возникновения было ничто, то из ничего ничего не возникает»⁹⁹. Далее: «Ничего то, что имеет начало и конец, не является вечным и безграницным»¹⁰⁰. Наконец: «Оно вечно существует, и должно быть безграницным вечно»¹⁰¹. То, что не имеет начала и конца, то, по Мелиссу, не имеет границы, поэтому оно не имеет границы во времени: «То было и всегда будет»¹⁰².

Из этих фрагментов Мелисса видно, что он действительно вступил в определенное противоречие с Парменидом и элеатизмом вообще, когда из временной бесконечности бытия заключил о его пространственной бесконечности¹⁰³. Это противоречие было замечено еще Аристотелем, который упрекнул Мелисса в том, что тот из вечного во времени существования бытия умозаключил о его безграницности в пространстве¹⁰⁴. Здесь, правда, есть намек на признание объективности пространства, однако Мелисс недвусмысленно говорит о том, что бытие не движется, так как нет такого места, в котором бы оно передвигалось. «Оно не может двигаться, так как оно не имеет места для движения, все переполнено (πλέων)»¹⁰⁵. Тут нужно отметить, что мысль Мелисса о том, что движение возможно только при существовании пустого пространства, следует отнести за счет влияния первых ионийских материалистов, а возможно, и Левкиппа.

Исходя из мелиссовской характеристики бытия, можно сказать, что его бытие, хотя и выглядит как не чисто физическое, так и не чисто метафизическое, оно все же больше похоже на первое, нежели на второе. Аристотель правильно в связи с этим заметил, что, по-видимому, Парменид коснулся единого через мысль (κατά τήν λογόν), а Мелисс же — через материю (κατά τήν οὐλήν). Поэтому первый признал единое ограниченным, а второй — безграницным»¹⁰⁶.

Теперь можно поставить вопрос о том, что нового по сравнению с предшественниками дал Мелисс.

Мелисс не смог совместить положения, выработанные под влиянием ионийской и гераклитовской философии, с парменидовской метафизикой,

в силу чего он столкнулся с затруднениями, преодолеть которые элеатская школа была не в состоянии. Он не смог совместить ионийскую физику и парменидовскую метафизику. Поэтому бытие Мелисса носит неопределенный характер — оно у него описывается и как ограниченное, и как неограниченное, и как делимое, и как неделимое, и т. д. Главное затруднение Мелисса заключается в том, что он не смог в дальнейшем углубить ни парменидовскую метафизику, ни ионийскую физику. За это Аристотель именовал его «грубоватым» мыслителем¹⁰⁷.

Однако для дальнейшего развития философии очень важным у Мелисса явился тот факт, что он указал на ряд трудностей, которые должны были разрешиться впоследствии. Затруднения Мелисса были не столько апориями субъективного плана, сколько затруднениями, связанными с принципиальной несовместимостью диалектики и метафизики. После Мелисса стало ясно, что диалектика и метафизика — это две взаимоисключающие точки зрения и что совместить их столь же трудно, как реализовать мелиссово стремление синтезировать элеатизм с ионийской и гераклитовской философскими системами. Проявление определенного влияния ионийцев, Гераклита, а может быть, и Левкиппа, и его неудачная попытка соединить их учение с элеатской метафизикой, а также вытекающие отсюда как диалектические, так и формально-логические противоречия и трудности по сути дела наметили новую проблему, за решение которой потом взялись позднейшие «физики» — Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп и Демокрит.

Из вышеизложенного явствует, что элеаты исследовали бытие с двух противоположных, однако приводящих к одному и тому же результату, сторон — методом эпагогэ (Ксенофан, Парменид и Мелисс) и способом апагогэ (Зенон). Разумеется, та основа, сущность бытия, которую исследовали элеаты, должна была относиться и к явлениям, как того требовала ионийская физика. Однако элеаты пришли к дуализму действительного бытия и недействительного явления. На первый взгляд, здесь налицо лишь отрицательная сторона элеатизма. Но это отнюдь не так, и вот почему: элеаты, пожалуй, впервые дали довольно четкое разграничение сущности и явления (другое дело, что они метафизически разобщили эти две категории, в чем и состоит недостаток их философии). Кстати, логика развития данной проблемы через исключительно трудный путь борьбы идеализма и материализма, диалектики и метафизики, приведет нас к Канту, который взялся за эту же элеатскую проблему и в принципе пришел к элеатскому разобщению сущности и явления¹⁰⁸.

Несмотря на известную метафизичность элеатизма, это учение в истории философии сыграло важную роль. Решая ту же самую проблему, что их предшественники, элеаты стали определять бытие через мысли, что как раз и кладет начало не столько исследованию природы материи, сколько изучению природы мышления. Мы не должны думать, что такая постановка вопроса — чисто элеатское достояние. Заслуга элеатов лишь в том, что они нашли, выделили и поставили эту проблему. Основание же для этой постановки проблемы было подготовлено ионийцами, Гераклитом и пифагорейцами. Особо следует отметить, что после Гераклита философия

поставила во главу угла категории человека и мысли. Этим было положено начало тому важному процессу, когда мышление задумывается над своей природой, интересуется определением самого себя. При этом стали искать сущность не за пределами мышления, а в нем самом. Таким именно образом возникла гносеологическая проблематика, отдельные особенности трактовки которой в перспективе подготовили почву для оформления идеализма¹⁰⁹. Специальное же исследование мышления кладет начало новому пониманию диалектики, а именно такому ее пониманию, когда диалектику трактуют как метод мышления. Все больше на задний план будет отодвигаться так называемая объективная диалектика, т. е. онтологическое ее понимание, и на место последнего в орбиту внимания входит логико-гносеологическая интерпретация диалектики, т. е. субъективная диалектика. Исследование субъективной стороны диалектики не было случайным явлением, а, наоборот, оно по сути дела «было определено необходимостью снятия той односторонней и наивной онтологической ограниченности, что было характерно для первых греческих философов»¹¹⁰.

Безусловно, положительное у элейцев в том, что они свое внимание заострили на необходимости разработки методов логического доказательства. На смену прорицателям-оракулам приходят мыслители, опирающиеся на доказательность своего научного мышления. Именно это было одним из необходимых условий для преодоления ионийского гилозоизма и частично алогизма ранних греческих «метафизиков».

Итак, мир множественных предметов и явлений, который предстал перед взором первых философов в виде многообразия движущихся и изменяющихся предметов, ионийцы сводят к единой первооснове — материи; Гераклит делает принципом материи вечное движение; элейское учение в своей отрицательной реакции на гераклитовскую диалектику акцентирует внимание на вечности и неизменности истинно сущего бытия, низводя множественность движущихся тел на ступень кажущегося и простой видимости. Идеалистическую интерпретацию развития элеатизма дает Гомперц: «Улетучивание материальной ткани мира зашло так далеко, что она уже близка к тому, чтобы совсем раствориться и дать место некоему блаженному духу»¹¹¹. Элейтизм исчерпал себя, так что он больше не был в состоянии развиваться. Естественно, что логика развития мысли должна выяснить, в каком направлении пойдет теперь развитие философского мышления.

Четыре последующих философа — Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп и Демокрит, — у которых есть тенденция примирения ионийской физики и парменидовской метафизики, с одной стороны, и софисты — с другой, частично ответят на этот вопрос.

РАЗДЕЛ II

Объективная диалектика периода расцвета античного рабовладельческого общества

ГЛАВА 5

Развитие объективной диалектики «младшими физиками» (Эмпедокл, Анаксагор)

1. Эмпедокл

Элеатское учение в лице его последнего представителя — Мелисса — хотя и исчерпало себя, все же вошло в историю философии своими формулировками трудноразрешимых идей и перспективами дальнейшего разрешения проблем, поставленных негативной диалектикой. На этой стадии развития философии мышление уже имело опыт постановки и решения основной проблемы философии — субстанциональности всего существующего — как с материальной, так и с имматериальной точки зрения, т. е. появились контуры как стихийно-материалистического, так и идеалистического, как диалектического, так и метафизического решения проблемы. Тем самым была подготовлена почва для последующего движения вперед, что обнаруживается еще у Эмпедокла и Анаксагора, а затем на более высоком уровне у атомистов¹¹².

Непригодность элеатского ирреального бытия вызвала необходимость его замены новым принципом — множественностью субстанций, или понятием «элемент», кстати, общим у Эмпедокла, Анаксагора и атомистов (Левкиппа и Демокрита). Все они выдвигают новое понятие «элемент» в противовес элеатскому единому бытию. Первым из названных философов как с точки зрения исторической, так и логической следует рассматривать Эмпедокла. С точки зрения исторической потому, что «Эмпедокл по своему возрасту — более поздний, чем Анаксагор, по своим же произведениям он более ранний»¹¹³, а логической потому, что, как замечает Гегель, его философия «также в отношении ступени развития понятия является более ранней и менее зрелой по сравнению с понятием Анаксагора»¹¹⁴.

Исходя из отрицательной реакции на элеатскую философию, Эмпедокл прежде всего выступает как продолжатель Гераклита и ионийской натурфилософии. «Мы находим у него не спекулятивную глубину, как у Гераклита, а

скорее понятие, больше погружающееся в реальное воззрение, разработку натурфилософии или размышления о природе»¹¹⁵ (курсив мой. — Д. Дж.). И действительно, цель Эмпедокла — объяснить чувственную природу. Мышление не должно отрицать множественность материального мира, а, наоборот, объяснить его. Корнем и «архэ» всего существующего не может быть некое одно, так как невозможно, чтобы из одного происходило многое¹¹⁶. Поэтому, по Эмпедоклу, принципом и «архэ» объяснения множественности должно быть не абсолютное одно, а, наоборот, многое. Этим требованием Эмпедокл опрокинул все прежние представления как ионийской натурфилософии, Гераклита и пифагореизма, так и элеатское. Но это отрицание, как мы увидим, не было лишь «голым», а удержало в себе некоторые положительные моменты от прошлых систем.

Ни вода, ни воздух, ни огонь в отдельности не в состоянии объяснить множественность природы. Поэтому на этом этапе развития проблемы субстанции Эмпедокл в качестве «архэ» называет сумму этих элементов плюс со своей стороны добавил еще один элемент — землю. Итак, основу всего существующего Эмпедокл представляет в составе четырех элементов — воды, воздуха, огня и земли. Как мы видим, вышеупомянутое отрицание у Эмпедокла вылилось во вполне отчетливый синтез принципов прошлых философских учений. Кстати, Гегель, как ни принижал Эмпедокла за его материалистическую тенденцию, был, однако, вынужден отметить значение именно этого эмпедокловского синтеза, представив его как необходимый момент развития гераклитовской диалектики. «Синтез Эмпедокла, — пишет Гегель, — следовательно, принадлежит, в качестве завершения к кругу философии Гераклита, у которого спекулятивная идея, хотя и выступает вообще как процесс в области действительности, однако определенные моменты не соотнесены друг с другом в реальности как понятия. Эмпедокловское понятие синтеза не потеряло своего значения до настоящего времени»¹¹⁷. Эмпедокловское добавление к трем уже названным элементам четвертого вида — земли, у Аристотеля не осталось незамеченным. Эмпедокл присоединил к трем — «огню, воде и воздуху, — из которых каждый тем или другим философом признавался раньше первоначалом, еще и землю, как четвертый материальный элемент»¹¹⁸. Введение земли в качестве нового элемента Аристотелем расценивается как некоторый прогресс, так как земля никем раньше не была названа вследствие ее сложного состава.

В новом эмпедокловском принципе объяснения природы, состоящем из четырех элементов, в основном учтены попытки решения проблемы субстанции прошлыми философскими учениями. Если это так, то возникает вопрос о том, в какой мере элеатское учение присутствует в эмпедокловском перечислении элементов? Казалось бы, элеатизм здесь ни при чем, однако это далеко не так. Дело в том, что эти элементы — вода, воздух, огонь, земля — у Эмпедокла определены через такие предикаты парменидовского бытия, как неизменяемость (и по количеству и по качеству), невозникаемость, неуничтожимость и т. д. Эти четыре элемента вечны и по количеству и по качеству, они не возникают и не уничтожаются. Относительно эмпедокловских элементов Аристотель замечает, что «эти элементы всегда существуют, что они не возникают»¹¹⁹. Получается, что то, что объясняет из-

менчивость, само должно быть неизменчивым, в чем мы и усматриваем элеатское влияние на Эмпедокла. Однако важно заметить, что в отличие от элеатов у Эмпедокла неизменчивая основа изменчивых предметов является не иррациональным, а естественным, реальным. Таким образом, хотя, с одной стороны, Эмпедокл не принимает ни одного до него существующего принципа в отдельности, с другой же, с известным изменением все их вместе он сделал пригодными для объяснения многообразия природы. Однако после известного нам синтеза названных четырех элементов и объявления их «мертвыми»¹²⁰ (связанного с элиминацией гилозоистски понятого живого начала) Эмпедокл, сняв старое затруднение, предстал перед новой сложностью. Возникла проблема движения, его источника и непосредственно с ними связанная проблема возникновения и уничтожения предметов чувственной природы. Возникновение и уничтожение происходят путем пространственного движения, при помощи которого четыре элемента, характеризующиеся противоположными качествами, смешиваются друг с другом в самых различных пропорциях и комбинациях.

Наивность диалектики заключается в том, что здесь отчетливо говорится об основных элементах бытия как о неких противоположных определениях, проявляющихся в пространственном движении. Но проблема как раз в том и состоит, чтобы выяснить источник движения. Оказывается, движение элементов по их противоположным направлениям — соединение и разъединение — вызывает у Эмпедокла дружба, или любовь (*φιλία*), и вражда (*νεκος*). По Эмпедоклу, благодаря дружбе, элементы смешиваются и происходит возникновение многообразия, а противоположная сила — вражда — способствует исчезновению этого многообразия, причем этот процесс смены дружбы враждой и вражды дружбой происходит в виде постоянно чередующихся процессов. Нет сомнения в том, что в признании противоположности и постоянной борьбы между разделяющим и смешивающим началами звучат мотивы гераклитовской диалектики, которая в эмпедокловском переложении стала способом объяснения движения, возникновения и уничтожения¹²¹.

Аристотель полагал, что Эмпедокл ввел понятия дружбы и вражды потому, что он заметил в природе противоположность¹²². Дружба и вражда как причины движения взяты им по аналогии двух видов движения — разделения и соединения. Замечая некоторые диалектические моменты у Эмпедокла, Аристотель пишет, что «Эмпедокл, таким образом, в отличие от прежних философов первый ввел разделение (движущей) причины — установил не одно начало движения, а два разных и притом противоположных»¹²³.

Однако затруднение относительно источника движения при помощи оперирования понятиями дружбы и вражды у Эмпедокла по-прежнему остается, так как эти новые понятия в его теорию вносят некоторое противоречие. Характеристика четырех элементов атрибутами парменидовского бытия с самого начала поставила в затруднение, от которого он не смог освободиться даже при помощи по-своему переложенной гераклитовской диалектики дружбы и вражды.

Противоречие эмпедокловского допущения четырех элементов заключается в том, что Эмпедокл, хотя и называет четыре элемента, «он,

однако же, — по словам Аристотеля, — не пользуется ими как четырьмя, а точнее только двумя: у него (на одной стороне) отдельно — огонь, (на другой) противоположные (огню) — земля, воздух и вода как одно вещество»¹²⁴. Но Эмпедокл пользовался понятиями дружбы и вражды как элементами помимо четырех названных им элементов¹²⁵.

«Землю землю мы видим, а воду мы видим водою, воздухом воздух божественный, пламенем вечно пламя, Нежной любовью любовь, а раздор угрюмым раздором»¹²⁶.

И кроме того, противоречие заключается еще в том, что «у него, — по Аристотелю, — во многих случаях дружба разделяет, а вражда соединяет... Целое под действием вражды распадается на элементы, а под действием дружбы элементы снова сходятся в единое целое»¹²⁷.

Вот эти замечания Аристотеля указывают на известные затруднения Эмпедокла, вызванные проблемой определения внутреннего источника движения. Наряду с этим нужно иметь в виду еще и то, что понятия дружбы и вражды Эмпедоклом использованы как внешний источник движения для того, чтобы преодолеть пассивность мертвых четырех элементов и всего того, что из них образуется. По Эмпедоклу, дружба и вражда имеют одинаковые с четырьмя остальными элементами «длину» и «ширину». Поэтому Аристотель резонно ставит вопрос о том, каким же образом сами эти начала (т. е. дружба и вражда) двигаются и откуда они получают движение? Стагирит объявляет теорию движения Эмпедокла «нескладной» и высказывает сожаление по поводу того, что тот буквально на шаг остановился от импонируемой самому Стагириту целевой причины. «И так же нескладно поступает и Эмпедокл, место блага занимает у него любовь, но она носит характер начала и в качестве движущей причины, (ибо она соединяет вещи), и в качестве материи, ибо это — часть общей смеси»¹²⁸. Вопреки Аристотелю, Гегель всячески старается представить дружбу и вражду как нечто «идеальное»¹²⁹. Он, хотя и правильно поучает, что «под благом нужно понимать «то, ради чего»¹³⁰, однако скрывает или не хочет констатировать то, что аристотелевское недоумение вызвано непоследовательностью Эмпедокла, допустившего материальность дружбы и вражды как «часть общей смеси».

Как бы то ни было, не приходится отрицать, что в философии Эмпедокла имеется ряд непоследовательностей и трудностей, однако внимание следует акцентировать не на отдельных трудностях, а на логике их решения. По словам Аристотеля, «если последовать за Эмпедоклом и взять его <слова> по смыслу, а не по тому, что он лепечет в своих речах <...>»¹³¹, то нельзя не заметить, что Эмпедокл, безусловно, сделал шаг вперед по сравнению со своими предшественниками и его философия вполне укладывается в общее русло логики развития истории философии. «Элементы, относящиеся к разряду материи, он первый указал в числе четырех»¹³².

Проблематика Эмпедокла не была случайной или чем-то абсолютно новым. Он лишь продолжил линию своих предшественников и, несмотря на известные колебания, связанные с понятиями дружбы и вражды, все больше направлял мышление в сторону материалистического объяснения природы. Именно эту логику развития, полагаем мы, имеет в виду Ари-

стотель, когда указывает на некоторую имманентную тенденцию развития мысли: «Исходя из этих данных, за единственную причину можно было бы принять ту, которая указывается в виде материи. Но по мере того, как они в этом направлении продвигались вперед, самое положение дела указало им путь и со своей стороны принудило их к дальнейшему исследованию»¹³³. Из этого аристотелевского положения, так же как и из аналогичных этому, ясно видна убежденность Аристотеля в том, что решение отдельных философских проблем (в том числе и эмпедокловой проблемы) не есть продукт лишь чисто субъективного творчества, но есть также некоторое принуждение, имеющее своей основой внутреннюю логику развития научного мышления о мире. С этой стороны нас и интересует в данном случае Эмпедокл, заслуга которого, кратко говоря, заключается в следующем. Он первым выставил принцип множественности, хотя и ограниченной множественности первоначал¹³⁴. Этот принцип, как мы далее убедимся, и будет развит в атомистике. Предметы и явления возникают не путем вмешательства сверхъестественных сил, а естественным способом соединения и разъединения природных элементов, причем так, что качественное многообразие мира имеет своей основой определенные количественные пропорции соединяемых элементов. Он, хотя и не смог решить проблему источника движения, тем не менее своей пусть далеко не совершенной попыткой поставил под сомнение существовавшие до него способы решения этого вопроса. Далее, признание им мирового процесса циклическим, смены эпох и мировых периодов как органической, так и неорганической природы, хотя предполагает замкнутость кругового движения, оно тем не менее интересно с точки зрения истории диалектики. Не случайно в связи с этим Платон в своем диалоге «Софист» сопоставляет Эмпедокла с Гераклитом. Стихийная диалектика, общая у него со своими предшественниками, выливается в учение о вечном движении, в чем, безусловно, положительная сторона философии Эмпедокла.

Недостатки эмпедокловского решения проблем можно суммировать так: (1) ему не удалось полностью преодолеть гилозоизм, так как о своих элементах он часто говорит, как если бы они были живыми существами или богами; гилозоизм будет окончательно преодолен лишь у атомистов; (2) причину движения он усматривает вне материи, за пределами четырех его элементов.

Итак, попытка объяснить природу на основе принятия ограниченного множества начал, в главных своих чертах намеченная Эмпедоклом, по идее ясна, но еще весьма несовершенна по выполнению; однако эта идея все же будет вдохновлять атомистическую философию.

Поэтому дальнейшее развитие античной философии отталкивалось от жизнеспособных частей методологии Эмпедокла.

До Эмпедокла, по мнению Аристотеля, «нечетко и без всякой ясности» философы привлекали две причины — материю и источник движения. Аристотель прав, когда думает, что все это выглядело стихийно, бессознательно, как это делают в битвах неискусные воины. Однако: «Ведь и те, оборачиваясь во все стороны, наносят иногда прекрасные удары, потому что знают; и точно так же указанные философы (речь идет о филосо-

фах до Эмпедокла включительно. — *Д. Дж.*) не производят впечатления людей, знающих, что они говорят»¹³⁵. По мнению Аристотеля, и мы можем с ним в этом согласиться, такая стихийность и некоторая бессознательность философствования первых методологов, конечно, не была совершенно безрезультатной. Наоборот, вместе со Стагиритом мы можем говорить лишь о недостатках первых шагов, поисков и подходов мышления. Более того, первые философы без исключения даже своими подчас неверными догадками пролагали (чаще всего в негативном смысле) путь к правильному решению тех или иных проблем философии и науки. При этом, постоянно отдаляясь от точки отсчета логической шкалы, мысль постепенно освобождалась от всех примесей и наслоений, проистекающих от субъективных или временных факторов.

После рассмотрения философии Эмпедокла сразу встает традиционный вопрос о том, в каком теперь направлении пойдет дальнейшее развитие философии. Обратимся к Аристотелю: «После этих философов и такого рода начал, так как эти последние были недостаточны, чтобы вывести из них природу вещей, стали снова побуждаться — как мы сказали — самой истиной, искать следующего затем начала... Поэтому тот, кто сказал, что разум находится, подобно тому как в живых существах, также и в природе, и что это он — виновник благоустройства мира и всего мирового порядка, этот человек представился словно трезвый по сравнению с пустословием тех, кто выступал раньше»¹³⁶.

2. Анаксагор

Анаксагор, «будучи по возрасту раньше, но по делам своим позже»¹³⁷, продолжает эмпедокловскую линию множественности чувственной природы, понимаемой элеатами в смысле кажимости. Он доводит до определенной логической ступени положение Эмпедокла о том, что мир во всем многообразии является равным самому себе, кажущиеся возникновение и разделение одних и тех же элементов, самих по себе вечных и неизменяемых как по качеству, так и по количеству, являются двумя иррациональными процессами. То общее, что Анаксагор имеет с Эмпедоклом (да и с атомизмом вообще), — это признание множественности субстанциональных начал. Поэтому все упомянутые здесь системы имели перед собой одну и ту же задачу. Однако они различаются между собой по количеству и качеству принимаемых ими начал. Так, если Эмпедокл исходит из четырех основополагающих элементов, то Анаксагор, принимая эстафету последовательного развития в решении этой проблемы, считает недостаточным для объяснения множественности вещей признания лишь ограниченного числа элементов. Анаксагор основой всего существующего считает количественные соотношения не ограниченного, а бесчисленного множества материальных частиц, называемых им «семенами вещей» (*σπέρματα τῶν ὑψημάτων*), а Аристотелем — гомемериями¹³⁸.

Таким образом, вместе с именем Анаксагора в истории философии вводится другое первоначало под названием гомемерий¹³⁹, которые по всем понятийным определениям выступают как извечные и неизменяемые

сущности. Стало быть, по Анаксагору, бытие в виде этих гомеомерий в основе своей неизменно, что, кстати, и доказывали элеаты. Таким образом, парменидовское аморфное и единое бытие, которое у Эмпедокла было представлено в виде четырех основных элементов, у Анаксагора при дальнейшей трансформации этой проблемы подверглось дальнейшему дроблению до бесконечного числа малых частиц. Итак, на место элеатски понимаемого одного абсолютного бытия у Анаксагора ставится бесконечное множество частиц бытия. Ясно, что это не могло не открыть пути к атомизму.

Что же представляют собой эти «семена вещей»? Они не возникают и не уничтожаются. Их всегда было столько, сколько есть в данный момент. Ни одно вещество не возникает и не уничтожается¹⁴⁰. Поэтому «действительность в сумме своей всегда одна и та же». Гомеомерии не пользуются никакими категориальными определениями. Бесконечное деление не только не в состоянии уничтожить гомеомерий, но даже не сможет изменить их качественного состояния. Для Анаксагора не существует наименьшей величины, ибо для любой величины найдется другая, еще большей малости¹⁴¹. Сколько бы ни разделяли, всегда существует меньшее последнее члена разбиения, и так до бесконечности, ибо бытие, по мнению Анаксагора, никогда не может разрешиться в небытие¹⁴². После деления каждой части, по Анаксагору, мы получаем опять целое, причем с подобным же свойством. Каждая часть заново распадается на однородные части, отсюда и аристотелевское выражение «гомеомерно» — «подобно-частно». Поэтому всякое изменение в сторону количественного роста или уменьшения есть разделение и соединение подобных мельчайших частиц.

Итак, у Анаксагора так же, как у Эмпедокла, «равное происходит от равного» или «подобное происходит от подобного». Но происхождение и уничтожение Анаксагор понимает не в абсолютном смысле: скажем, ничего не было и вдруг что-то возникло. Нет, он защищает принципы своих предшественников: из ничего ничто не возникает и нечто не превращается в ничто. Что же касается самого факта возникновения предметов, то, по Анаксагору, «возникновение есть проявление того, что раньше было в скрытом виде»¹⁴³. Для того чтобы человек мог жить, достаточно воды и хлеба, поэтому в воде и хлебе находятся все те противоположные качественные определения, которые потом проявляются в человеке в виде разных органов тел. «Так как Анаксагор, — пишет Аристотель, — разделял мнение всех физиков, что ничто никак не может превратиться в нечто, то ему ничего не оставалось, как принять, что то, что возникает, уже существовало раньше как сущее, но вследствие своей малости было неощутительным для нас»¹⁴⁴. Отсюда Анаксагор заключает, что «все находится во всем»¹⁴⁵ — в хлебе и воде потенциально содержатся все органы человеческого тела. «У Анаксагора, — замечает в связи с этим Аристотель, — получилось так — “все вещи вместе”, и, следовательно, ничего не существует истинным образом»¹⁴⁶.

Таким образом, Анаксагор действительно исключает возможность возникновения или исчезновения какого-нибудь качества. Он признает лишь количественный рост в пределах одного и того же качества.

Исходя из анаксагорской логики рассуждения, можно сказать, что проблема заключается не в том, чтобы объяснить возникновение и уничтожение чувственного мира, а в том, чтобы выяснить условия перехода скрытого качества в явное, и, наоборот, явного — в скрытое; к примеру, выяснить, каким образом, говорит Анаксагор, мясо из пищи переходит в человеческое мясо. А это уже постановка вопроса о том, каким образом все-таки происходит, скажем условно, «возникновение» и «уничтожение» чувственных предметов.

Согласно Анаксагору, соединению и разъединению предшествует первоначальное состояние мельчайших материальных частиц (στέργματα τῶν ἡρημάτων) в виде смешанной массы, напоминающей отчасти сферос Эмпедокла, отчасти бесконечное (αλείφον) Анаксимандра. Эта первоначальная смесь, или, как позднее будет сказано, «хаос», состоит из бесконечного множества малых частиц, из которого потом выделяются разные качественные противоположности: холодного и горячего, сухого и влажного, большого и малого, горького и сладкого, целого и части, единого и множественного, легкого и тяжелого и т. д. Эти определения сухого, эти противоположности непрерывно взаимно переходят друг в друга. Поэтому, по Анаксагору, выходит, как правильно заметил Аристотель, что «во всем находится все», что «все содержится во всем» и т. п. Ибо те, кто принимает множественность начал, должны допустить, что все возникает из всего, оно лишь кажется различным и получает разные названия по роду тех смешанных с другими частей, число которых преобладает¹⁴⁷. В действительности же «не целое было или черно, или сладко; не целое есть мясо или кости, но гомеомерии, скопившиеся в каком-нибудь месте в наибольшем количестве, являются причиной того, что целое кажется нам тем, а не другим»¹⁴⁸. Таким образом, получается, что хаос не есть только абсолютный беспорядок. Ведь после известного упорядочения содержащиеся в хаосе гомеомерии становятся первоначалами предметов чувственного мира. Анаксагор здесь стоит перед традиционной трудностью. Что вызывает соединение и разъединение гомеомерий и благодаря чему первоначальное смешение приняло упорядоченный вид? И здесь опять встает проблема движения, источника движения, или, как скажет Аристотель, «то, откуда <проистекает> начало движения»¹⁴⁹.

Для решения этой проблемы первоисточника движения гомеомерий Анаксагор прибегает к постулированию имматериальной причины — ума (νοῦς). В таком случае выходит, что у Анаксагора присутствует не один тип начала, а два — гомеомерии и «нус» — ум¹⁵⁰. Тем самым эмпедокловский дуализм находит свое дальнейшее продолжение в философии Анаксагора. Итак, «нус» — второй принцип объяснения мира. В связи с этим Аристотель пишет: «Он (т. е. Анаксагор. — Д. Дж.) в качестве начала указывает единое (оно ведь является простым и несмешанным) (здесь речь идет о «нусе». — Д. Дж.) и «иное» (это последнее в том смысле), как мы признаем неопределенное — до того, как оно получило определенность и приняло какую-нибудь форму»¹⁵¹ (здесь речь идет о первовеществах. — Д. Дж.).

Мы видим, что здесь речь идет как о смешанном, так и о несмешанном. По Анаксагору, наряду с первоначальной смесью бесконечно много-

численных гомеомеров существует ум («нус»), сам по себе чистый и несмешанный, который составляет противоположность хаосу. «Все было смешано, кроме ума, и лишь он один — несмешан и чист»¹⁵², — пишет в связи с этим Аристотель. Стало быть, налицо два начала — единое, ум («нус») и его противоположность «иное» (гомеомерии).

Именно этот ни с чем не смешанный, чистый, все приводящий в порядок ум (*νοῦς διακοσμητὴν τὰ πάντα*) является первоисточником движения всех не только чувственно воспринимаемых образований эмпирического мира, но и процессов, многообразных взаимоотношений системы мира, в большинстве своем не поддающихся чувственному познанию. Функция ума, этого нововведения, заключается прежде всего в том, что он как мыслящее начало произвел первое, причем вращательное, движение, которое, сначала возникнув в одном месте, все больше распространялось вплоть до образования «разумно» упорядоченного мира.

Анаксагорский способ объяснения движения путем введения нематериального начала, «нуса», конечно, нельзя квалифицировать иначе, как идеализм. Однако этот идеализм, по поводу которого он заслужил несколько лестных слов Аристотеля, а вслед за ним и Гегеля, у Анаксагора не занимает еще определяющего места. Он вводит мыслящее начало исключительно для одной цели — объяснить причину появления первого движения. И действительно, ум как принцип и начало в дальнейшем у Анаксагора фактически совсем не «эксплуатируется», ибо после того, как ум в первоначальном хаосе произвел первое движение, Анаксагор больше не прибегает к его услугам. После произведенного «нусом» первого толчка, вызвавшего всеобщее движение, все остальные стадии формирования мира продолжались механическим, или, лучше сказать, естественным путем, посредством передачи движения от одной первочастицы к другой, от этой последней к третьей и т. д. Такой процесс продолжается до появления всеобщего вихревого движения, необходимого для упорядочения хаоса, для возникновения и исчезновения чувственно воспринимаемых материальных предметов.

Здесь необходимо указать на неудовлетворенность Аристотеля и Платона тем «недостаточным» вниманием, которое Анаксагор проявлял по отношению к своему нововведению — «нусу». Так, Аристотель заметил, что Анаксагор прибегает к нему только в тех случаях, когда он затрудняется указать основание, почему нечто произошло с необходимостью, в других же случаях пользуется чем угодно, только не «нусом»¹⁵³. Платон устами Сократа говорит в своем «Федоне» о том, что для образования мира достаточно анаксагорского постулирования ума, однако трактовка стала «быстро от меня ускользать, когда я увидел, что Анаксагор вовсе не пользуется «нусом» и не указывает никаких причин для образования вещей, вместо этого ссылается как на причину на воздух, эфир, воду и многие подобные несуразности»¹⁵⁴. Заметим, что это отчетливое противопоставление мышления, в виде анаксагорского ума и естественных причин, в перспективе находит свое проявление не только в лейбницевском различении действующей и конечной целей, как полагает Гегель¹⁵⁵, но оно сопровождало всю идеалистическую философию вплоть до самого Гегеля включительно.

В связи с упомянутой «недостаточностью» Анаксагор а Гегель пишет: «Анаксагор как будто определяет цель, хочет исходить из последней; но он тотчас же снова отбрасывает ее и переходит к совершенно внешним причинам»¹⁵⁶. И дальше: «Из этой критики анаксагоровского *vous* мы можем, таким образом, в общем вывести, что Анаксагор не применил его по отношению к реальным явлениям»¹⁵⁷.

Абстрагируясь от аристотелевско-гегелевского известного преувеличения роли Анаксагора, зададимся вопросом: в чем же заключается его вклад в философию? Во-первых, на место ограниченных по количеству эмпедокловских элементов он вводит безграничное их множество, — это частичное предвосхищение атомистики. Во-вторых, введением «нуса» и известным противопоставлением ума и гомеомерий он как бы поколебал казавшиеся незыблемыми гносологические пограничные столбы между мышлением и бытием. Это — в одном отношении сильная, а в другом — слабая сторона философии Анаксагора. Анаксагор продолжает линию наивной диалектики, начатой его предшественниками. Его Аристотель считает первым в ряду тех ученых, «которые подвергают рассмотрению всю совокупность бытия и в области бытия различают, с одной стороны, чувственные, с другой — нечувственные вещи»¹⁵⁸. Но это разграничение между мышлением и бытием у Анаксагора в отличие от всех его предшественников проводится на таком понятийном уровне, когда мышление пытаются сообразовать с характером чувственно данных явлений. В связи с этим Аристотель замечает, что Анаксагор «вынуждаем сообразоваться с явлениями и признавать, что единое существует соответственно понятию, а множественность — соответственно чувственному восприятию <...>»¹⁵⁹. В другом месте Стагирит отмечает, что у Анаксагора единое и многое «противопоставляются как неделимое и делимое; разделенное или делимое обозначается как некоторое множество, а неделимое или неразделимое — как единое»¹⁶⁰. Мир трактуется как единство, целостность.

Анаксагор продолжает отходить от мифологии, от богопочитания. И хотя «в случае с Анаксагором сам народ, по словам Маркса, возвращается к старым богам», однако боги эти не являются мифологическими божествами, а предстают в виде обезличенного «нуса». Деятельность этого последнего настолько ограничена, что он «действует и применяется там, где отсутствует природная определенность. Сам он есть *pop ens* природного, идеальность. А затем активность этой идеальности проявляется лишь там, где у философа угасает физический взор, т. е. *vous* есть собственный *vous философа*, появляющийся именно там, где он уже не в состоянии объективировать свою деятельность»¹⁶¹.

Укажем теперь на отдельные слабые стороны философии Анаксагора. (1) Теория изначального смешения первоэществ хромает уже самой постановкой проблемы, ибо древнегреческий по природе своей диалектический ум сразу требует ответа на вопрос: не предшествовало ли этому полнейшему смешению противоположное состояние? Констатируя трудности в философии Анаксагора, Аристотель замечает: «В самом деле, (я уже не говорю о том, что) (по ряду причин), нелепо утверждать изначальное смешение всех вещей и потому, что они в таком случае должны были бы

раньше существовать в несмешанном виде»¹⁶². (2) Анаксагор не считает движение имманентной силой материи, а введением «нуса» открывает путь к платоновскому телеологизму. С этим и связан дуализм Анаксагора: бесконечное множество бесконечно малых гомеомерий (материальная причина), с одной стороны, и «нус» (мыслительная причина) — с другой, принесший ему много трудностей. Аристотель отмечает: «У Эмпедокла и Анаксагора склонность к целевому пониманию. Что же касается того, ради чего происходят поступки, изменения и движения, то оно некоторым образом приводится у них в качестве причины, но не специально как цель и не так, как это следует. Ибо те, кто говорит про ум или дружбу, вводят эти причины как некоторое благо, но говорят в том смысле, чтобы ради этих причин существовала или возникала какая-нибудь из вещей, а в том, что от них исходит <ведущее к благу> движение <...>. А потому получается, что они известным образом и вводят и не вводят благо как причину; ибо они говорят об этом не прямо, а на основании случайной связи»¹⁶³. Как бы то ни было, сама идея целевого «вмешательства» в выработку картины мира — положение в определенном смысле идеалистическое, и оно, хотя и не систематически, фигурирует в системе Анаксагора. «Первенство принадлежит деятельности, об этом свидетельствует Анаксагор, — пишет Аристотель (ибо ум есть деятельность) <...>. Поэтому первое заслуживает предпочтения: оно ведь и было причиной того, что совершается»¹⁶⁴.

Все эти и другие анаксагоровские затруднения по возможности будут разрешены последующими мыслителями на основе усвоения и развития положительных моментов философии самого же Анаксагора. Такова логика диалектического развития мысли. При объективном подходе к истории философии мыслитель всегда может обнаружить в ней прогрессивные моменты, которые как раз и должны явиться предметом рассмотрения диалектики как логики философского развития. В этом плане заслуживают внимания слова Аристотеля: «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. В самом деле, если бы не появилось Тимотея, у нас не было бы большей части <нашей> лирической поэзии, а если бы не Фринис, то Тимотей бы не появился. Так же <обстоит> и с теми, которые высказались относительно истины, — от одних мы переняли некоторые учения, другие были причиной того, что появились эти»¹⁶⁵. Анаксагор своим научным поиском стимулирует развитие философской мысли в аспекте атомистики. По мнению Аристотеля, Анаксагор, хотя и «говорит неправильно и неясно, но в своих намерениях приближается к мыслителям (здесь имеются в виду Левкипп и Демокрит. — Д. Дж.), выступающим позднее, и к более принятым теперь взглядам»¹⁶⁶.

При разборе диалектической проблемы соотношения возможности и действительности Аристотель пишет: «Именно к этому бытию сводится единое Анаксагора, — ибо лучшая его формула — «все вместе»; так же обстоит дело и по отношению к смеси Эмпедокла и Анаксагора, и по отношению к тому, что <о материи> говорит Демокрит, <лучше всего этого> сказать: «все вещи были вместе — в возможности, в действительности же — нет»¹⁶⁷.

С точки зрения как логического, так и исторического подхода анаксагорская проблематика как бы упирается в атомистику. Поэтому естественным является переход от Анаксагора к атомистике.

ГЛАВА 6

Атомистика (Левкипп и Демокрит)

Диалектика как логика философии показывает, что развитие человеческого мышления происходит в борьбе противоположных мнений, положений, методом последовательного преодоления трудностей и недостатков в обнаружении, постановке и решении отдельных проблем. Можно сказать, что человеческое познание движется вперед исключительно диалектическим путем.

В лице атомистики в истории философии наступил тот новый рубеж познания, который должен образовать следующее звено в цепи становления общечеловеческих теоретических ценностей.

Атомистика продолжила положительные традиции ионийской физики и развила прогрессивные черты элеатского учения. Говоря о теоретических источниках атомистики, С. Б. Церетели одним из таковых справедливо считает философию элейцев.

Атомистика отрицает элеатскую метафизику, но это отрицание не простое, а диалектическое преодоление. Это значит, что она в определенном смысле разрешила отдельные затруднения элеатов. Так, вместо аморфного, абсолютного бытия, атомисты вводят бесконечное множество материальных субстанций в виде атомов, дефиниция некоторых из них в ряде случаев сходна с парменидовским определением бытия. Атомистика сохранила в себе как положительный элемент элеатское требование логической строгости проводимых доказательств. Необходимость такого требования была обусловлена не только преодолением трудностей и недостатков прошлых философских учений, но и упрочением научной базы собственного учения. Элеаты допустили нечто неизменное, но они не смогли объяснить изменчивость множественного. Атомисты также допустили нечто неизменное, неделимое, однако исходя из совершенно противоположных целей, для объяснения движущейся множественности материального мира. Если у элеатов неизменное призвано для отвержения множественного, то у атомистов же, наоборот, то же самое поставлено на службу утверждению этого множественного.

Атомисты отвергли как элеатское единое бытие, так и более определенное единое милетцев; против них они выставили множественность субстанциального бытия и дали свое объяснение движущегося мира, тем самым не приняв в свою систему ни одного догматического положения элейцев и милетцев.

Атомистика была основана Левкиппом, а продолжена и углублена Демокритом.

Мы не будем здесь занимать внимание читателя дискуссионным вопросом о достоверности существования личности Левкиппа. Заметим лишь, что наиболее надежным источником в данном вопросе следует признать Аристотеля, который в своих произведениях несколько раз упоминает Левкиппа совместно с Демокритом. Атомистические результаты Левкиппа и Демокрита настолько неразрывно связаны, а имена их авторов столь часто упоминались рядом, что нецелесообразно говорить о них в отдельности. В связи с этим, хотя нам и представляются в известном смысле небезынтересными усилия некоторых известных историков философии (В. Виндельбанда и в особенности А. О. Маковельского) представить их учение раздельно, думается, однако, что это стремление не всегда убедительно аргументировано из-за отсутствия достаточных сведений.

Для того чтобы выявить существо атомистической философии, следует проследить преемственность мысли у Левкиппа и Демокрита. Одни исследователи, например А. Бригер¹⁶⁸, отрицают связь атомистики с элеатами и выводят ее из философии Анаксагора; известный советский историк философии А. О. Маковельский признает генетическую связь атомистики с ионийской философией¹⁶⁹. Он же полагает, что «генетическая связь философии Левкиппа с эгейской философией несомненна»¹⁷⁰; Э. Целлер¹⁷¹ видит в атомистике соединение гераклитовского становления и элеатского бытия; так же полагает и Виндельбанд¹⁷²; П. Таннери попытался сблизить Левкиппа и Демокрита с пифагореизмом, замещая атомы геометрическими телами¹⁷³; таковы же концепции Т. Гомперца, Ф. Ибервега, А. Шwegлера, А. Фулье; Г. Кафка¹⁷⁴ представляет атомистику как ответвление элеатского учения; Э. Рейнгольд¹⁷⁵, Х. Брандис¹⁷⁶ и Л. Штрюмпель¹⁷⁷ тоже связывают происхождение атомистики с элеатами. Наконец, еще Аристотель видел связь между атомистикой и элеатской школой. Равным образом Аристотель выводит атомистику из пифагореизма, говоря, что Левкипп и Демокрит некоторым образом все сущее считают числами и производят из чисел. Все эти замечания наталкивают на мысль о том, что Левкипп и Демокрит представили пифагорейские числа как атомы и наделили их определениями парменидовского абсолютного бытия.

Атомистическое учение Левкиппа и Демокрита, являясь продуктом логического развития прошлых философских учений, своими корнями одинаково связано с тремя главными философскими периодами досократовского периода — ионийским, элеатским и пифагорейским. В самом деле, ионийская физика выступает одним из теоретических источников атомистики; вторым теоретическим источником левкиппова и демокритова учения представляется пифагореизм, ибо весьма вероятно, что они при введении идеи атомов руководствовались пифагорейским учением об единицах — атомы выглядят преобразованными формами единиц. И поскольку «форму» (морфэ) пифагорейцы считали элементами мира¹⁷⁸, то эта связь между двумя данными учениями становится довольно прозрачной. Наконец, последним теоретическим источником атомистики выступает элейское учение. Характерно, что атомистическая дефиниция атома в сильной степени напоминает определение парменидовского бытия. Достаточно, например, отметить, что атом своей исторической параллелью име-

ет элейское бытие, а пустота атомистов — небытие элеатов. И еще: атрибуты атома определены совершенно по-парменидовски. Так, атом характеризуется как полный, непроницаемый, неделимый, вечный, простой, бескачественный, однородный и т. д. Однако, несмотря на это безусловное сходство, между двумя данными учениями существует диаметрально противоположность — элеаты отрицают пустоту и множественность, тогда как необходимым тезисом атомистического учения является безусловное допущение множественности и пустоты. И, наконец, если элеаты в своих апориях исходили из признания бесконечной делимости бытия то Левкипп и Демокрит, наоборот, путем отрицания бесконечной делимости утверждают атомы, эти, по их мнению, мельчайшие, не поддающиеся дальнейшему разделению элементы мира. Здесь нельзя не отметить движения философской мысли в соответствии с законом отрицания отрицания. Элеатское монистическое учение об абсолютном едином было отрицанием пифагорейского дуализма предельного и беспредельного, тогда как Левкипп и Демокрит, отрицая «строгий» монизм элеатов, со своей стороны как будто воспроизводят пифагорейскую концепцию, указывая на два самостоятельных взаимоисключающих начала материи — атомы и пустоту.

Атомистика у Демокрита представлена во всех своих основных определениях. Не случайно Маркс называет его «эмпирическим естествоиспытателем и первым энциклопедическим умом среди греков»¹⁷⁹. Здесь следует отметить, что Демокрит с точки зрения логики развития интересен тем, что у него мышление произвело осязаемый скачок по пути систематического представления философии. Он автор многочисленных сочинений по физике, этике и логике. Как правильно замечают П. С. Попов и Н. И. Стяжкин, у Демокрита «существо логической проблематики кроется не в дедуктивных тонкостях, а в необходимости построения логики индуктивного типа»¹⁸⁰.

Исходным для Левкиппа и Демокрита является признание объективности природы и движения множественных ее предметов. По их мнению, проблема заключается в объяснении необходимости множественности, движения и природы вообще, а не в их отрицании таковой необходимости. Для этого они пытались сформулировать необходимые условия существования множественности и движения. Одним из таких условий атомисты считали пустоту. Логика элеатского доказательства такова: если нет пустоты, то нет и движения; пустоты не существует; следовательно, движение невозможно. Ход же рассуждения атомистов может быть кратко представлен так: если есть движение, то есть и пустота; пустота есть, следовательно, есть и движение. Левкипп и Демокрит согласны с элеатами в том, что не возможно существование множественности и движения без пустоты, однако, они доказывали, что нельзя не признавать существование пустоты, так как множественность и движение являются, в сущности, эмпирическим фактом. Таким образом, узловым диалектико-логическим пунктом, образующим краеугольный камень атомистики в ее противопоставлении элеатскому учению, является то, что для Левкиппа и Демокрита «небытие существует ничуть не меньше, чем бытие (*μή μᾶλλον το δέν ἢ το μηδέν εἶναι*)»¹⁸¹.

Итак, пустота не менее реальна, чем телесные предметы. «Если бы не было делимого, то было лишь единое неделимое бытие (как это принимали

элеаты). Если бы все было реально делимо до бесконечности (как это принимал Анаксагор), то в каждом теле было бы бесконечное число пустых промежутков, все было бы сплошной пустотой и не было бы ничего подлинно плотного. Ни неделимость бытия, ни бесконечная делимость его не приемлема»¹⁸².

Однако для объяснения действительно существующего, движения и множественности недостаточно допущения лишь одного пустого пространства. Для этого, по Левкиппу и Демокриту, следует ввести некое неделимое материальное начало — атом. Итак, атомистика основана на признании реального существования двух противоположных, взаимоисключающих и взаимодополняющих начал — абсолютного полного (атом) и абсолютного пустого — бытия и небытия, безусловное существование которых есть условие всего мироздания вообще.

Атомистика явилась как отрицательной, так и положительной реакцией на элеатское положение о бесконечной делимости бытия. Атомисты полагали, что бесконечная делимость бытия уничтожает само бытие. Поэтому существование бытия требует отрицания процесса бесконечного деления, а именно приостановки этого процесса до такой величины бытия, как атом, который больше не поддается никакому дальнейшему делению. Атом у Левкиппа и Демокрита выступает поэтому как дискретизация непрерывного (пустоты). Здесь у атомистов как будто получает свое дальнейшее, но не окончательное решение проблема, поставленная Зеноном, относительно дискретизации непрерывного. Однако и Демокрит не смог полностью осознать диалектическое единство дискретного и непрерывного и рассмотреть пространство как такое единство¹⁸³. Но здесь для нас важно не столько зафиксировать близкое к окончательному решению этой проблемы, сколько указать на движение атомистической мысли вперед в решении упомянутой проблемы, над которой и сегодня интенсивно трудятся математики и физики. Атомисты стремились преодолеть регресс в бесконечность путем установления некоего неделимого атома (ατομος). Допущение атома следует охарактеризовать как прогресс на пути к выработке диалектико-материалистической картины действительного мира.

Гегель не мог не признать, что «атомистическая система, возрожденная в новое время, была руководящим началом разумного исследования природы»¹⁸⁴, что «атомистическое начало, таким образом, не устарело, а должно с этой стороны всегда существовать»¹⁸⁵.

Существование атома как такового для атомистов выглядит аксиоматическим тезисом. Противоположные пути доказательства у элеатов и атомистов дают непримиримые результаты: элеаты исходят из возможности бесконечного деления и умозакljučают, что телесная природа ирреальна, тогда как атомисты исходят из ограничений для процесса деления и приходят к обоснованию реальности физического космоса.

Если в нескольких словах попытаться дать характеристику атома, то можно убедиться, что она в каждом пункте исходит из критического отношения к элеатизму. Какие же свойства присущи атомам? Первое, важнейшее, то, что атом неделим. Атом есть такая часть материи, которая более не имеет частей; атом характеризуется протяженностью, и он поэтому занимает определенное место в пространстве; атому присуща полнота, в нем самом

нет пустоты, он тверд, поэтому не поддается делению. Непроницаемость — следующее необходимое свойство атома; атом характеризуется также однородностью, простотой, бескачественностью, определенной формой, неизменяемостью ни по количеству, ни по качеству, вечностью, неуничтожимостью, инертностью, в нем нет живого начала (атомисты полностью преодолели гилозоизм). Кроме того, количество атомов бесконечно. Они различаются между собою по величине, форме и порядку расположения, и эти различия являются необходимым условием разнообразия материального мира. Аристотель пишет: «А этих отличий они указывают три: форму, порядок и положение. Ибо бытие, по их словам, различается лишь «строением», «соприкосновением» и «поворотом»; ... в самом деле, *A* отличается от *P* формой, *AP* и *PA* порядком, *B* от *P* положением»¹⁸⁶. Если элеаты «упразднили» природу со всем присущим ей многообразием, то Левкипп и Демокрит интерпретировали природу как книгу, написанную языком атомов.

С точки зрения логики движения теоретической мысли интересен вопрос, каким образом, исходя из двух противоположных начал — атома и пустоты — атомисты решают проблему происхождения и исчезновения предметов. По мнению Демокрита, возникновение есть не что иное, как соединение, а исчезновение — разъединение атомов. Что способствует этому процессу? — Движение и пространство. Соединение — это сближение атомов, а разъединение — удаление атомов друг от друга. Значит, пространственное движение атомов, происходящее в самых разнообразных вариантах, есть основа всего многообразия действительности. Эта прогрессивная мысль имеет свое относительное завершение при попытке дать ответ на вопрос, что же собственно заставляет атомы двигаться? По Демокриту, атомы приобретают движение извне путем столкновения одного атома с другим, и это движение как своего рода цепная реакция продолжается вечно. Несмотря на известное позитивное решение проблемы об источнике движения, атомисты не смогли выйти из затруднительного положения, ставшего потом традиционным. Дело в том, что при атомистическом варианте решения проблемы об источнике движения необходимо встает вопрос об источнике первого столкновения атомов, которое потом вызывает вечное движение путем его взаимной передачи. Механистический принцип объяснения оказался здесь недостаточным для объяснения источника движения, и атомистика эту проблему со всеми связанными с ней трудностями оставила в наследство будущей философии. Однако античный атомизм поставил эту проблему и представил некоторые положительные элементы ее решения.

Демокрит отвергает «нус» Анаксагора как источник движения и постулирует вечность движения. Позже будет ясное, что Демокрит восстал против того анаксагоровского «нуса», который получил свое дальнейшее реконструирование в идеализме Платона, Плотина, Прокла и Гегеля. По Демокриту, движение вечно и неуничтожимо, как вечен и неуничтожим сам атом. Это утверждение означало громадный шаг вперед в истории науки. В связи с этим даже Гегель был вынужден заметить: «Атомистика вообще враждебна представлению о сотворении и сохранении мира силою чужого существа. Естествознание впервые чувствует себя в атомистике освобожденным от необходимости указывать основание существования мира»¹⁸⁷.

Здесь уместно вспомнить упрек, брошенный Аристотелем Демокриту, по поводу решения им проблемы источника движения. Хотя этот упрек Аристотель и сделал с идеалистической позиции, он, по сути дела, был прав в том, что движение действительно нуждается в объяснении и определении, чего как раз Демокрит и не дал. На это обратил внимание В. И. Ленин, согласно которому Левкипп и Демокрит говорят, что движение вечно, но они не говорят, почему.

С точки зрения логики развития философии у атомистов представляется интересным и то, что первое в истории научного мышления всеобъемлющее исследование природы Демокрит сопровождает сознательным и систематическим применением отдельных, находящихся в процессе становления философских понятий и категорий, пытается их диалектически осмыслить.

Атомы, пустоты и движение остаются тремя основными категориями атомистической философии, при обосновании которых в дальнейшем Демокрит затрагивает и другие категории, такие, как необходимость, случайность, причинность, время, пространство, качество, количество, возникновение, уничтожение и др. Поэтому Аристотель был прав, когда говорил, что из прежних философов только Демокрит стал оперировать понятиями и определениями.

Отметим демокритовский анализ понятий необходимости и случайности.

Понятие необходимости у Демокрита выступает прежде всего с онтологической стороны как характеристика атома — этой ключевой категории атомистики. Существование атома для Демокрита носит необходимый характер. Необходимость — это неотъемлемый атрибут атома, связанный с его внутренней сущностью. Атом не подчиняется никакой существующей вне его необходимости, наоборот, он своей необходимостью является причиной всего остального. Атом, пустота и движение не нуждаются для своего существования во вне их существующей причине; но отдельные предметы имеют причину собственного существования в названных трех началах. По Демокриту, атом первичен, поэтому он не подчиняется никакой внешней необходимости. Что касается отдельных предметов, то, поскольку они являются результатом определенным образом соединенных атомов и выступают как вторичные, производные, постольку над ними как раз и царит необходимость (*ἀνάγκη*), понимаемая в смысле гераклитовского рока (*εἰς αἰώνην*).

Важно отметить, что необходимость в философии Демокрита характеризуется не сверхъестественным происхождением, а предстает естественной и в определенном смысле механической. Исходя из исключительно причинно-следственного объяснения действительности, атомисты впервые дали обстоятельно аргументированную теорию всеобщей причинной необходимости, являющейся методологическим принципом объяснения природы. Все имеет свою собственную причину, не существует беспричинных явлений — все без исключения определяется в силу необходимости. «Все совершается по необходимости, так как вихрь является причиной возникновения всего земного, и этот вихрь он (т. е. Демокрит. — Д. Дж.) называет необходимостью»¹⁸⁸. Необходимость соединения и разъединения атомов вечна. Закон всеобщей причинности нерушим. По Демокриту, ни одна вещь не возникает беспричинно, но все появляется на каком-нибудь основании и

в силу необходимости. Под определение необходимости подпадают у Демокрита все как важные, так и незначительные события.

Тем самым Демокрит пришел к абсолютному детерминизму. Последний представляет собой характерную черту учений первых представителей античной атомистической теории.

Что же собой представляет случайность у Демокрита и Левкиппа? — Разновидность категории «ничто». Случайность как таковая не существует. По этому поводу Аристотель пишет: «Ведь ничто не делается случайно, утверждают они (атомисты. — *Д. Джс.*), но у всего того, относительно чего мы говорим, что оно возникает само собою или случайно, имеется некая определенная причина»¹⁸⁹. Необходимость реальна, а случайность нереальна, по мнению атомистов. Случайность — это кажимость, которую примыслили сами люди, чтобы прикрыть собственную глупость. «Он удаляет ее <случайность> из жизни людей и порицает, как глупцов, тех, которые почитают ее»¹⁹⁰. Демокрит как первый крупный представитель механистического материализма своим отрицанием случайности и свободы доводит детерминизм до фатализма. Логика постепенного развития философии в дальнейшем покажет нам, что Эпикур будет тем, кто постарается предпринять доказательство свободы путем введения в свою систему категории случайности.

Демокрит также поставил проблему о реальном существовании пространства как одного из необходимых условий существования материи. Абсолютное пространство есть свойство материи. Пустое место как категория реального пространства тоже исключает непрерывность и бесконечную делимость¹⁹¹, в противном случае оно ускользнуло бы от нас и превратилось бы в чистое ничто. Но раз существует пространство как факт, то оно исключает возможность бесконечного и непрерывного деления самого себя. По аналогии с атомом и здесь должны существовать какие-то элементарные пространства, меньшие из которых есть попросту нули.

Следует признать, что Демокрит впервые ставит проблему пространства. (Заметим, что Дейхман неправильно считает, будто проблема пространства впервые сформулирована в философии Платона¹⁹².) Демокритова теория пространства сопряжена с трактовкой категорий времени и движения. По Демокриту, пространство, время и движение нашему чувственному восприятию представляются не как непрерывные, а как дискретные единицы, которые имеют предел своего деления и для реальности, и для мышления. Движение мыслится только в связи с атомами как нечто неотъемлемое. Демокрит не дает еще классификации видов движения. Он имеет в виду в основном лишь механическое движение. Оно не имеет ни начала, ни конца во времени, «ибо искони, с бесконечного времени они в силу необходимости предшествуют, предваряя без исключения все бывшее, настоящее и будущее»¹⁹³.

Атомистика знает двоякого рода движения — основное, которое характерно для атомов, и производное, т. е. перемещение самих чувственных предметов. Аристотель об этом пишет: «Они говорили, что атомы трясутся во всех направлениях, и они не только приписывают элементам первичное движение, но и исключительно лишь это движение, прочие же <виды движения приписываются ими> тем <сложным телам>, которые сами возникают из элементов»¹⁹⁴. Демокрит знает три вида движения: 1) беспредельное

во всех направлениях, 2) вращательное, или вихревое и 3) прямолинейное. Все эти виды, по сути дела, являются модификациями механического перемещения. У атомистов имеется попытка диалектического осмысления категорий времени, пространства и движения. Движение происходит во времени и пространстве, а оба последних являются условием существования атомов. Онтологические аналоги этих категорий являются дискретными, поэтому пространство и время суть носители природы атома.

Аналогично другим категориям количество и качество у Демокрита также приписываются атомам, следовательно, они являются их определениями. Благодаря непрерывному движению, соединению и разъединению атомов возникают отдельные предметы с их многообразными качествами и количественными определенностями. Механический принцип в понимании количества и качества заключается в том, что всевозможные качественные изменения у Демокрита сводятся исключительно к количеству атомов, их форме, величине, расположению. Демокрит давал две группы качеств — объективные и субъективные. Объективные качества — это плотность, твердость, тяжесть атома и другие свойства, а субъективные — это качества, которые вызывают в нас чувственные ощущения: вкус, цвет, тепло, холод и другие.

Итак, первичные (объективные) и вторичные (субъективные) качества у Демокрита имеют своей основой количественную сторону соотношения атомов. Той диалектики категорий, которую мы увидим в поздних системах, у Демокрита нет, однако перечисленные нами понятия у атомистов вполне вписываются в ту общую диалектику, которая имеется у Левкиппа и Демокрита в смысле допущения бесконечных множеств. Последние существуют и постоянно возникают, без них нельзя понять постоянно погибающие и вновь возникающие предметы, явления, миры. «Миры, по мнению Демокрита, бесчисленны и различны по величине. В некоторых из них нет ни солнца, ни луны, в других — солнце и луна больше по размерам наших, а в некоторых их большее число. Расстояния между мирами не равны, между некоторыми большие, между другими меньшие, и одни миры еще растут, другие находятся уже в расцвете, третьи разрушаются и в одно и то же время в одних местах миры возникают, в других разрушаются. Погибают же они друг от друга, сталкиваясь между собой»¹⁹⁵.

В его, в общем-то пока еще наивно-диалектическом, подходе к явлениям природы нельзя не заметить намечавшуюся теорию развития. Так, Демокрит развитие мира представляет как постепенное усложнение первоначального состояния беспорядочного хаоса вплоть до образования космоса, который внутри себя заключает различные миры, находящиеся на разных этапах своего развития. Здесь важна мысль Демокрита о том, что космос в целом, так же как и отдельные миры, постоянно находится в стадии движения и изменения, и этот процесс непрерывного изменения охватывает все и вся. В этом он безусловно продолжает Гераклита. В общественной же жизни процесс развития Демокрит понимает как движение от первоначального хаотического взаимоотношения людей ко все более сложным и закономерным формам их общественного уклада.

У Демокрита мы впервые находим определенный синтез положительных аспектов эмпиризма и рационализма. Ошибаются те исследователи, ко-

торые Демокрита считают или только эмпириком, или только рационалистом. Впрочем, для подобных трактовок он сам дал некоторый повод, когда полагал, что одна и та же «природа» может рассматриваться с двух сторон — чувственной и мыслительной, т. е. может постигаться органами чувств и абстрактным мышлением. Так, пространство, время и движение как проявления существования предметов тоже имеют две стороны, которые соответственно постигаются чувствами и мышлением. Именно на базе синтеза двух моментов человеческой познавательной деятельности — мыслительной и чувственной — Демокрит строит атомистическую теорию познания.

Как мы уже видели выше, элеаты, исходя из чистого мышления, игнорировали данные чувств. Демокрит выбирает противоположный путь. Для него исходной точкой является опыт. Принятие атомов и пустого пространства у него происходит на основе безусловного допущения множественности, ее онтологической истинности. Демокрит принимает за истину данные чувств¹⁹⁶, свидетельствует Аристотель.

Однако надо заметить, что Демокрит по-разному оценивал знание, добытое мышлением, которое он называл истинным знанием, и чувственное, называемое им «темным» знанием. «Темнота» знания у него вовсе не означала его ошибочность. Здесь различие между этими двумя видами знания усматривается лишь «в степени», а именно: одно трактуется как более, а другое — как менее истинное. Таким образом, Демокрит не абсолютизирует различие между чувственным знанием и мышлением. Мышление более тонко, нежели органы чувств. Если бы глаза были столь же тонкими, как ум, то тогда они были бы в состоянии разглядеть атомы.

Согласно Демокриту, познание истины начинается там, где имеется переход от зримого (предметов опыта) к незримому (атомам). Демокрит как эмпирик в своей теории познания исходит прежде всего из чувственного опыта, однако этот эмпиризм он спешит «утопить» в рационализме, когда оценка роли органов чувств несколько приуменьшается. Но по ряду фрагментов известны высказывания Демокрита о том, что мы в действительности ничего не знаем, ибо истина скрыта в глубине, лежит, так сказать, на дне морском. Для некоторых историков философии это дает повод говорить о методологии Демокрита как об источнике позднейшего скептицизма.

Итак, при оценке того вклада, который был привнесен первыми атомистами, вернее всего было бы исходить от Аристотеля, сказавшего: «Вообще за исключением Демокрита никем ничего и ни в чем не было обосновано, разве что поверхностно. Лишь Демокрит, кажется, рассуждал обо всем и разбирался во всем»¹⁹⁷. У Демокрита впервые отчетливо обнаруживается начало материалистического направления в философии.

Известно ленинское положение о «линии Демокрита» как линии материализма в философии, направленной против идеализма. Это было значительным достижением философской мысли перед лицом идеализма. Нельзя не считать прогрессом также, хотя и стихийную, но все же диалектическую направленность демокритовского материализма. То вечное движение, которое является одним из моментов изменения и развития космоса, оказывается результатом противоречия между атомами и пустотой. «Материя, как полагают те, которые принимают как пустое, так и наполненное, заключает

в себе противоположности»¹⁹⁸. Атомы как прерывность и пустота, как непрерывность действительно составляют диалектические моменты атомистической теории. В связи с этим В. И. Ленин пишет: «Прорыв непрерывного, — атом, единица»¹⁹⁹. Хотя Демокрит в целом остается на позициях механического понимания движения, однако он определенным образом способствовал дальнейшему развитию диалектики. Кроме того, изучение простейшей формы движения — механического — является необходимым условием для перехода ко все более сложным формам движения.

Допущение пустоты последемокритовская философия вовсе не оценивает как факт произвольный. Наоборот, это нововведение заключало в себе потенциальные возможности для дальнейшего развития науки, в особенности механики. «Пустота, отрицание, — пишет в связи с этим Маркс, — не есть отрицательное в самой материи, но оказывается налицо там, где нет материи. Итак, она в этом отношении сама по себе вечна»²⁰⁰. Следовательно, понятие пустоты содержит более глубокую мысль, что в отрицательном вообще заключается основание становления, беспокойства и самодвижения.

Итак, атомистская философия Левкиппа и Демокрита, углубляя способные к дальнейшему развитию отдельные материалистические и диалектические моменты своих предшественников, окончательно преодолела гилозоизм прежних мыслителей и вместе с тем логически закончила ту линию, которая боролась со всем мифическим и чудесным, трансцендентальным и религиозным, сверхчувственным и телеологическим. Тем самым вызов идеализму был брошен и положено начало тысячелетнему, продолжающемуся до сегодняшнего дня противоборству материализма и идеализма.

ГЛАВА 7

Развитие субъективной диалектики (Протагор и Горгий)

1. Протагор

Античный материализм нашел свое более или менее логическое завершение в атомистике. В противоречии с материализмом все больше стало выкристаллизовываться идеалистическое направление, в формировании которого софистика сыграла свою несомненную роль.

«Высочайший внутренний расцвет Греции совпадает с эпохой Перикла»²⁰¹. Эта эпоха породила своеобразный стиль мышления, вошедший в историю философии под именем софистики. Если до софистов научное мышление ориентировалось в основном на изучение природы, то ко времени софистики мышление продвинулось настолько, что оно все больше стало интересоваться самим собой. Оно как бы ищет самоутверждения, поэтому в центр внимания им ставится мыслящий субъект. Такая постановка проблемы у софистов не была чем-то принципиально новым, а по логике «обратного» развития мысли она восходит своими теоретическими корнями к Анаксагору с

его «нусом». Нужно было сделать лишь один шаг, чтобы анаксагоровский «нус» в новых исторических условиях у софистов (которые были выразителями духовных потребностей тогдашнего греческого общества) стал результатом субъективной деятельности мышления того ученого греческого полиса этого периода, которого можно охарактеризовать не только как в высшей степени любознательного, но и как стремящегося к просвещению. Софистику можно квалифицировать как выход философии «из школы на площадь», что было подготовлено всем ходом предшествующей философии, в частности Гераклита, в особенности его ученика — Кратила и элеатов. Поэтому Гегель правильно заметил: «Главной стороной их образования было обобщение элеатского способа мышления и распространение его на всякое содержание знания и действия»²⁰². Но софистика была определена не только элеатизмом. Софистический способ доказательства во многом был обусловлен кратиловски понимаемой гераклитовской диалектикой. И, наконец, софистика учитывала не только учения элеатов и Кратила, но она явилась своеобразной переработкой и обобщением всего предшествующего знания. Вся неутомимая энергия софистического движения была направлена на популяризацию и распространение науки среди самого широкого слоя тогдашнего общества. Поэтому не будет преувеличением сказать, что в лице софистов в истории мы имеем первую, довольно смелую попытку связать философию с жизнью, со всеми областями проявления человеческой деятельности²⁰³. Проникновение философии в практическую жизнь тогдашнего общества было продиктовано активизацией политической и культурной жизни греческих полисов, их широко практиковавшимися разного рода народными собраниями, высокоразвитыми судебными и иными общественными учреждениями, где публичные выступления приобретали все большее значение. Таким образом сама государственная и общественная жизнь породила, как правильно пишет В. Ф. Асмус, потребность в подготовке людей, владеющих искусством судебного и политического красноречия, умеющих убеждать силой слова и доказывать, способных свободно ориентироваться в жизни и дипломатической практике»²⁰⁴. Эту ответственную миссию тогда могла взять на себя самая развитая в то время, всеохватывающая наука философия. Поэтому неудивительно, что философия в этот период тесно смыкалась с различными формами ораторского искусства. Иногда даже софистику квалифицируют как «философствующую риторику», или «риторическую философию». Софисты придавали большое значение ораторскому мастерству как способу убеждать и выходить из затруднительного положения при столкновении разных точек зрения. Софисты интересовались тем, как развивать способность быстрого нахождения противоположных мнений для всякого рода утверждений. Этим они достигли высокого уровня в искусстве мышления и речи²⁰⁵. Они виртуозно пользовались той «всесторонней, универсальной гибкостью понятий»²⁰⁶, о которой потом говорил В. И. Ленин. Коль скоро софисты обратили серьезное внимание на гибкость отдельных слов, словосочетаний и понятий, то они не только имели прямое отношение к диалектике, но в определенном смысле сознательно пользовались ею. В этом отношении логика поступательного движения мысли вынуждает нас признать, что софисты в известной степени были продолжателями Гераклита, Кратила и «изобретателя диалектики» Зенона.

Известны две основные группы софистов: старшие — Протагор, Горгий, Продик, Антифонт, и младшие — Алкидам, Ликофрон, Критий, Каллик и др. Однако то главное, что объединяет как старших, так и младших софистов, — это утверждение о принципиальной относительности человеческого познания в связи с попыткой ответить на вопрос о том, «в состоянии ли наше мышление познавать действительный мир..?»²⁰⁷ Согласно Аристотелю²⁰⁸, проблемой познания истины так или иначе занимались все философы. Однако у софистов вопрос уже стоит не просто об истине, а о формальных способностях человеческого мышления, о его возможностях в деле познания истины и о критериях последней.

Этой проблемы отчетливее всего коснулся Протагор²⁰⁹, пожалуй, самая примечательная фигура среди софистов. Единственное положение, сохранившееся из его книги «*Ἀντιλογία*»: «Мера всех вещей — человек — существующих, как они существуют, и не существующих, как они не существуют» (*πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστὶ, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶν*)²¹⁰. Аристотель, хотя и не проходит мимо этого протагоровского положения, однако, явно его недооценивает: «В результате — подобные люди (Протагор и софисты. — Д. Дж.) «в сущности» ничего замечательного не говорят, хотя в то же время кажется, что они говорят что-то»²¹¹. В действительности же этим положением Протагор впервые в истории философии формулирует субъективистское понимание человеческого знания вообще и истины, в частности, поэтому мы считаем его родоначальником релятивизма в его классически отчетливой форме. Критерием ценностей человеческого знания у Протагора выступает сам мыслящий субъект, со всеми ему присущими индивидуальными способностями. Отсюда, по Протагору, не существует приемлемого для всех общего критерия истинного знания. Из протагоровского положения выходит, что истина лишь относительна, поэтому она не достигает всеобщности, замыкаясь лишь в сфере субъективности. «Какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она, в свою очередь, для тебя»²¹², — так передает Платон кредо Протагора в своем диалоге «Тезет».

Протагоровский субъективизм и релятивизм имеют своей основой абсолютизированный сенсуализм. Аристотель писал: «Протагор говорит, что человек есть мера всех вещей — в том смысле, как если бы он это сказал про человека, знающего или воспринимающего через чувства»²¹³. Поэтому не удивительно, что примеры для своих выводов им приводятся главным образом из области чувственных явлений. Так, «когда будет ветер, одному холодно, а другому нет. Мы, следовательно, не сможем сказать об этом ветре, что он в самом деле холоден или не холоден»²¹⁴. Передавая положение Протагора о том, что «как оно кажется, так оно и есть», Платон замечает, что оно фактически тождественно доказательству того, будто «как что ощущает, так оно и есть»²¹⁵. Аристотель возражает против протагоровского сенсуализма, согласно которому способность ощущения имеется только тогда, когда имеется действительная деятельность. В таком случае, как справедливо замечает Аристотель, «ни одна вещь не будет холодной, или теплой, или сладкой и вообще чувственной вещью, если не происходит фактически чувственного восприятия»²¹⁶. Здесь уместно лишь

заметить, что этим и другими подобными замечаниями (на которые историки философии до сих пор еще не обращают должного внимания) Аристотель с самого начала поколебал основы субъективного идеализма.

Но для логики развития мысли на данном этапе самым интересным является не протагорский сенсуализм как таковой. Важнее показать, что этот сенсуализм у Протагора не беспочвен и по-своему исторически обоснован. Дело в том, что свой релятивизм, который он доводит до полного скептицизма, и, если угодно, до агностицизма, Протагор выводит из по-кратиловски понимаемой гераклитовской диалектики. О причине того, почему окружающие нас предметы и явления природы человеком каждый раз воспринимаются по-разному, Протагор, по свидетельству Секста Эмпирика, пишет так: «Материя есть чистое течение, оно не есть нечто прочное и определенное в себе, а может быть всем, и оно есть нечто различное для различных возрастов, для различных состояний, для состояния бодрствования и для состояния сна и т. д.»²¹⁷. К такому выводу, как справедливо замечает Аристотель, можно прийти, если совсем не выходить за пределы действительного акта восприятия. «В таком случае, иронически замечает Аристотель, одни и те же люди будут слепыми по несколько раз в день, и глухими <подобным же образом>»²¹⁸. Но причиной отсутствия общего для всех знания, по Протагору, является не только факт всеобщей текучести материи, но также другой не менее важный факт — постоянное изменение, совершающееся в самом человеке. Отсюда вывод, что любое свойство, воспринимаемое человеком, есть результат разнообразных движений, исходящих как из объекта, так и из субъекта, называемых им так — первое как страдание, а второе — как действие²¹⁹. Таким образом, у Протагора на основе неправильно понятой диалектики делается абсолютизированное сенсуалистическое заключение, приводящее, так сказать, к двойному релятивизму, охватывающему не только объект, но также и субъект. Короче говоря, Протагора к релятивизму приводит последовательное подведение под кратиловскую диалектику наивной теории о данных, доставляемых деятельностью органов чувств человека.

Учение Протагора вместе с тем было реакцией на элеатскую доктрину. Элейскому бескомпромиссному отрицанию свидетельств органов чувств Протагор противопоставляет столь же решительное их утверждение — человек со всеми присущими ему способностями есть мера всех вещей; перед лицом элейского учения это было, можно сказать, реабилитацией органов чувств. Диалектическая связь между учениями Протагора и элейцев заключается в том, что, хотя Протагор и находится в резкой антитезе с элеатами, по сути дела, в указанном нами смысле он был ими инспирирован.

Протагор, хотя и признает существование независимой от субъекта объективной реальности, предметом исследования его философии является, однако, не эта реальность, но лишь знание о ней. Последнему он отказывает в претензиях на общезначимость, поскольку оно лишено объективного критерия своей ценности и имеет значение лишь в отношении отдельного субъекта. Значит, критерием истины выступает каждый отдельно взятый человек. Поэтому любое знание не только в какой-то степени истинно, но также и в определенной мере не истинно. П. С. Попов и Н. И. Стяжкин высказали интересную гипотезу о том, что Протагор «имел

в виду... тезис о том, что $\forall p (p = (p \equiv u))$, где “ u ” есть знак фиксированной истины, а символ “ \forall ” заменяет “все”,²²⁰.

Крайний релятивизм и субъективизм в трактовке истины в известной степени смягчается, когда Протагор рассматривает человеческое знание под углом зрения его полезности и ценности в практической деятельности человека. Протагор допускает, что некоторые мысли хороши, а некоторые плохи. Хорошее, по его мнению, то, что полезно для человека, а плохое то, что не приносит пользы. Критерий полезности у него в сильной степени определяет меру эффективности человеческой деятельности как в области мышления, так и в сфере практики. Поэтому у Протагора получается, что все то, что практически полезно субъекту, истинно, и наоборот. Полезность определяет субъективную истину. Поэтому существует не объективная, но лишь субъективная истина.

Здесь в аспекте преемственности в развитии философии нельзя не отметить, что протагорское понимание истины и полезности находит свое дальнейшее теоретическое и практическое развитие в современном прагматизме. Гносеологические корни американского прагматизма восходят к философии Протагора.

Хотя протагорский релятивизм и не является истинным выражением человеческого знания об объективной действительности, в нем мы не можем не усмотреть зерна истины. Протагор одним из первых усомнился в абсолютности человеческого знания. И хотя у него на месте чистого абсолютного знания и ставится чисто относительное знание, важно то, что теоретическое мышление в лице Протагора добралось до признания — пусть даже преувеличенного — важности категории относительной истины. Тем самым был открыт путь для последующего синтеза — рассмотрения абсолютного и относительного знания в их диалектическом единстве. Поэтому раскрыть значение тезиса Протагора можно только при его рассмотрении в связи с учениями прошлого и перспективного развития философской мысли в будущем. Нельзя не отметить и того, что в тезисе Протагора, в котором абсолютизируется относительность истины, присутствует побочная мысль, состоящая в допущении им двух и более различных точек зрения на один и тот же объект. Вот этот принцип как раз и надо считать крайне важным, хотя он и односторонне выражен у Протагора. В этом принципе проскальзывает намек на то, что достичь истину можно лишь при освещении вопроса с нескольких противоположных сторон. С этим прямым образом связано и то, что учение Протагора имело большое освобождающее значение для личности. Каждый мог иметь право на свое собственное суждение, на свою собственную точку зрения. В этом смысле философия Протагора обслуживала демократию и была прогрессивной для своей эпохи. Протагорский субъективизм разрушал догматизм и рабское преклонение перед религиозными и иными авторитетами.

Впоследствии протагорское отрицание общезначимого человеческого знания ляжет в основу античного скептицизма эллинистического периода. Поэтому если верно, что скептицизм вообще есть один из необходимых моментов диалектики, то должна быть ясной та роль, которую философия Протагора сыграла для скептицизма и теории диалектики. Учение Протагора в известной степени подготовило также агностицизм

Юма и в особенности субъективный идеализм Канта. У Протагора субъективное сознание или мышление фактически само производит собственное, но не всеобщее содержание. Это положение в Новое время находит свое возрождение и более аргументированное обоснование у Канта, у которого так же, как и у Протагора, содержание явления рассматривается лишь в его отношении к сознанию субъекта. О родственности кантовской проблематики с протагоровской говорит Гегель: «Точка зрения Канта отличается от этой (протагоровской. — Д. Дж.) точки зрения лишь тем, что он помещает относительность в «Я», а не в предмет»²²¹. Гегель прав в том, что Кант относительность помещает в «Я». Но и в этом Кант не был вполне оригинальным, так как относительность у Протагора применялась не только к предметам, как полагает Гегель, но равным образом и к субъекту.

Субъективная интерпретация данных чувств как раз и привела Протагора к отрицанию общеприемлемого и общезначимого знания. Главное положение Протагора содержит в себе неустранимую трудность; если не существует общего, обязательного для всех знания, тогда само это положение, для доказательства которого Протагор прилагал много усилий, в свою очередь не может иметь значение общеприемлемой истины. Отсюда тот тупик, в который заводит философскую мысль метод Протагора и из которого его постарается вывести в дальнейшем софист Горгий.

2. Горгий

Философия Протагора таила в себе зародыш дальнейшего развития. В этом смысле определенный интерес представляет работа Горгия «О не сущем, или о природе», отдельные фрагменты из которой сохранили для нас Секст Эмпирик (в книге «Против математиков») и, возможно, Аристотель (в труде «Ксенофан, Зенон и Горгий», подлинность которого не доказана). Из них мы узнаем, что Горгий резюмирует свое учение в трех тезисах: а) «ничто» не существует; б) если бы «нечто» существовало, то оно было бы непознаваемым; г) если бы «нечто» было познаваемо, то познание было бы невыразимым²²². Здесь Горгий обращает свое внимание не только на категории «нечто» и «ничто», но и на существование, и на субъект вообще. Согласно свидетельству Секста Эмпирика, по Горгию, должно «существовать или только сущее, или только не сущее, или же сразу и сущее и не сущее»²²³. Доказывает он этот тезис путем обнаружения того, что бытие не может быть не только не сущим, но также и сущим, равным образом бытие не может быть сразу сущим и не сущим. По мнению Горгия, при допущении небытия мы якобы необходимо впадаем в противоречие, так как небытие согласно своему понятию не есть нечто существующее, а мы говорим, что оно в определенном смысле имеется. Стало быть, принятие существования небытия внутренне противоречиво.

Гегель видел в этих рассуждениях Горгия начатки субъективной диалектики.

Секст Эмпирик свидетельствует: «То, что не существует, не существует, ибо если бы оно обладало бытием, то оно было бы одновременно и сущим и не сущим. Поскольку оно именно мыслится как не сущее, оно не

существует, но, поскольку не сущее имеется, оно существует. Но оно ведь не может одновременно и существовать, и не существовать. Иначе: если небытие существует, то бытие не существует, ибо бытие и небытие противоположны друг другу. Если бы, следовательно, небытие обладало бытием, то бытие обладало бы небытием, но как мы не можем сказать, что бытие не есть, мы также не можем допустить, будто небытие есть»²²⁴. Здесь нетрудно заметить зеноновско-мелиссовскую манеру рассуждения, что было зафиксировано еще Аристотелем²²⁵.

Вот именно такая отрицательная диалектика субъектно-предикативного отношения, восходящая к элеатам, и приводит Горгия к заключению, что небытие не может существовать так же, как не может существовать и бытие. А почему не может существовать бытие? Потому что если что существует, то существующее должно иметь начало или быть вечным, непреходящим. Как первое, так и второе допущение, по мнению Горгия, ведет к противоречию. Бытие не может иметь начала, так как в противном случае получается, что до этого начала существовало небытие, несуществование которого Горгий уже «доказал». Понятие «начало» не может указывать на возникновение небытия. В противном случае оно должно было бы возникнуть либо из бытия, либо из небытия, между тем оно не возникло ни из первого (потому что предположено, оно уже есть), ни из второго (так как из ничего ничто и не происходит).

Если же принять, что бытие вечно и не имеет начала, то из этого допущения вытекает бесконечность и, следовательно, неопределенность самого бытия. Однако бесконечного нет, в противном случае оно должно существовать в чем-нибудь другом, но тогда оно не было бы бесконечным²²⁶. Равным образом, по мнению Горгия, не могут существовать совместно бытие и небытие, ибо в таком случае они были бы тождественны именно в том, что они существуют. Если это так, то тогда выходит, что бытие тождественно с небытием, а поэтому первого нет, а небытие — само собой подразумевается — тоже не существует²²⁷. Эту отрицательную диалектику бытия и небытия Аристотель считает присущей всем разделам философии Горгия. Можно согласиться с Гегелем в том, что «мы не должны относиться презрительно к этой диалектике...»²²⁸.

Второй и третий аргументы Горгия, которые нам сохранил Секст Эмпирик, носят гносеологический характер, суть которых заключается в отрицании возможности познания вообще. По Горгию, оказывается, что если бы даже бытие существовало, оно все же не могло бы ни мыслиться, ни познаваться, так как мыслимое не является существующим. Он исходит из допущения, что объекты мысли должны быть существующими, иначе бытие не мыслилось бы. Итак, если бы бытие и мышление были тождественны в «существовании», то тогда должно существовать все то, что мыслимо, — например, летающий человек, или колесница, которая движется по морю, и т. п. С другой стороны, если все то, что мыслимо, — существует, то тогда то, что не существует, не должно быть мыслимо; в действительности же человек может мыслить всевозможные вещи, не обладающие реальным существованием. Отсюда Горгий делает заключение, что «бытие не мыслимо, поэтому оно непознаваемо»²²⁹.

В своем третьем аргументе он «доказывает», что если бы даже и было возможно познание бытия, то нельзя было бы выразить и сообщить это знание другим по причине отличия речи от мысли и речи и мысли от самих предметов, а также вследствие невозможности обеспечения одинакового знания и равного понимания у всех лиц, отличных между собою по ряду признаков их индивидуальности и находящихся в весьма разнообразной обстановке. Невозможно выработать общее для всех знание, передать содержание предмета посредством мысли, а значения мысли — с помощью слова.

Таким образом, учение Протагора Горгий довел до логического конца, ибо он не только сомневался в возможности существования всеобщего знания, но и отрицал истинность всяких суждений, субъект и предикат которых неполностью совпадают. Он отвергал возможность существования истинных синтетических высказываний. «Он, — как справедливо замечает В. И. Ленин, — ставит “или — или” к основным вопросам»²³⁰. Такая постановка проблемы хотя и близка к диалектике, однако, по Ленину, она не есть еще истинная диалектика²³¹. Эта близость к диалектике у Горгия особенно заметна в осознании им таких друг в друга переходящих, или, как говорит Гегель, «исчезающих моментов»²³², «весьма абстрактных определений мысли и наиболее спекулятивных моментов»²³³, какими являются категории бытия и небытия. Здесь он, безусловно, сделал шаг вперед по пути развития диалектики.

В наследии Горгия наиболее интересна его обратная сторона — отрицательная диалектика. Именно с этой точки зрения мы должны согласиться с Гегелем, согласно которому диалектика Горгия — «это не болтовня, как многие думают: диалектика Горгия носит совершенно объективный характер и имеет в высшей степени интересное содержание»²³⁴. Философия Горгия интересна и тем, что она вскрывает абсурдность до конца доведенного релятивизма, и тем, что теоретические источники его доказательств в известной степени восходят к элеатам.

В этой связи правильно указывается на ту логику, которой Горгий связан с элеатским учением: «Диалектика Горгия наглядно вскрывает логические тенденции элейской мысли, причем он лишь развивает до конца, а иногда прямо повторяет аргументы элейцев, но направляет критику Зенона и Мелисса против самой себя»²³⁵.

У Протагора и Горгия познающий человек поистине ощутил огромную силу понятийного мышления, его всесторонние возможности в процессе доказательства. Они разработали негативную диалектику, что в перспективе было необходимым моментом развития теории диалектики. Оба, борясь против тех, кто признавал абсолютное бытие и абсолютное познание, со своей стороны противопоставили этим взглядам принцип субъективистского релятивизма, что тоже было необходимым историческим условием в подготовке диалектического понимания соотношения абсолютной и относительной истин. И, наконец, надо сказать, что философия Протагора и Горгия была теоретическим источником такого античного просветительского движения, какой была софистика, которая после Платона и Аристотеля до Гегеля в истории философии пользовалась лишь дурной славой.

Однако негативная диалектика Протагора и Горгия обращается против всего богатства человеческого знания, против объективной истины и

задачи достижения общезначимого знания. В философии Протагора и Горгия впервые в истории философии дана попытка доказательства невозможности существования истины, равно как и заблуждения. Все якобы равно истинно, как все равно ложно, а потому не существует объективного знания. Этот взгляд не останется незамеченным и найдет свое дальнейшее продолжение в позднейшем скептицизме.

Поздние, или младшие, софисты особенно использовали именно эту негативную диалектику, они ее понимали как искусство спора и проведения всевозможных дебатов. Аристотель правильно заметил, что с ораторским искусством дело обстоит так же, как и с другими полезными вещами (телесной силой, здоровьем, богатством и т. п.), которыми можно злоупотреблять. По его мнению, порицания заслуживает поэтому не само ораторское искусство, не сама диалектика как таковая, а направление ума, которое стремится применять их не только во имя добра.

Однако как Платон, так и Аристотель недооценивали ту логику движения мысли классической Греции, результатом которой была софистика. Положительная сторона софистики заключается в том, что по сравнению с другими, до нее существовавшими, философскими школами она отличается подчеркнутой апелляцией к народу и демократии. Она продвинула мышление вперед, выработав элементы субъективной диалектики, и перед будущей философией поставила вопрос о необходимости исследования субъективных характеристик мышления. И, наконец, софистика в определенном смысле содействовала созданию аристотелевской логики.

Итак, диалектика в софистике нашла свое релятивистское и односторонне-субъективистское применение. Таким образом понятой диалектикой софисты практически отрицали возможность разграничения истины и лжи, стирали грани между ними и оправдывали их взаимное замещение друг другом. Тем самым в истории человеческого мышления создается критическая ситуация, выход из которой попытался указать великий Сократ.

ГЛАВА 8

Развитие диалектики в объективном идеализме (Сократ; сократические школы — киренаики, киники, мегарики; Платон)

1. Сократ

Как мы видели, у элеатов и особенно у софистов диалектика становится уже предметом специального исследования. Но эта диалектика трактуется софистами как нечто исключительно субъективное.

Дальнейшей ступенью историко-философского процесса является философия Сократа. В этом отношении глубоко прав Гегель: «Сократ не вырос, как гриб из земли, а находился в определенной преемственности со

своей эпохой, и он, таким образом, представляет собою не только в высшей степени важную фигуру в истории философии и, может быть, самую интересную в древней философии, а также и всемирно-историческую личность. Ибо главный поворотный пункт духа, обращения его к самому себе, воплотился в нем в форме философской мысли»²³⁶.

Целью Сократа была борьба с софистикой. В его философии софисты, пришедшие к абсолютному скептицизму, столкнулись с определенным нерелятивистским теоретическим противостоянием. Поворотный пункт в истории философии здесь заключается в том, что учение Сократа ставило своей целью выработку такого знания, которое имело бы всеобщее значение. Обоснование последнего Сократ предпринял с помощью имманентной критики софистических взглядов. Как говорит Сократ, если бы не существовало общеобязательного знания, как это тщатся доказать софисты, то это означало бы, что самый их тезис не может иметь всеобщей значимости. Другими словами, основное логическое оружие, используемое Сократом против софистов, — это не что иное, как заимствованный им у Демокрита прием «пери-тропе». Сократ доказывал невозможность отрицания общего для всего знания, ибо отрицание всеобщей истины само доказывает необходимость существования общеобязательной истины. Это рассуждение означало диалектическое преодоление софистики, выход мышления из той критической ситуации, в которую оно было поставлено софистами, а в плане предвосхищения отдельных тезисов логики предложений выглядело как фактическое использование пропозициональной теоремы $\forall p ((\bar{p} \rightarrow p) \rightarrow p)$.

Выходом из парадоксального положения Сократ считает достижение принудительного знания путем индукции, т. е. восхождения от единичного к всеобщему. Он настоятельно рекомендует путь установления или обоснования понятия, понятийного знания. Именно с ним он связывает создание системы рациональной этики. Этим и определяется то место, которое Сократ по праву занимает в истории философии.

В этом отношении весьма примечательна мысль, высказанная Аристотелем в «Метафизике»: «Сократ занимался исследованием этических вопросов, а относительно всей природы его совсем не вел, в названной же области искал всеобщего и первый направил свою мысль на общие определения»²³⁷.

Важно не столько то, что Сократ исследовал именно этические вопросы, сколько то, что именно он впервые сознательно стал исследовать понятия и определения. Тот факт, что об этом Аристотель пишет не случайно, свидетельствуют и другие подобные места у Стагирита. Так, ту же самую мысль, но в другой связи он высказывает следующим образом: «Сократ занимался вопросом о нравственных добродетелях и впервые пытался устанавливать в их области общие определения, <из физиков> только Демокрит слегка подошел к этому и некоторым образом дал определения для теплого и холодного; а пифагорейцы — раньше его — делали это для немногих отдельных вещей, понятия которых они приводили в связь с числами, указывая, например, что есть удача, или справедливость, или брак»²³⁸. Если до Сократа и имели место поиски в области понятийного мышления, то они, как правило, носили не вполне осознанный и случайный характер.

Аристотель продолжает: «Сократ правомерно искал существо вещи (т. е. сущность, или понятие. — *Д. Джс.*), так как он стремился делать логические умозаключения, а началом для умозаключений является существо вещи: ведь тогда еще не было диалектического искусства, так чтобы можно было, даже не касаясь этого существа, рассматривать противоположные определения, а также — познает ли такие определения одна и та же наука»²³⁹. Наконец, для выяснения вклада Сократа в сокровищницу истории философии и выявления сократовской ступени в логике историко-философского процесса в высшей степени интересно еще одно замечание Аристотеля: «...по справедливости две вещи надо было бы отнести на счет Сократа — индуктивные рассуждения и образование общих определений: в обоих этих случаях дело идет о начале знания»²⁴⁰. Метод индуктивного определения понятий Сократ применял для обоснования абстрактно-теоретического знания и притом объективного, а не субъективного. Это объективное знание, по мнению Сократа, получается, конечно, в процессе индивидуальных восприятий, но главным образом при помощи общего понятия, отображающего самую сущность предметов и явлений.

Полагая, что познание и знание вообще должны обладать всеобщей природой, Сократ правомерно ставит вопрос: что именно является предметом такого познания?

Известно, что софисты полностью отошли от исследования природы на том основании, что, по их мнению, ни одна из ранее существовавших систем, изучавших природу, не смогла дать приемлемую для всех ее картину. Каждый философ предлагал свою систему и полностью отрицал чужую. Поэтому софисты как раз и отрицали общезначимое знание в области природных явлений. В этом отношении Сократ продолжает линию софистов и полагает, что природа не является предметом истинного знания. Поэтому физика вовсе не интересовала Сократа, который в центр своего философствования поставил человека как такового и систематически исследовал его познавательные способности и этические возможности²⁴¹. Короче говоря, Сократ сформулировал проблему самопознания. Он строго следовал известному изречению дельфийского оракула — «познай самого себя».

Сократ впервые совершенно сознательно начинает свою философию с фиксации этического момента. Согласно Сократу, самопознание человека должно служить нравственному самоусовершенствованию. Человек в своей деятельности должен руководствоваться понятием о знании вообще, которое приравнивается к добродетели, этому главнейшему понятию сократовской этики. Решение этической проблематики на основе самопознания, выработки знания о самом знании — вот главная цель Сократа. Для некоторых ситуаций он едва ли не отождествляет понятия доброго и мудрого, ибо они совпадают, они однозначны. Иными словами, если данный человек мудр, то он, как правило, добр, и наоборот. В связи с этим Сократ предельно сближает предметы философии и этики. Философия есть знание общеобразовательного закона добра.

Несмотря на идеалистическое отождествление знания и добродетели у Сократа, провозглашение им знания этическим идеалом в противовес

софистическому злоупотреблению диалектикой вполне отражало насущные потребности философии тогдашнего греческого мира.

В своей доктрине знания о знании Сократ пользуется индуктивно-диалектическим методом. Одна из сторон этого метода — прием восхождения от единичного к общему («эпагоге») посредством систематического сопоставления единичных случаев проявления всеобщего.

По мнению Сократа, индивид на начальной ступени познания находится в области представления и чувственных ощущений, что необходимо, но совершенно недостаточно для достижения истинного знания. Все предшествующие философы, в том числе софисты, по Сократу, как раз и ограничивались исключительно представлениями, поэтому они не смогли дать единое, приемлемое для всех знание.

Путь достижения истинного знания — это метод преодоления частных представлений, которые выражают постоянно меняющуюся реальную действительность. Результатом этого преодоления, совершаемого диалектикой, является понятие (καθολου)²⁴², которое и содержит истинное знание. Диалектика — вторая сторона сократова метода. Следовательно, истины, по Сократу, можно достичь только при помощи общего понятия, а не путем релятивизированного представления.

То общее понятие, к обнаружению которого стремится диалектика, практически у Сократа достигается в ходе диалога, беседы, спора, полемики. Эта форма философствования вполне соответствовала достигнутому уровню греческой «гуманитарной» науки.

Новым в философии Сократа следует считать то, что диалектику он понимал как искусство ведения такого рода беседы, диалога, при помощи которого собеседники достигают истины, обнаруживая противоречия в рассуждениях собеседника, сталкивая противоположные мнения и преодолевая соответствующие противоречия. Этот момент диалектики, обнаруженный Сократом, безусловно, включает в себя диалектика любой эпохи, и в этом — шаг вперед, сделанный Сократом по сравнению с его предшественниками.

Во всем этом нельзя не заметить своеобразную логику развития самой диалектики. Сопоставим данное положение Сократа с учением Гераклита о борьбе противоположностей в природе.

Отдельные диалектические догадки первых философов-материалистов в области изучения природы у Гераклита выливаются в объективную диалектику. После него намечается тенденция субъективного толкования диалектики у элейтов и особенно у софистов, которая у Сократа принимает вполне законченную форму субъективной диалектики. И так было не только потому, что Сократ не занимался изучением явлений природы, но и потому, что субъектом истинного понятийного знания он считает исключительно самого человека. Он требовал не столько знания в собственном смысле этого слова, сколько знания о самом знании. Стало быть, Сократ отличал знание о чем-то конкретном от абстрактного знания. До него, думал Сократ, никто не выработал понятия о самом знании. Так, даже самые известные политики, искушенные в своем деле, не знали, однако, что такое сама политика, у них не было общей дефиниции политики. Точно так

же, говорил он, все до него существовавшие философы не имели понятия о знании вообще, подобно столярам, понаторевшим в своем ремесле, но не имеющим понятия о «столярстве» как таковом. Сам же он утверждал, что «знает то, что ничего не знает»²⁴³. Это ставшее позднее крылатым изречение имеет более глубокое методологическое содержание, чем это обычно толкуется историками философии.

Дело в том, что уразумение тезиса «ничего не знаю» способствует переходу от незнания к знанию. Отрицательный момент положения — «я знаю то, что ничего не знаю» — Сократ использовал для получения такого положительного результата, который имеет абсолютное значение и в дальнейшем не может быть подвергнут отрицанию.

Получение положительного через отрицательное безусловно является моментом диалектики, и первую его формулировку мы должны отнести на счет Сократа. Невозможно мыслить, высказывать определенное положение, т. е. иметь определенное знание и вместе с тем отрицать мышление и знание, ибо это отрицание само уже является своего рода знанием. Признать, что «я знаю то, что ничего не знаю», означает стоять выше абсолютного незнания, и поэтому такое признание является началом всякого действительного знания. Однако, по мнению Сократа, человек не может все знать, все может знать только бог. На долю человека остается лишь постоянное стремление к абсолютному знанию, любовь к нему, поэтому человек в лучшем случае есть не существо знающее, а философ, т. е. существо, любящее знание. Сократ не только указал путь к абсолютному познанию, но вместе с тем наложил на познавательную возможность человека сильные ограничения²⁴⁴.

Тем не менее даже при тех ограниченных эпистемологических возможностях, которыми располагает человек, Сократ чувственному знанию предпочитает знание понятийное, общее, которое к тому же, по мнению Сократа, не приобретается, а от рождения потенциально присуще человеку. Поэтому, думал Сократ, понятия не вырабатываются человеком, а находятся в нем от рождения и лишь открываются и становятся ясными в процессе диалога и собеседования с другим или даже с самим собой. Стало быть, познание есть не что иное, как рождение того знания, которое неосознанно существует в нас. Задача учителя или мудреца не в том, чтобы научить чему-нибудь другого, а в том, чтобы разбудить его дремлющий дух и заставить породить имманентно присущее ему знание.

Сократ объявил понятие прирожденным свойством человеческого духа. Так как понятие выражает неизменную сущность множества предметов и по количеству одно и неизменно, то, по Сократу, понятие — вечно и не приобретено человеком, а прирожденно.

Диалектический метод Сократа заключает в себе не только «эпагоге», т. е. восхождение от единичного к общему, но, правда, в меньшей степени, он содержит также «анагоге», т. е. нисхождение от общего к единичному, составляющее момент дедукции. По мнению Сократа, достижение общего вместе с тем является изучением частного, так как последнее подчинено общему. Так, добродетель, мужество, справедливость и т. д. какого-нибудь человека только тогда оцениваются как таковые, когда мы наперед имеем понятия о добродете-

тели, справедливости, т. е. располагаем заранее соответствующими дефинициями. Итак, диалектический метод Сократа способствует познанию частного при помощи общего. Элемент дедукции в методе Сократа в определенной степени подготовлял аристотелевскую теорию дедукции.

Однако Сократ ошибался, когда отрицал всякий релятивизм в пользу абсолютного знания. Содержит в себе непреодолимое затруднение и отожествление добродетели со знанием, из которого Сократ делал вывод о том, будто истинная добродетель заключается в самом знании добродетели. И оно якобы необходимо ведет к совершению справедливых поступков. Такой взгляд был преодолен Аристотелем, согласно которому, хотя добродетель и не существует без знания и вне знания, она тем не менее не есть еще само знание. Аристотель был прав, когда по этому поводу говорил, что одного только знания добродетели вовсе недостаточно для того, чтобы совершать добродетельные деяния. Более того, и преступник может быть неплохим знатоком теории добродетели.

Итак, философия на сократовской ступени ее развития добилась значительного положительного результата — диалектика стала методом получения истины. Эта линия будет продолжена учеником Сократа Платоном, но до Платона мы должны еще коснуться так называемых сократических школ, выступающих средним, переходным звеном между Сократом и Платоном.

Основными сократическими школами являются киренаики, киники и мегарики.

2. Киренаики (Аристипп, Феодор, Гегезий)

На примере представителей сократических школ хорошо видно, что, несмотря на вескую критику софистов Сократом, философское сознание не спешит расстаться с софистикой.

Продолжая те или иные идеи Сократа, философы упомянутых школ тем не менее не пошли за Сократом в его безоговорочной критике софистов, сохранив тем самым определенную с ними идейную близость. Больше того, при ближайшем знакомстве с сократовскими школами бросается в глаза, что они часто оспаривают сократовскую проблематику, именно исходя из софистического образа мышления. В этой связи представляется очень важным то место «Метафизики», где Аристотель основателя киренайской школы Аристиппа причисляет к софистам²⁴⁵. Философия Аристиппа, по-видимому, представляет собой своеобразную смесь софистики с учением Сократа.

Аристипп принцип субъективизма берет за основу не только теории познания, но также и этики. Его метод совершенно отличен от сократовского. Если для Сократа главным является диалектическое исследование понятия, то Аристипп отрицал эпистемологическую ценность диалектики и ставил своей целью исследование фактов на основе обработки данных ощущений и наблюдений. Поэтому сущностью он провозгласил бытие, непосредственно данное человеку через опыт. Однако киренаики «смешивают ощущение как принцип теории познания и как принцип этики»²⁴⁶. И именно то, что Аристипп, как и все киренаики вообще, сделал ощущение принципом и критерием истины, в известной степени делает его антиподом Сократа.

Следует, однако, подчеркнуть, что само определение ощущений как критерия и принципа знания уж выступает как некий общий постулат.

О том, что киренаики не пошли дальше сократовской проблематики, свидетельствует и тот факт, что их сенсуалистическая теория познания находит свое проявление главным образом в этике. Но если у Сократа в основе этики была добродетель, достижение которой и является счастьем, то Аристипп определял счастье как ощущение удовольствия и наслаждения (ἡδονή — отсюда его евдемония). Если у Сократа добродетель достигается при помощи общего понятия, то у Аристиппа таким средством на пути к добродетели является ощущение. Разница здесь, конечно, существенная, но она вращается вокруг самой сократовской проблематики и выступает лишь другим вариантом ее решения, а не чем-то совершенно отдаленным. В процессе поисков дефиниции добродетели киренаики акцентировали внимание не на сократовском всеобщем, а на частном — удовольствии человека. Одни ощущения они называют злом, причиняющим страдания; другие — добром, доставляющим приятное, цель которых — удовольствие. Разумное удовольствие есть наивысшая добродетель, к которой должен стремиться человек. Здесь хорошо видно, как образом киренаики приземлили сократовский этический идеал. Рационализм Сократа у киренаиков больше был ориентирован на практическую жизнь человека, на попытку последовательного проведения нравственных правил и принципов в жизнь.

Упомянутое ограничение сократовского рационализма и возведение ощущений в ранг критерия истины имело противоположный результат. Аристипп исходил из Протагорова учения, в известной степени приведшего его к софистическому скепсису. Подобно софистам, Аристипп стоит на точке зрения признания истинности индивидуальности ощущений. Хотя он и отрицает факт всеобщего истинного значения единичных ощущений (это сближает его с софистами), вместе с тем само это положение он возводит в ранг всеобщего принципа (это сближает его с Сократом). Если Сократ отождествлял знание и добродетель, то, по мнению Аристиппа, лишь одно знание не дает добродетели, ибо добродетельным может быть и немудрый, и незнающий.

Как показывает логика философского развития, каждая проблема шаг за шагом находит свое постепенное разрешение с учетом разнообразных подходов к ней и временных отходов от нее. Киренаики хороший тому пример. На первый взгляд кажется, что Аристипп как будто ничего существенного не дает; но это отнюдь не так, ибо тот рационалистический толчок, который Сократ дал теоретическому мышлению, безусловно, требовал некоторого последующего смягчения, что было осуществлено учениками самого же Сократа.

Из более поздних киренаиков следует назвать Феодора и Гегезия, которые довели эту школу до завершения.

У Феодора еще больше подчеркивается значение уже не индивидуального, как у Аристиппа, а коллективного удовольствия. Блаженство он усматривал не в сиюминутном наслаждении индивидуума, а в общем удовольствии и в вытекающем отсюда радостном настроении человеческого духа. Он радикально отрицает все, что довлеет над человеком, мешая

общественному благу. Феодор даже пришел к отрицанию богов, «разбил все мнения о богах»²⁴⁷. Можно сказать что у Феодора индивидуальный гедонизм Аристиппа превращается в общественный гедонизм. Не потому ли Гегель думал, что от Аристиппа Феодор «отличался также еще и тем, что он в большей мере, чем Аристипп, вносил всеобщее в представление о том, что являлось для сознания этой школы сущностью»²⁴⁸.

Гегезий — позднейший представитель киренайской школы — показал негативную сторону гедонизма и пришел к скептицизму и пессимизму, заключавшихся в отрицании исходных положений этого направления. Поэтому в его лице киренайская школа исчерпывает себя. Дело в том, что, по мнению Гегезия, наслаждение не может быть критерием истинного существования человека, так как большинство людей не достигают своей цели жить в блаженстве, ибо стремление к нему для всех неудовлетворимо²⁴⁹. Гегезий отрицает и ощущение как не приносящее истинного знания²⁵⁰.

Человек, по его мнению, должен стремиться не к удовольствию, а к тому, чтобы избежать страдания²⁵¹.

Киренайская проблематика, ее способ решения кардинального вопроса, поставленного Сократом о том, что есть добро и как к нему стремиться, в дальнейшем не исчезает полностью, а находит свое развитие в эпикуреизме.

3. Киники (Антисфен, Диоген Синопский)

Сократовская проблематика нашла своеобразную разработку у киников (основатель кинической школы — Антисфен), мрачная этика которых представляет полную противоположность радужной этике киренайков.

Подобно Сократу, киники учили, что цель жизни заключается в том, чтобы быть добродетельным. Однако пути достижения добродетели они понимали иначе, чем Сократ. По Сократу, человек становится добродетельным, оставаясь в обществе, киники же единственным верным средством приобщения к добродетели считали бегство от общества, отказ от признанных норм государственного общежития — политических, юридических, моральных, традиционных, культурных. Ко всем этим нормам они относились в лучшем случае безразлично²⁵². Киники выступали против киренайского преклонения перед чувственными наслаждениями²⁵³. Они отвергали социальный институт брака и семью, предлагая ввести общность жен, мужей и детей²⁵⁴. По мнению Антисфена, культура отрицательно повлияла на человеческую природу, развратив ее и сделав человека бездушным существом.

Киники, как и киренайки, тоже выступали против сократовского учения о всеобщем. По мнению Антисфена, общее как таковое не существует. Существуют лишь единичные вещи, а общие понятия — не что иное, как онтологически бессодержательные имена. «Стол вижу, а столовости (т. е. идею или понятие стола. — Д. Дж.) не вижу» (τράπεζαν ὄρω, τραπέζοτητα ὁ οὐκ ὄρω)²⁵⁵. На это Платон не без сарказма ответил, что для того, чтобы видеть стол, достаточно глаз, для того же, чтобы видеть «столовость», нужно иметь еще и разум. По логике историко-философского процесса воззрение киников об общих понятиях как о простых именах найдет свое дальнейшее развитие в номинализме.

Нетрудно заключить, что в гносеологическом отношении Антисфен придерживается точки зрения софистического скепсиса. Отрицая всеобщее знание или понятие, он тем самым считает, что ни одно истинное суждение не есть синтез различного. Антисфен полагает невозможным приписывать какому-либо субъекту сколько-нибудь отличный от него предикат и утверждает, что в качестве истинных возможны лишь одни тождественные предложения. Здесь мы сошлемся на то место «Метафизики» Аристотеля, где, исторически обосновывая закон тождества, он пишет: «Антисфен опрометчиво смотрел на дело, полагая, что ничего не может обозначаться иначе, как присущим <свойственным> ему высказыванием <о нем>, — в отношении к одному возможно-де только одно: откуда получилось, что противоречить нельзя, да, пожалуй, что говорить неправду — тоже»²⁵⁶. По Антисфену получается, что существуют только единичные вещи, а общего вовсе нет. «Каждый предмет можно определить лишь при помощи его словесного обозначения. Из этого следует, что невозможно существование противоречия. Невозможно существование ошибочного тавтологического высказывания»²⁵⁷.

Диоген Синопский, ученик Антисфена, воззрение своего учителя довел до крайности. Он Антисфена сравнивал с трубой, которая, издавая звук, сама себя не слышит, намекая на то, что Антисфен в своей практической жизни не следовал собственному учению. Диоген известен как представитель практического кинизма. Софистическое противопоставление природы и общественных законов у него возводится в принцип.

4. Мегарики (Евклид, Евбулид, Стилпон, Диодор)

Следующая сократическая школа — мегарская — исходит по логике восходящего развития из своеобразного соединения элементов элеатизма и ранней, еще не вполне одиозной, софистики с учением Сократа. Основатель этой школы — Евклид — с помощью элеатской диалектики и формально-логической манеры рассуждения предпринял попытку синтеза элейской концепции бытия с сократовской доктриной блага. Иначе говоря, он произвел как бы этизацию Парменида и объективизацию Сократа. Евклид, а также и все другие представители этой школы, такие, как Евбулид, Стилпон, Диодор и другие, не только исходили из принципа о едином и неподвижном истинно существе бытия, но со своей стороны развивали метод не прямого, обратного доказательства²⁵⁸ и тем самым способствовали выкристаллизации апоретики из искусства спора — эристики. Доказательством этого могут служить известные в истории философии апоретические рассуждения, в которых мегарики не только проявили некоторое методологическое родство с ранними софистами, но существенно обогатили эристику новыми приемами исследования и рассуждения.

Положение Парменида — «бытие есть, а небытия нет» — Евклид интерпретирует в смысле тезиса: «Благое есть, а не благого нет», т. е., следуя элейцам, мегарики представили благое как нечто единое, которое нельзя подвергнуть ни возникновению и ни уничтожению. Поистине существует только одно благое и ничто отличное ему не противостоит. «Благое — едино и лишь оно поистине существует. Его, однако, называют различны-

ми именами — разумом, богом, мышлением и т. д. Но то, что противоположно благому, вовсе не существует»²⁵⁹. Итак, Евклид на место элеатского бытия поставил благое и произвел его гипостазирование до более абстрактного уровня, чем Сократ. Именно в связи с этим, как нам кажется, правильно заметил Гегель: «Мегарики возвели свою философскую диалектику в нечто более всеобщее и более существенное»²⁶⁰.

Надо вспомнить, что учение Парменида о едином заключало в себе мысль о том, что, так как бытие единственно, то невозможно, чтобы ему и вообще какому-нибудь субъекту приписывался отличный от него предикат, ибо в противном случае бытие оказалось бы более, чем одним. Итак, после Евклида назрел вопрос о том, как возможно, чтобы один предмет соединялся со множеством качеств, т. е. чтобы один предмет был носителем множества качеств, и, наоборот, одно качество соединялось со множеством предметов. На этот вопрос постарался ответить Стилпон, который отрицательно относился к тому, чтобы субъекту приписывался отличный от него предикат. По мнению Стилпона, любое истинное суждение в принципе сводимо к тождественному предложению формы $S = S$. Он полагал, что невозможно, чтобы одному S приписывалось множество различных P_1, \dots, P_{k-1}, P_k .

У Евбулида, следующего ученика Евклида, мы видим как дальнейшее развитие наследия мегарской школы, так и подкрепление его рядом весьма остроумных аргументов, исходящих из тщательного выискивания диалектических затруднений и логических апорий, приводящих мышление в «смущение».

Среди упомянутых положений, сформулированных Евбулидом, особенно важны такие, например, как парадоксы «лжец» ($\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$), «покрытый» ($\delta\iota\alpha\lambda\alpha\nu\theta\alpha\nu\omega\nu$) или «Электра», «куча» и другие²⁶¹. Мегарские парадоксы до сих пор находятся в центре внимания таких важных дисциплин, как математическая логика и философия математики.

Следует упомянуть, что в «Топике» и в «Об опровержении софистических аргументов» Аристотеля упомянуты парадоксы, «которые, — как правильно заметил Гегель, — имеют своими авторами как древних софистов, так и эристиков»²⁶². Гегель справедливо высоко оценил эти парадоксы за их диалектическое содержание: «...в вышеприведенных примерах, выглядящих как шутки, заключается, таким образом, основательное рассмотрение важных определений мысли»²⁶³.

Логическое содержание их систематически проанализировано в отечественной историко-научной литературе.

В чем состоит суть «заколдованных» умозаключений Евбулида?

Существенно то, что Евбулид неясно обращает внимание на трудности, связанные с применением закона исключенного третьего, который к тому времени никем еще не был сформулирован, в особенности в том виде, как это позже сделал Аристотель. Евбулид обращал внимание в этих парадоксах на ситуации, когда затруднительно дать ответ на вопрос либо только в форме «да», либо только в форме «нет».

У мегариков имеются намеки на то, что предмет не может иметь двух противоположных предикатов, ибо из двух противоречащих друг другу суждений по крайней мере одно ложно.

Мегарики обратили свое внимание на то, что некоторые основоположения рассудочной логики неприменимы в парадоксальных ситуациях, подчас возникающих в познании. Поэтому определенно можно сказать, что мегарики стихийно апеллировали в своих рассуждениях к необходимости введения диалектической логики. Но это неявное требование было исторически преждевременным, поскольку античная наука к тому времени еще не успела создать даже формальной логики, в содержании которой одновременно просвечивала часть проблематики логики диалектической.

Мегарик Стилпон известен тем, что у него также стоит проблема предикации, которую он решал в том смысле, что отказывался в любом верном предложении приписывать субъекту отличный от него предикат. Однако он это делал иначе, чем некоторые из его предшественников. В качестве предиката он стал рассматривать имя существительное. Он считал не абсолютно истинными такого рода суждения, как «человек добр», «Сократ бежит» и другие, а только «человек есть человек», «Сократ есть Сократ» и подобные им он относил к числу абсолютно истинных. Стилпон правильно полагал, что из двух утвердительных суждений с совпадающим предикатом нельзя сделать достоверного заключения. Например: *A* есть человек; *B* есть человек, следует ли, что *A* есть *B*? Стилпон отвечает на этот вопрос отрицательно. Позднее Аристотель согласился со Стилпоном, сочтя умозаключение такой формы некорректным, так как согласно правилу второй фигуры категорического силлогизма из двух утвердительных посылок нельзя сделать определенного вывода из-за нераспределенности среднего термина.

В истории логики указанный момент, которого коснулся Стилпон, является очень важным, и Гегель правильно замечает: «Весьма значительно, что Стилпон дошел до осознания этой формы тождества, и он, таким образом, находил, что можно высказывать лишь тождественные положения»²⁶⁴. Наряду с этим Стилпон выступал против субстанциализации всеобщего. Как может иметь абсолютное значение всеобщее, если его, по мнению Стилпона, невозможно даже высказать? Но здесь же надо отметить, что это не означает, будто Стилпон отрицает всеобщее за счет онтологизации единичного. Дело в том, что Стилпон «понимает всеобщее в смысле формального, абстрактного, рассудочного тождества»²⁶⁵. Но если он все-таки отрицает абсолютное существование всеобщего, то это вовсе не означает признание субстанциальности единичного, которого, по его мнению, совсем не существует как стабильной реальности. Это и есть абстрактное понимание всеобщего.

Однако диалектическое мышление ищет здесь другую сторону, что явно не выражено, но имманентно присутствует. Эту диалектическую сторону затронутого положения Стилпона Гегель понимает так: «Вообще язык выражает в сущности лишь общее; но то, что думают, есть особенное, отдельное. Поэтому нельзя выразить в языке то, что думают». В. И. Ленин фиксирует приведенное место Гегеля и приписывает: «В языке есть только общее. Кто ЭТО? Я. Все люди. Я. Das Sinnliche? Это есть *общее* etc. etc. “Этот”?? Всякий есть “Этот”»²⁶⁶.

Наконец, мегарик Диодор Кронос дает интересную трактовку мегарской проблематики с точки зрения двух вопросов — отображения движения и определения возможного и невозможного. Движение как таковое

является фактом, но оно адекватно невыразимо. Оно является невысказанным, потому что представляет собой процесс, в котором нет ничего стабильного. Мышление же по своей природе тяготеет к стабильности.

Но Диодор выступает не только против понятий движения, но также против понятия возможности. По его мнению, возможно лишь то, что действительно, и наоборот, то, что действительно, невозможно. Возможное возникает из невозможного, и наоборот.

Следует заметить, что Диодор лишь коснулся вопроса о соотношении возможности и действительности, но не смог его решить. Аристотель заново поднимет его и наметит путь решения. Однако диалектическое решение Стагиритом проблемы связи возможности и действительности в известной степени было предопределено мегарской школой и, в частности, тем же Диодором.

Итак, сократические школы — мегариков, киренаиков и киников — не только не выпадают из общей логики развития истории философии, но составляют один из необходимых ее моментов. Несмотря на важные различия, существующие между сократическими школами, в них тем не менее можно проследить и то главное, что их объединяет. Эти школы со многих возможных точек зрения выдвинули на первый план в качестве основного предмета исследования противоречивость самого мышления, что является весьма примечательным в логике развития истории философии. Все три школы в качестве предмета исследования в конечном счете берут не объективную действительность, а чистое мышление как таковое. Даже киренаики, которые сущность познания видели в чувствах и ощущениях, исходили из концепции весьма развитого мышления, имеющего предметом своего исследования такое общее (например, благое), которое помогает человеку ориентироваться в его стремлениях к приятным ощущениям. Нечего говорить о мегариках и киниках, у которых стремление к чистому мышлению особенно выделяется.

Все эти три школы фактически исходили из признания более или менее отчетливо гипостазированного всеобщего. Диалектика общего и единичного не находит у них своего выражения ввиду одностороннего подчеркивания роли всеобщего. Это хорошо заметил еще Гегель: «...у мегариков целью являлось познание всеобщего, и это всеобщее признавалось ими абсолютным, которое должно быть фиксировано в этой форме всеобщего». Гегель далее пишет: «Киренаики тоже признавали всеобщее». И, наконец, он то же самое говорит и про киников: «И у киников также принципом является умственная культура, посредством знания всеобщего, но посредством этого знания всеобщего должно быть достигнуто назначение индивидуума, заключающееся в том, чтобы держаться в рамках абстрактной всеобщности». Таким образом, все эти школы, по мнению Гегеля, не только просто признают, но и «осознают многообразные превращения всеобщего»²⁶⁷.

Общим моментом для сократических школ следует считать и то, что все они не являются лишь «сократовскими» в том прямом смысле этого слова, о котором так часто принято говорить. По сути дела эти школы осуществили плодотворный синтез трех весьма значительных философских течений — элейской, эристрической и сократической школ. Причем сократические шко-

лы заострили внимание на тех проблемах логического и диалектического порядка, чрезвычайная важность которых выявилась в дальнейшем.

Следует заметить, что логический вклад сократических школ затрагивал иногда и те аспекты, которые недостаточно полно были позднее развиты даже Аристотелем. Ведь именно в сократических школах была открыта материальная импликация и отчетливо поставлена проблема логических парадоксов.

Каковы же те трудности, с которыми столкнулись сократические школы и которые в дальнейшем будут важным импульсом развития философской мысли?

Отметим вначале, что мегарики сочли синтетические суждения чем-то невозможным, приняв в качестве истинных лишь аналитические суждения. Создатель логики Аристотель хотя и не отрицал существования синтетических суждений, но не считал необходимым дать их специальный анализ. Впрочем, априори он исходил именно из существования таких суждений.

У Аристотеля (а не у Канта, как обычно принято считать) впервые в истории философии обоснована возможность существования синтетических суждений. Этой проблематике, как известно, уделил большое внимание Кант, но он не смог решить эту проблему. Не смог эту проблему полностью решить и Гегель. Свое последовательное решение она нашла у классиков марксизма-ленинизма (в частности, в «Капитале» К. Маркса). Так именно, по логике развития научного знания, шаг за шагом находят свое решение узловые проблемы истории философии.

Своими апориями и другими хитросплетениями, вокруг которых как раз и движется развитие мегарской проблематики, мегарцы выявили как новые возможности мыслительной деятельности человека, так и ограниченность метафизически истолкованной формальной логики.

Что касается киников, то выставленный ими тезис «бегство из общества», которое они объявили единственным путем к добродетели, в дальнейшем неоднократно привлекал внимание философов различных школ и направлений. Эта проблема не нашла своего более или менее приемлемого решения вплоть до появления гегелевского учения. Гегель вплотную подошел к этой очень важной, особенно с точки зрения социальной жизни, проблеме в своих трудах «Логика», «Философия истории» и «История философии». Он не упустил возможности упрекнуть киников за то, что «истинная свобода состоит не в таком бегстве от удовольствий и от дел, полезных другим людям и имеющих в виду другие жизненные цели, а в том, что сознание при полной переплетенности со всякой действительностью все же стоит выше ее и остается свободным от нее»²⁶⁸.

Здесь же следует заметить, что отрицательное отношение сократических школ к современному им обществу является их общей характерной чертой. Только рекомендуемые средства для достижения свободы у них различны: мегарики отворачиваются от общества, пытаются найти в абстрактном мышлении средство избежать социального зла; киники таким средством избрали возвращение к естественному состоянию; киренаики, стремясь к «атараксии», всецело ушли в индивидуальную жизнь, явно предвосхищая более поздний лозунг эллинизма — «проживи незаметно!».

Отметим также, что релятивизм киренаиков, в основе которого лежал абсолютизированный сенсуализм, имел своим результатом призыв к обособлению индивида, уход в себя. По выражению В. И. Ленина, киренаики «смешивают ощущение как принцип теории познания и как принцип этики»²⁶⁹.

Если мы попытаемся теперь бросить взгляд на пройденный до сих пор античным мышлением путь, то нельзя не заметить, что в истории философии уже наметилось два узловых пункта, во многом определивших впоследствии дальнейшую историю человеческого мышления. Это объективная диалектика (первые философы материалисты, и особенно Гераклит) и субъективная диалектика (элеаты, эристы, сократики). Эти две тенденции в истории диалектики постоянно будут развиваться параллельно.

Правоммерно спросить, в каком же направлении теперь пойдет развитие философской мысли после того, как субъективная диалектика произвела первую в истории философии критическую и по мере возможности многостороннюю апробацию приемов мыслительной деятельности человека? Ответим: по направлению объективной диалектики, данной идеалистической философией Платона.

5. Платон

Философия Платона как предварительный синтез всего до него существовавшего знания дает большие возможности в выборе профиля и угла зрения в исследовании. Для него подлинное бытие принадлежит вечному миру духовных сущностей. Этот мир идей первичен, мир же чувственных вещей представляет собой лишь тусклый отблеск, своего рода тень мира идей. Чувственная материальная действительность является отражением мира идей, а не наоборот.

Поэтому не случайно выражения «платонизм» и «объективный идеализм» в истории философии рассматриваются едва ли не как синонимы. Философия Платона сформировалась на основе критики и преодоления предшествующих ему систем, с одной стороны, и продолжения и развития некоторых из них, с другой.

Говоря о теоретических источниках философии Платона, мы сошлемся на одно весьма важное в этом отношении место в «Метафизике» Аристотеля. Здесь Стагирит пишет, что предпосылкой методологии Платона являются учения Пифагора, Гераклита и Кратила, а также сократовское учение об общих понятиях и определениях. Аристотель замечает: «После указанных философских учений появилось исследование Платона, в большинстве вопросов примыкающее к пифагорейцам, а в некоторых отношениях имеющее свои особенности по сравнению с философией италийцев. Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими учениями, по которым все чувственные вещи находятся в постоянном течении и знание об этих вещах не существует, он здесь и позже придерживался этих взглядов. А так как Сократ занимался исследованием этических вопросов, а относительно всей природы в целом его совсем не вел, в названной же области искал всеобщего и первый направил свою мысль на общие определения, то Платон, усвоив взгляд Сократа, по указанной причине признал, что такие определения имеют своим предметом нечто дру-

гое, а не чувственные вещи; ибо нельзя дать общего определения для какой-нибудь из чувственных вещей, поскольку вещи эти постоянно изменяются. Идя указанным путем, он подобные реальности назвал идеями, а что касается чувственных вещей, то об них <по его словам> речь всегда идет отдельно от идей и <в то же время> в соответствии с ними; ибо все множество вещей существует в силу приобщения к одноименным сущностям. При этом, говоря о приобщении, он переименовал только имя: пифагорейцы утверждают, что вещи существуют по подражанию числам, а Платон — что по приобщению <изменивши имя>»²⁷⁰.

Аристотель здесь убедительно выявляет логическую нить, связывающую Платона с его предшественниками. В самом деле, Платон как диалектик близок к Гераклиту. Но надо заметить, что гераклитовскую философию Платон изучил у Кратила. А довольно веские аргументы, выставленные элейцами против Гераклита, как нам кажется, способствовали тому, что Платон, по сути дела, полностью отрицал материалистический аспект диалектики Гераклита.

Как известно, суть гераклитовской диалектики — это признание факта всеобщего движения и изменения. Элейцы же отрицали такое свойство бытия, «доказывали» его неизменяемость, вечность, движимость и т. д. Учитывая оба эти положения, Платон все же становится на сторону элейцев, так как принимает за истинно действительное лишь вечное, которое не подвержено всеобщему движению и изменению. Что же касается движения и изменения, то он их тоже признает, но относит лишь к чувственному миру. Поэтому можно сказать, что Платон не целиком отрицал диалектику Гераклита, он в большинстве случаев использует ее исключительно для характеристики видимого физического мира. Чувственный мир Платон представил как некую смесь бытия и небытия. Поскольку предмет не изменяется, он существует, но поскольку предмет изменяется, он не существует, т. е. чувственный предмет в одном отношении существует, а в другом — нет.

Квинтэссенция платоновской идеалистической диалектики состоит в том, что существующее не есть синтез движения и покоя, а нечто от них обоих отличное. Следовательно, по Платону, по своей природе существующее и не покоится, и не движется. Общий смысл категорий покоя и движения выясняется в категории причастности.

Для того чтобы конкретнее показать, в чем заключалась диалектика Платона, изложим вкратце основной ход мысли Платона в самом «диалектическом» диалоге его — «Пармениде».

У Платона мир резко делится на две сферы, как это характерно для всякого мистика-идеалиста. Существует особый мир идей и мир вещественных отношений и связей. Логика оказывается различной в зависимости от того, какой из этих сфер касается человеческий ум. Для описания грубой эмпирической действительности достаточно прибегать к элементарному делению. Строго формально-логически используя операцию деления, мы можем уловить эту действительность. Но мир идей мы таким эмпирическим приемом освоить не можем. К божественному миру идей Платон прилагает диалектический способ рассмотрения. Таким образом, диалектика у Платона

сутобо идеалистическая — в большей мере идеалистическая, чем у Гегеля, ибо Гегель, идеалистически трактуя всю действительность, считал, однако, что вся действительность, в том числе и действительность воплотившихся идей, подчинена единому диалектическому принципу.

Свои диалектические приемы Платон наиболее тонко и выпукло применил при критике элейской теории, чему и посвящен его диалог «Парменид». Критика Платона выливается в очень оригинальную и даже драматическую форму благодаря тому, что она вложена в уста самого Парменида. Парменид словно сам над собой вершит суд, диалектически переходя от отрицательного и отвлеченного уразумения действительности к пониманию всеобъемлющему. Диалектическая нить мысли Платона такова.

1. Допустим, что существует только единое *без всякой множественности*. В таком случае оно не будет обладать никакими частями. Ведь если бы оно их имело, то было бы сложным целым. Затем единое оказалось бы бесконечным. В самом деле, как оно могло бы иметь начало, конец и середину без существования частей, ведь разделение на начало, конец и середину предполагает или пространственные, или временные части. Это невозможно, поэтому у единого не оказывается никаких частей, тем самым никакой определенности, никаких границ и форм. Единое есть сущность *абсолютно беспредельная*, оно не имеет ни вида, ни образа, никаких пространственных и временных отличий. Можно ли сказать, что единое находится *где-нибудь*? Если бы единое находилось в чем-нибудь от него отличным, оно бы им охватывалось, следовательно, имело бы форму и предел. Или мы скажем, что оно объемлет, охватывает самого себя? Но обнимаемое и обнимающее не могут быть одним и тем же; они с логической необходимостью различаются между собой: вместо одной вещи мы невольно получаем две. Итак, единое *нигде* не находится. А если так, то оно и *не движется*, ибо движение есть перемена места, переход из одного положения в другое. Но нельзя сказать, что оно покоится, потому что покоиться — значит находиться в одном месте, а никакого места у единого нет и быть не может. Точно так же оно не принадлежит никакому времени: бытие во времени подразумевает различие моментов, переход из одного состояния в другое, но именно для единого никакой перемены, никакого раздвоения не может быть, ибо в едином не может быть никаких отношений ни к чему иному. Также, далее, Платон «доказывает», что внутри единого невозможно усмотреть никаких различий, никаких математических отношений и т. д.

К чему же мы пришли? Единое есть то, чего никогда не было и не будет, что ничему не равняется и ни от чего не отличается, что не движется и не покоится, в чем нет никаких способов бытия. Как же тогда говорить об его существовании? Оно и *не существует*, ибо существование есть некоторое завершенное и положительное определение, а единое есть то, в чем мысль не улавливает никаких положительных признаков. Итак, единое не может быть чем-либо реальным — оно есть абсолютная логическая пустота, оно представляет простое отсутствие всего мыслимого. Для единого нет ни имени, ни слова, оно не постижимо ни знанием, ни чувством, ни мнением. Приблизившись к нему, мысль исчезает совсем. Другими словами, единое с логической точки зрения есть самопротиворечие.

2. Однако если единое брать *в относительном смысле*, то каковы будут последствия этого допущения? Значит ли это, что единое никак не существует? Следует изменить вопрос: если единому приписать бытие, что из этого получится? Может ли мысль остаться при одном отвлеченном единстве без всякого разнообразия? Невозможность этого обнаруживается с первых же шагов. Достаточно признать единое существующим, чтобы тем самым сразу уничтожить его внутреннее безразличие и однообразную бессодержательность. Категория единого сущего, по Платону, отличается от категории единого бытия. Пользуясь этим различием понятий, Платон переходит к утверждению о необходимости мыслить бытие множественным. Единство можно назвать свойством бытия, оно бытие оформляет; поэтому можно сказать, что единство есть принцип формальный, бытие же есть то содержание, в котором реализуется единящее начало. Как будто получается, что единое сущее первоначально усваивается нами как нечто совершенно простое. Но достаточно вдуматься в него и мы увидим, что оно заключает в себе двойственную природу — различие силы и ее проявления. И на этой двойственности мысль не успокаивается. Единое и сущее, рассматриваемые сами в себе, снова раздваиваются; ведь единое потому только и есть единое, что оно есть. Следовательно, оно и в своем качестве формы существования содержит двойственность, в нем опять оказываются и единство, и бытие. С другой стороны, сущее только потому и существует, что оно есть нечто определенное, данное, следовательно, содержит внутреннее единство с самим собой. Этот процесс различения, раздвоения понятия перед нами без конца повторяется. Итак, к чему же мы пришли? Единое, существующее в действительности, есть *многое*; точнее, единое реализуется в конкретном многообразии и неизбежно его предполагает. Благодаря этому оправдываются все те определения, которые пришлось выше отвергнуть, когда предметом анализа было пустое и абстрактное единое без всякого внутреннего многообразия. Если единое осуществляется во многом, если многое имеет такую же действительность, как единое, то становится понятным пребывание объектов в пространстве и времени, делаются мыслимыми и покой, и движение, различные количественные определения вещей и т. д. Итак, миру «возвращается» его реальность.

3. Напротив, если попытаемся *отвергнуть всякое внутреннее единство в бытии*, тогда бытие окажется немислимым, внутренне противоречивым. Где нет никакого единства, не может быть и никакого множества, ибо всякое множество неизбежно предполагает существование единиц, из которых оно сложилось. Бытие, никак не объединенное, не обладает ни формами, ни различиями, ни подобиями, ни какими бы то ни было другими определениями. Предположив такое множество, мысль попадает в ту же логическую пустоту, в которую она погрузилась, стремясь постигнуть пустое единство, никак не проявленное.

Так, в основном, можно передать ход мысли Платона в диалоге «Парменид». Мы рассмотрели это содержание в трех положениях. На самом деле таких положений восемь. Они, однако, могут быть сведены к трем вышеизложенным тезисам. В своем подлинном виде «Парменид» — самый отвлеченный и сложный диалог Платона; смысл его трудно проанализировать в нескольких словах.

Для истории диалектики здесь существенно отметить, что утонченная диалектика Платона имеет сугубо метафизическое приложение. Она, в частности, касается вопроса о метафизических основаниях существования физического мира. Заметим, что никто до Платона не ставил этого вопроса, по крайней мере в плане логическом. Основой всеобщего движения и изменения, т. е. основой единства бытия и небытия, Платон объявил нечто абсолютно неизменное, имеющее обособленное от изменяющегося существование. Тем самым, согласно Платону, перед нами две сферы: один — мир бытия, имеющий абсолютное существование, и другой — мир бытия, имеющий относительное существование, или, короче, мир абсолютного бытия и мир относительного бытия.

Впервые в истории философии единый мир описывался в дуалистической манере, которая получит свое дальнейшее развитие в идеалистической философии. Сущности платоновского раздвоенного мира мы еще коснемся позже. Здесь же нам важно отметить, что, несмотря на то, что Платон ограничивал гераклитовскую диалектику, вместе с тем в определенной степени он также исходит из гераклитовской диалектики при характеристике области природных явлений и в то же время ищет, как он полагал, более прочную, чем гераклитовская, диалектическую основу для исследования не только видимого мира, но и движения и изменения вообще.

Для того чтобы проследить логику «обратного движения» философской мысли, не следует упускать из виду и то, что платоновская проблематика в известной степени была инспирирована Парменидом. Об этом можно догадаться, читая как платоновский диалог «Парменид», так и его вышеприведенный анализ

Парменид единое и многое, бытие и небытие абсолютно противопоставил друг другу, при этом за счет отрицания многого и небытия, которые, по его мнению, соответствуют чувственному восприятию. Он принял единое и бытие, что, по его же мнению, соответствует понятию²⁷¹. Вслед за Аристотелем Гегель замечает, что Платон понимал абсолютное как парменидовское бытие²⁷². Однако парменидовское бытие, охарактеризованное им отрицательными атрибутами, как мы видели, описывалось как в высшей степени бессодержательное. Платон учел эту трудность и со своей стороны сделал попытку ее снять путем введения в свою философию относительного небытия с целью доказательства того абсолютного единого, которое объяснило бы существование множественного.

Для обоснования целесообразности понятия относительного небытия Платон попутно пользовался античной теорией числа, о чем Аристотель свидетельствует: «Что единое представляет собою сущность, а не носит наименование единого, будучи чем-либо другим, это Платон утверждал подобно пифагорейцам, и точно так же, как они, что числа являются для всех остальных вещей причинами сущности <в них>; а что он вместо неопределенного, как <чего-то> одного, ввел двоицу <пару> и составил неопределенное из большого и малого, это — его своеобразная черта; кроме того, он полагает числа отдельно от чувственных вещей, а они говорят, что числа это — сами вещи. и математические объекты в промежутке между теми и другими не помешают. Установление единого и чисел отдельно от

вещей, а не так, как у пифагорейцев, и введение идей произошло вследствие исследования в области понятий <более ранние философы к диалектике не были причастны>, а двойца <пара> была принята за другую основу потому, что числа, за исключением первых, легко выводились <...> из нее как из некоторой первичной массы. Однако же, на самом деле, происходит наоборот: то, что указывается здесь, не имеет хорошего основания. Эти философы из материи выводят множество, а идея <у них> рождает только один раз, между тем из одной материи, очевидно, получается один стол, а тот, который привносит идею, будучи один, производит много их <столов>»²⁷³. Это пространное рассуждение Аристотеля показывает, что Платон по интересующему нас аспекту воспринял суть пифагореизма, расходясь с ним в некоторых частностях.

Бросается в глаза и то, что Платон усвоил и учение Анаксагора, в частности его «нус». Платон, развивая именно этот принцип, сделал разум основополагающим принципом своей философии, что в дальнейшем стало образцом для подражания в объективно-идеалистических системах.

И, разумеется, учение Сократа о всеобщем или о понятии вместе с сократическим методом философского исследования также было использовано Платоном и во многом определило платоновскую доктрину.

То значительное, что Платон усвоил и развил дальше, — это познание посредством понятий, практическая реализация которого достигается прикладной диалектикой²⁷⁴. Но Платон по-своему решает проблему предмета понятия. Он не ограничивается рамками человека или человеческой этики, как это делал Сократ, а раздвигает горизонт понятийного видения гораздо шире, ища, таким образом, основы не только человеческого поведения и его общественной жизни, но также и пытаясь дать понятийное обоснование природы.

Наконец, при выявлении теоретических источников философии Платона представляется необходимым указать на то, что он, будучи бескомпромиссным противником Демокрита, учитывает враждебные ему демокритовские положения, противопоставляя им свои собственные. Понять философию Платона возможно лишь при ее противопоставлении учению Демокрита.

Противоположность их доктрин по своему содержанию выливается в антагонизм между материализмом и идеализмом. Марксистско-ленинская трактовка истории философии не мыслима без анализа той великой конфронтации, которая своими корнями восходит к Демокриту и Платону.

Отметим положение Гегеля из его «Истории философии», где он эскизно перекидывает ретроспективный мост от Платона к прошлому: «Платон сначала понимал абсолютное как парменидовское бытие, но как всеобщее бытие, которое в качестве рода есть цель... Это бытие как единство предшествующих принципов Платон развил далее, довел его до определенности и такого различия, каковое содержалось в триаде пифагорейских определений чисел, и выразил эти определения в мыслях. Он вообще понимал абсолютное... как единство бытия и небытия в становлении, выражаясь по-гераклитовски, как единство единого и многого и т. д. Он, далее, внес в объективную диалектику Гераклита элеатскую диалектику, представлявшую собою внешне дело субъекта, обнаружившего про-

тиворечия; таким образом, вместо внешней изменчивости вещей выступил их внутренним принципом переход в них же самих, т. е. в их идеях, что означает здесь — в их категориях, выступил их переход из и через самих себя. Наконец, мышление, которого Сократ требовал лишь для целей моральной рефлексии субъекта внутри себя, Платон признал объективным мышлением, идеей, которая есть как всеобщая мысль, как и сущее». Под конец своего рассуждения, очень важного с точки зрения выявления некоторых основополагающих моментов философии Платона, Гегель заключает: «Предыдущие философские учения, таким образом, не исчезают оттого, что Платон опроверг их, а сохраняются в его философии»²⁷⁵. Это, «сохранение» предыдущего в последующем имеет место, как правило, у всех философов, занимающих узловые пункты в истории мысли; философии Платона, и притом, пожалуй, в несколько большей мере, чем это мы видели раньше. Это вполне закономерно, так как по диалектике историко-философского развития каждый последующий философ вносит свою лепту, служит прогрессу по мере собственной теоретической зависимости от прошлой философии.

Каждый философ тем больше продуктивен с точки зрения настоящего и будущего, чем больше он зависит от прогрессивных элементов в прошлых доктринах. Чем глубже философ обращен к прошлому, тем увереннее он чувствует себя в настоящем.

Такие титаны теоретической мысли, как Платон, Аристотель, Плотин, Прокл, Кант и Гегель, с точки зрения имманентной логики истории философии больше были обращены к прошлому, чем к настоящему. Поэтому, как ни парадоксально, их методологические усилия прежде всего нацеливались именно на будущее, предвосхищая грядущую проблематику часто на целые столетия. Действительно, Платон опередил свою эпоху на целые столетия в том смысле, что сформулировал основу объективного идеализма всех последующих времен. Это стало возможным, в частности, потому, что Платон настолько развил диалектику, что поставил ее на одинаковый уровень с другими науками. Диалектика отныне станет необходимым средством обоснования как исходных постулатов, так и основных результатов всякого объективного идеализма вообще. Поэтому здесь нам представляется целесообразным коснуться именно диалектического аспекта платоновской философии и таким образом выявить ее место в общей логике философского развития.

Следует подчеркнуть, что диалектика Платона, как, впрочем, и всех его предшественников, тесно переплеталась с логической проблематикой. Зачастую диалектическая постановка вопроса рождала сопряженную с ней логическую проблематику. История науки убедительно свидетельствует, что диалектика и логика в кульминационные пункты своего развития шествовали рука об руку.

В чем состоит сущность платоновской диалектики? Философия для Платона является вечным стремлением к знанию, любовью к нему, имеет свою целью поиски абсолютной истины.

Средством для таких поисков у него выступает диалектика. В платоновской иерархии областей человеческого знания диалектика занимает

наивысшее место. По Платону, арифметика — это наука, которая касается идеального и использует интуицию бестелесных чисел. Следующая наука — это геометрия, при помощи которой достигается наглядное знание о нематериальных формах. Затем идет астрономия, которая имеет значение не только для земледельцев и моряков, но и для познания вечного бытия. Музыкальное искусство с его гармонией помогает воспитывать дисциплину мышления. Но венцом всех наук является диалектика²⁷⁶, необходимая для всех без исключения наук и в этом смысле, говоря по современному, являющаяся метанаукой. Диалектика у Платона есть искусство обнаружения противоречия в мысли или объекте, преодоления этого противоречия и достижения непротиворечивого знания²⁷⁷.

Будучи методом для достижения понятийного знания, диалектика Платона содержит в себе момент логической индукции (*ἐπαγωγή*). Индукция, в платоновском ее понимании, не основывается на опыте и эксперименте, как это мы, например, видим в Новое время у Бэкона, но она исходит из систематически-ситуационного анализа отдельных представлений, возвышаясь до понятия всеобщего. *ἐπαγωγή* есть способ восхождения от конкретного к абстрактному. Диалектика при помощи *ἐπαγωγή* подчиняет понятие, «единой идее» разнообразие отдельного, частного²⁷⁸.

Вторым элементом платоновской диалектики выступает «синагогэ» (*συναγωγή*) — процесс, обратный «эпагоге». «Синагогэ» подводит множественное под единое.

Следующим моментом диалектики является различение понятий по признаку большей или меньшей их общности. Это было связано с анализом пути от общего к менее общему, с движением мысли от рода к виду. Последнего касается особая процедура, именуемая разделением понятий (*διαίρεσις*)²⁷⁹.

Разделение понятий ставит своей целью возможно полное перечисление видов вплоть до полного исчерпывания рода. Одним из видов деления понятия является, в частности, дихотомическое деление, технику которого Платон излагает в диалоге «Софист»²⁸⁰. Эта процедура, по Платону, очень важна, ибо с ее помощью можно уточнять объемы понятий, получать истинные дефиниции понятия путем отбрасывания несущественных признаков подпадающих под него объектов. Следующим элементом диалектического искусства Платона следует признать метод гипотетического исследования понятий, данный Платоном в диалоге «Парменид». Суть этого метода заключается в условном допущении какого-нибудь положения и в последующей его проверке на основе результатов, получаемых в связи с указанным допущением. В конце такого гипотетического исследования устанавливается один из возможных вариантов — принятия или отбрасывания допущенного положения. Выявляются также причины отрицания результатов, могущих вытекать из допускаемого тезиса. Процесс гипотетического исследования может быть многократно повторен до тех пор, пока мы не получим искомое понятие вместе с его доказательством при элиминации соответствующих промежуточных гипотез.

При гипотетическом исследовании понятия Платон преследует цель всестороннего исчерпывания всех возможностей анализа понятия при по-

моши учета противоположных определенностей. Прямые доказательства Платон рекомендует в случае необходимости сочетать с элейским методом доказательства по методу *reductio ad absurdum*.

Это Платон предпринимает с целью дать прочную основу для привлечения к рассмотрению соответствующих противоположных определенностей. Его метод гипотез кратко можно суммировать в следующих пунктах: а) исследование происходит путем рассмотрения противоположных определений понятия; б) гипотезы вводятся до тех пор, пока не достигается такая первооснова, недопущение которой будет попросту невозможным. От принятия Платон хочет перейти к безусловному; в) антиномия обеспечивает полное исследование противоположностей.

Мы описали некоторые общие для диалектики и логики Платона элементы. При более же конкретном рассмотрении мы увидим, что диалектика Платона находится в теснейшей связи с его учением об идеях. Заметим, однако, что это учение в разных диалогах представлено в неодинаковой форме. Как бы то ни было, в этих диалогах развивается доктрина о выработке понятийного знания при помощи диалектики²⁸¹.

Что такое платоновские идеи? Идеями (*εἶδος*) Платон иногда называет то содержание познания, которое складывается из абстрактных понятий. С помощью идеи, по Платону, мы постигаем истинно сущее бытие (*τὸ ὄντως ὄν*).

Истинно существующий мир есть сфера идей, являющаяся объектом познания с помощью понятий высокой степени общности, которое методически осуществляется средствами диалектики. Свои идеи Платон определяет как самобытные субстанции, якобы образующие особый трансцендентный мир, к познанию которого человек стремится при помощи диалектики и божественного вдохновения. Идеи у Платона — своего рода божественные мысли, которые служат первообразом явлений чувственного мира. Но идеи — это самые общие понятия или категории, представляющие собой своего рода идеальные схемы, придерживаясь которых человек проникает в существо истинно сущего бытия.

Следует заметить, что концепция философа развивается, видоизменяется по мере усложнения его логики и диалектики, обогащения понятийно-категориального и терминологического аппарата. Если под этим углом зрения рассматривать творчество Платона, то можно будет более или менее точно проследить генеалогию его диалогов по принципу нарастающего их усложнения. Эти диалоги располагаются следующим образом: «Лакхес», «Хармид», «Апология Сократа», «Критон», «Евтифрон», «Протагор», «Горгий», «Евтидем», «Кратил», «Менон», «Тезтет», «Федр», «Пир», «Государство», «Тимей», «Софист», «Парменид».

В этих диалогах по мере роста своего диалектического мастерства Платон все больше раздвигает рамки исследования постановкой новых проблем, введением новых терминов, не употребляемых им в ранних диалогах.

С самого начала Платон находился под непосредственным влиянием своего учителя, Сократа. Естественно, что в этот период Платон прежде всего обращал внимание на этические проблемы и касался диалектики лишь в связи с этикой²⁸².

Здесь мы видим как предварительные наблюдения в области диалектики, так и нечто, напоминающее силлогистику и даже логику высказываний²⁸³. В этом плане интересен также «Менон», в котором Платон занимался логическими дефинициями тех или иных типов предметов. Здесь же изложены первые начатки учения об идеях как началах априорного познания вещей, противопоставленного чувственному восприятию и человеческому мнению. Несмотря на это, и «Менон», и по проблематике сходный и следующий за ним «Евтидем» принадлежат к сократическому периоду творчества Платона, так как развернутых теоретических обобщений здесь еще мало. Правда, «Горгий» составляет некоторое исключение, ибо при общей сократической манере изложения вопросов в нем прослеживаются отдельные явные отступления от Сократа. Например, Платон различает здесь два вида риторики — одну, которая имеет основой истинное познание, и другую, которая основывается на простой вере, приводящей не только к истинным, но также и к ложным выводам.

Что касается учения Платона об идеях, то оно раскрывается в «Кратиле», «Пире» и в особенности в «Федоне». В «Кратиле» исследуется отношение мысли к речи и вместе с тем дается различие между этими двумя компонентами умственной деятельности человека. В дальнейшем Платон противопоставил идею мысли как нечто неизменное — вечно меняющемуся, как нечто необходимое — случайному и неустойчиво пребывающему. Это противопоставление находит свое дальнейшее теоретическое оформление в «Пире», «Федоне» и «Республике». Но даже и то, что в этих диалогах говорится об идеях, не представляет последнее слово философа, ибо в дальнейшем упомянутое учение претерпевает видоизменение по мере совершенствования его диалектических воззрений.

Небезынтересен в этом отношении «Федон», основной темой которого является «доказательство» бессмертия души и тесно связанное с ним учение об идеях. Здесь Платон исследует тот путь, который ведет нас к учению об идеях. В «Федоне» постулируется преодоление чувственных определенностей как необходимое условие возвышения до всеобщего. Но это не есть диалектическое преодоление данных чувств, а чистое их отрицание, так как, по мнению Платона, чувственные ощущения имеют своей основой явления, которые постоянно изменяются и в этом смысле могут как существовать, так и не существовать. Ощущения всегда влекут нас к заблуждению, ориентируют на иллюзорное физическое сущее. Следовательно, истинное познание не может касаться неустойчивого и постоянно изменяющегося. Истинное мышление ищет то, что не может быть предметом ощущения и что не может подвергаться изменению. Мы можем видеть справедливого, доброго и красивого человека, но не можем ощущать органами чувств ни справедливого, ни доброго, ни прекрасного как таковых в качестве общего понятия. Овладеть ими человек может лишь с помощью абстрактного мышления. Такого рода общие понятия, которые не ощущаются, но постигаются мышлением, Платон и называет идеями (*εἶδος*). Душа человека должна отрешиться от уз чувственных ощущений, чтобы быть в состоянии постичь чистые идеи. Абстрактное мышление, без чувственных ощущений, познает чистое, истинно существующее бытие.

Идея, согласно Платону, предшествует чувственным предметам. Это находит свое объяснение в феномене «воспоминания», или анамнезиса. Так, например, при зрительном восприятии тождественных предметов происходит воспоминание категории или идеи «тождества». Это означает, что мы сначала знали тождество, абстрактное. — до конкретного, общее — прежде частного. Тождественность существует раньше тождественных. Из вышеизложенного Платон делает такое умозаключение: так как идеи существуют раньше чувственных предметов, то душа, которая как раз и содержит в себе знание идей, тоже существует раньше самого человека. Поэтому душа бессмертна. Идея для Платона — это объективно существующая мысль.

Нетрудно видеть, что здесь Платон произвел отождествление существующего с логическим предикатом²⁸⁴. Впоследствии на этой ошибке строился объективный идеализм всех времен.

В каком отношении находятся идеи и чувственные предметы? Идеи характеризуются более стабильным существованием, чем чувственные предметы. Так, например, такие общие определения или идеи, как справедливость, красота, равенство и т. п., неизменяемы и вечны, тогда как равные, красивые и справедливые люди в принципе могут перестать быть таковыми. Итак, у Платона мы имеем двоякого рода бытие: чувственное (предметы) и сверхчувственное (идеи). Этот дуализм, как мы увидим далее, будет решительно раскритикован Аристотелем. Но Платон дуалист не только в упомянутом смысле, но и в понимании самого человека. Человек тоже состоит из двух основных частей — души и тела, которые также различаются между собой, как идеи и явления. Наконец, он выступает как дуалист и в области теории познания. По его мнению, с одной стороны, у нас имеются мысли, которые соответствуют идеям, — понятия. С другой — мы имеем отдельные мнения и представления, которые соответствуют той или иной трактовке чувственных предметов.

Этот дуализм не находит своего разрешения, он не преодолим на почве объективного идеализма, хотя Платон и старается его снять путем подчинения чувственного мира миру идеи.

В диалоге «Федон» затрагивается проблема причинности, которая имеет определенное значение для дальнейшей характеристики мира идей.

Платон не отвергает полностью прежнее понимание причины. Так, он использует анаксагоровскую трактовку каузальности, связанную с употреблением термина «нус» (*νόσς*). Именно из-за этого Платон считал Анаксагора своим учителем. Только разум может выступать подлинным авторитетом, устанавливающим, что есть и что не есть причина. Я, говорит в «Федоне» Платон, открыл неизвестный ранее вид причин, новую своеобразную причину — это идеи, являющиеся подоплекой или основанием чувственного мира. (Любопытно, что в истории философии до XVIII в., в частности до Юма, никто не смог удовлетворительно различить причину и основание.)

Если идеи являются основаниями чувственного мира, а предметы последнего — прообразами идей, то, спрашивает Платон, как возможно, что один и тот же предмет в состоянии иметь два противоположных качества или же две разные характеристики? Например, как возможно, чтобы, ска-

жем, Протагор по своей длине был больше Сократа и меньше Федона? Иными словами, как возможно, чтобы Протагор заключал в себе понятия «большого» и «меньшего». Платону представляется, будто здесь он сталкивается с категорией противоречия. Однако в данном случае Платон ищет противоречие там, где оно на самом деле вовсе не существует. В отдельных случаях, предвосхищая Гегеля, Платон явно смещивает контрадикторное противоречие и контрарную противоположность²⁸⁵.

Далее, Платон развивает сугубо диалектическую идею относительно того, что противоположности не только исключают друг друга, но каким-то образом связаны между собой. Например, великан и карлик, будучи примером соотносительных противоположностей, имеют и нечто общее между собой, а именно их рост одинаково необычен. В такой же взаимопределяющей связи находятся категории прекрасного и безобразного, доброго и злого и т. п. Все рождается из сочетания противоположностей.

Как мы видим, все эти и многие другие аналогичные мысли Платона чисто гераклитовского происхождения, поэтому можно как будто сказать, что он частично реконструирует диалектику эфесца. Однако Платон, развивая свою теорию, в дальнейшем наложит на эту диалектику существенные ограничения. Впоследствии он станет утверждать невозможность того, чтобы что-нибудь произошло от противоположного ему. Он скажет, что противоположности или уничтожают друг друга, или на место одной становится другая.

Как правильно отмечают в этой связи П. С. Попов и Н. И. Стяжкин, для Платона «противоположности имеют относительный характер, поскольку речь идет о материальных вещах и человеческих мыслях. Тесное внутреннее «общение» этих противоположностей обнаруживается в бытии абсолюта. По Платону, в нем они таинственным образом приведены к совершенному единству, именно — в абсолютном единое есть многое, а многое есть единое. В абсолюте противоположные начала совпадают между собой в том смысле, что в нем самые различные идеи взаимно предполагаются... По-видимому, именно это место у Платона навело Николая Кузанского (1401–1464) на мысль о совпадении противоположностей (coincidentia oppositorum)»²⁸⁶.

Такое решение вопроса (когда в одной сфере диалектика общезначима, а в другой ограничена) в конечном счете и определило тщетность усилия Платона дать сколько-нибудь научно обоснованную теорию взаимной связи двух «своих» миров — чувственного и идеального. Эту связь, единство он рассматривает скорее как их смесь, т. е. в смысле механической рядоположности. Здесь он едва ли не стоит на точке зрения Парменида. Но Платон инстинктивно чувствует, что противоположности каким-то образом объединяются вместе, поэтому он затрачивает много сил для обоснования «начала» этого единства.

Единство противоположных, взаимоисключающих моментов возможно, по его мнению, лишь на основе некоего третьего. Как необходимое требуется нечто третье для соединения отрицающих друг друга моментов чувственных явлений. Таким третьим началом, объединяющим противоположности, и являются идеи. Вот так «просто» решается у Платона эта

очень важная с точки зрения истории диалектики проблема. Но не столько это важно здесь, сколько то, что Платон хорошо осознал трудность вопроса и, указав на это, он дал свою попытку решения этой трудности. Кстати, проблема единства противоположных определений оказалась настолько трудной, что она оставалась не решенной вплоть до возникновения философии марксизма-ленинизма.

В чем заключается слабая сторона платоновского решения проблемы единства противоположностей. На этот вопрос целесообразнее ответить прежде всего с позиции имманентной критики, которая, кстати сказать, классически была проведена еще Аристотелем в его «Метафизике»²⁸⁷ (имеется в виду аристотелевский аргумент «третьего человека»).

Здесь же важно отметить, что из упомянутых двух миров чувственный, или неполный, мир из-за его несовершенного существования находится в постоянном стремлении, совершенствовании или становлении, с тем чтобы приблизиться к идеям. Мир идей не находится в подобном состоянии, ибо он полный. Двигается, изменяется и находится в становлении то, что неполно.

Отсюда утверждение Платона, что всякое движение и изменение обусловлено целью, а этой целью является идея. Однако Платон идею как общее представил настолько оторвано, обособленно от единичных вещей, что они, эти идеи, незаметно для него самого же были фактически представлены как некоторые единичности. Поэтому гипостазированное общее само стало как бы некоторым единичным.

Ставится вопрос: сколько же по количеству идей? Бесконечное множество. Тогда получается, что если каждая идея, по Платону, характеризуется абсолютной полнотой и завершенностью, в чем как раз и отличительная черта идей, то получается множество завершенностей. Этот взгляд Платона позднее подвергнет критике Аристотель. В «Государстве» и в «Федре» учение об идеях получает новый своеобразный оттенок. Именно здесь, как нам кажется, совершается переход к относительно новому фазису в развитии платоновской диалектики теории познания. В этих сочинениях Платон свое учение об идеях применяет к политике и педагогике.

Для того чтобы соединить множество идей, Платон вводит такую идею, которая применима к каждой из них. Таким понятием является идея добра (ту *γαθουν*) как выражение полной завершенности. Она высказывает то общее, что свойственно всем идеям. А именно, все идеи, несмотря на принципиальное различие, которое существует между ними, в одном отношении похожи друг на друга; все они в своем роде выражают завершенность. Идея добра есть наивысшая завершенность. Отдельные идеи выступают как частные аспекты этой абсолютной завершенности.

Категория добра как наивысшая идея трактуется Платоном в VI книге «Государства», а также в «Пармениде», где утверждается, что на основе идеи добра человек стремится к общению со всеми остальными идеями²⁸⁸.

Идея добра как первейшее начало всякого бытия и мышления представляет собой нечто целое, частями которого являются все остальные идеи. Платон идею добра сравнивает с солнцем, проводит параллель между постижением добра и бога. Идея добра заключает в себе прекрасное и

истину, поэтому она не подвержена движению, изменению, переходу в противоположность и вообще диалектике.

Попытки Платона дать единую, непротиворечивую картину системы идей и их связи с чувственным миром были безуспешны. Любопытно, что, например, в диалоге «Тетет» не только не дается дальнейшего обоснования трансцендентального бытия идей, но даже и не упоминается о них.

Как бы то ни было, «Государство» и «Парменид» весьма интересны с точки зрения диалектики и теории познания. В них мы встречаемся с попыткой дать классификацию понятий и категорий («субстанция», «бытие», «небытие» («материя»), «тождество», «различие», «единство», «множество», «движение», «покой» и другие). Каждую из них он стремится гипостазировать, т. е. рассматривать в качестве особого абстрактного предмета. Наглядный пример тому рассуждение Платона о том, что есть «равенство», в его «Федоне»:

«Говорим ли мы, что равенство есть нечто? Я имею в виду не равенство одного куска дерева другому или камня камню, или равенство одного какого-нибудь подобного предмета другому: помимо всего того, я разумею нечто иное — само равенство. Ведь оно есть нечто, а не ничто. Тогда откуда же мы получили понятие о нем, из этих ли предметов, о которых мы сейчас говорили, когда, например, видим куски дерева или камня или другие равные предметы? Необходимо, чтобы мы знали равенство до того, когда, увидев в первый раз равные предметы, пришли к мысли, что все они стремятся быть равными наподобие самого равенства и, однако же, стоят ниже его»²⁸⁹.

Таким образом, философским категориям Платон не только приписывает определенное гносеологическое значение, но и видит в них своеобразное средство для упорядочения хаоса чувственных явлений. Такое определение значения идей в связи с категориями на данном этапе развития философии содействовало более точному определению предмета и задач последней. Платоновское стремление к гипостазированию абстрактных сущностей мы должны квалифицировать двояким образом. С одной стороны, оно может завести в дебри мистицизма, отзвук которого явственно ощутим в платоновских упреках в адрес пифагорейцев: почему они не исследуют, какие числа сами по себе созвучны, а какие — нет, и не выясняют причин этого обстоятельства? Однако, с другой стороны, разве не рассматриваем мы сейчас в качестве особых абстрактных предметов, например, функции или отношения. Поэтому в каком-то смысле платоновское гипостазирование включает в себе рациональное зерно. Без всякой натяжки можно сказать, что один из крупнейших представителей современной математической логики, Алонзо Черч, фактически следует Платону, когда заявляет: «Мы вовсе не хотим придать понятию смысла какой-то психологический оттенок. Напротив, смысл (или концепт) — это постулированный абстрактный предмет с определенными абстрактными свойствами»²⁹⁰. (Сам Черч, по-видимому, воспротивился бы, если бы мы попытались охарактеризовать его как платоника. Сам Черч относит к числу последовательных платоников двух выдающихся теоретиков математической логики — чеха Бернарда Больцано и немца Готтлоба Фреге²⁹¹.)

Обратимся к категории «единого», которая подробно исследуется в «Пармениде». Оно сначала характеризуется отрицательными атрибутами (например: единое не движется, не пребывает в покое; не имеет формы, фигуры; оно не различно, не тождественно, не состоит из частей, не равно себе и не неравно). Такое единое, говорит Платон, совпадает с «ничто», и его познание, конечно, невозможно²⁹². Тем самым Платон демонстрирует неприемлемость парменидовского онтологического учения. Он доказал, что парменидовское абсолютное бытие — это не что иное, как бессодержательное ничто, или, что одно и то же, небытие. Любопытно, что это суждение Платона будет восстановлено на более высоком уровне Гегелем в его «Логике», где он доказывает, что вначале бытие — то же самое, что и небытие. И в самом деле, внутренняя логика истории философии такова, что без Платона и Аристотеля невозможно понять Гегеля, а без диалектики Гегеля, в свою очередь, трудно освоить философию марксизма-ленинизма.

Однако не так легко расстается Платон с доктриной парменидовского бытия. Он считает невозможным отрицание абсолютного единого. Согласно гипотетическому способу доказательства, он предпримет новое допущение, так как ранее сделанное привело к абсурду.

Поэтому Платон допускает не абсолютное, а относительное единое. Но и это допущение связано с затруднением, так как оказывается, что единое и есть и не есть бесконечное множество, что оно и имеет и не имеет границу, т. е. безгранично. Оно и движется и не движется, оно по отношению к себе и тождественно и различно, оно и равно и не равно самому себе, оно и моложе и старше самого себя²⁹³ и т. д.

Второе, только что приведенное допущение в «Пармениде» выступает как антитезис. Мы, однако, не наблюдаем у Платона четко выраженного синтеза, который заключается в соединении результатов, полученных от двух предыдущих допущений. Согласно рассмотренным выше допущениям, единое выступает и как единица, и как множество. Поэтому моменты «единица» и «множество» имеют место не за пределами единого, а в самом едином. Внутри самого единого происходит изменение, переход от покоя к движению и обратно. Так что единое содержит в себе указанные противоположные определения²⁹⁴. Но хотя Платон признает единство противоположностей, он искажает этот тезис гераклитовской диалектики. Платон показывает трудность противоположных переходов и превращений, но он не находит решения этой диалектической проблемы. Когда Платон признает, что единое содержит или терпит в себе все противоположности²⁹⁵, то мы здесь безусловно имеем диалектику, однако Платонова трактовка места и роли идей в мире явно отгеснила эту диалектику на задний план. Поэтому подлинно диалектического синтеза Платон дать не смог, хотя у него и присутствует явная тенденция к этому синтезису. Но эта тенденция сводится едва ли не к нулю, когда в результате диалога «Парменид» Платон приходит к заключению, что «если не существовало бы единое, то не существовало бы ничего». Отсюда резюме данного диалога, которое заключается в том, что, с одной стороны, существует подлинное бытие, а с другой — не

подлинное бытие, производное от подлинного. Что же касается отдельных идей, то они выступают категориальными возможностями познания как подлинного, так и не подлинного бытия.

Окончательную формулировку учение Платона об идеях получает в его диалогах «Тимон», «Критон» и «Законы». Здесь Платон определяет идеи как божественные мысли, «которые суть первообразы предметов чувственного мира». Больше того, эти идеи у Платона окончательно получают характер гипостазирующих форм бытия, существующих независимо от чувственного мира. Поскольку «полное и совершенное знание свойственно одному богу»²⁹⁶, то человек никогда не сможет овладеть божественным знанием, а может лишь стремиться к нему. Для человека, по мнению Платона, название мудреца слишком много; для него более подходит название философа, т. е. любителя мудрости²⁹⁷.

Таким образом, значимость человеческой мыслительной деятельности Платон существенно принизил; его диалектический метод «капитулирует» перед лицом выдуманного божественного мышления, которое якобы выше всякого человеческого познания.

В последующие века идеализм всячески пытался развить основные моменты платоновской философии. Основная линия освоения и затем развития платоновского идеализма начинается в философии Плотина, проходит через философию Прокла и получает свое логическое завершение в объективном идеализме Гегеля. Понятно, почему ни Плотин, ни Прокл, ни Гегель не только не признавали аристотелевскую критику основ платоновского идеализма, но, напротив, выступали с критикой этой критики. Им фактически следовали многочисленные буржуазные философы и историки философии. Так, Коген пытался истолковывать учение Платона об идеях в духе трансцендентального идеализма²⁹⁸. Платон, по Когену, мыслил идеи трансцендентными. Но он в этом видит уклонение, «критическую половинчатость»²⁹⁹. Лотце понимает идеи Платона как законы умозрительной природы, мир ценностей, знание которого якобы не зависит от изучения мира явлений. По его мнению, мир идей придает явлениям ценность, а явления привлекают внимание, поскольку они причастны к идеям. Лотце упрекает Аристотеля за его критику, направленную против Платона. Аристотелевские выпады, полагает Лотце, имеют в виду не столько платоновское учение, сколько ту неверную в отношении Платона критическую тенденцию, которая наметилась в Академии³⁰⁰.

Наторп поставил в центр своего исследования вопросы платоновской гносеологии, общей для всех диалогов. Он пытается «снять» некоторые затруднения, имеющиеся в философии Платона. С этой целью Наторп критикует Аристотеля, утверждая, будто Платон не повинен в том «удвоении мира», которое тот ему приписывает. По мнению Наторпа, Платон учил лишь тому, что чистые понятия предшествуют эмпирическим явлениям³⁰¹.

Наторпу не удастся избавиться от противоречий в своих выводах. Так, с одной стороны, он доказывает, что Платон обосновывал априорное знание, которое логически определяет всю систему опыта. Но, с другой стороны, он же упрекает Платона за то, что тот не был таким априористом,

как Кант³⁰². Хотя Наторп и говорит, что философия Платона нисколько не связана с поэтическими образами и метафорами, к которым он так часто прибегал, он в то же время считает, будто Аристотелю не хватило-де «органона» для понимания платоновских метафор. Наторп явно стремится преувеличить значение творчества Платона. Он, например, без достаточного на то основания полагает, что анализ диалогов Платона позволяет прийти к заключению, будто отцом европейской науки является не Аристотель, а Платон. В частности, по мнению Наторпа, диалог Платона «Федр» знаменует открытие логики как самостоятельной философской науки³⁰³.

Мы не ставим своей целью дать очерк буржуазного платоноведения, а хотим лишь указать на ту «апологию» платонизма, которая характерна для философов-идеалистов по давно сложившейся традиции, восходящей к неоплатонизму.

Сейчас же для того, чтобы подвести итог, укажем на те основные моменты философии Платона, которые необходимы для уяснения диалектики историко-философского процесса.

1. Учение Платона не только не исходит из нигилистического отбрасывания истории постановок и решения философских проблем, имевших место до него, но, наоборот, оно целиком стоит на посылках более или менее полного усвоения предыдущих учений. А это с точки зрения логики историко-философского процесса нам представляется весьма важным моментом, так как исходя из сознательного учета прошлого и его критической переработки только и возможно привнесение собственной лепты во всеобщую историю философской мысли человечества³⁰⁴.

2. Несмотря на то, что диалектика Платона, как говорит Аристотель, служила утверждению гипостазированных идей, тем не менее ее следует оценивать как положительное явление в истории философии, хотя бы потому, что она была закономерной реакцией на субъективно-волюнтаристскую диалектику элеатов и софистов. Это во-первых. А во-вторых, диалектика у Платона уже начинает пониматься как метод, применимый ко всем без исключения наукам. Придавая диалектике особое положение в системе знания, он считает ее наукой наук³⁰⁵. Важно, что у Платона предметом и целью диалектики является установление абсолютных понятий³⁰⁶ и, таким образом, достижение истины и только истины, а не кажущегося таковым какого-нибудь правдоподобного знания. Здесь, безусловно, есть рациональное зерно с точки зрения дальнейших судеб диалектики. Другое, конечно, дело, что именно Платон понимает под истиной.

3. Ионийцы занимались физикой, элеаты и софисты — диалектикой, а Сократ — этикой. Платон впервые привел эти элементы философии в единое целое, причем так, что (как об этом говорят и его комментаторы) не делал разграничения между диалектикой, логикой и этикой. Правда, у Гиппократата, ученика Платона, встречается такое деление, но оно заимствовано, о чем, кстати, говорит Аристотель: «это общеизвестно»³⁰⁷.

4. Платон занимался констатацией видо-родовых различий, дефинициями и отношениями понятий между собой. (В этом аспекте предположения Г. Майера о том, что Аристотель исторически исходит из критического рассмотрения платоновского соединения и разделения понятий, имеет вполне объективную почву³⁰⁸.) А это для истории диалектики имеет исключительное значение, ибо история диалектики — главным образом не что иное, как история возникновения и становления понятий и категорий, выяснение их роли и значимости в системе знания. В этом отношении Платон развивает философию Сократа о природе знания вообще. Он окончательно пришел к мнению, что знание общего есть знание сущности.

Платоновское положение о том, что общее является предметом науки и что научное мышление прежде всего есть мышление понятийное, было воспринято последующим развитием науки и философии.

5. Рациональное зерно содержится также и в платоновской, пусть даже телеологизированной, идее мирового прогресса. Почти все диалоги Платона часто касаются фактов из жизни природы и общества, по его мнению, показывающих, что жизнью, как органической, так и неорганической, движет сила, направляющая ее к известной, определенной цели, в силу чего и в природе, и в обществе существует прогресс.

6. Платон дал уничтожающую критику релятивизма, в частности в «Тезтете». Платон решительно восстает против любых попыток отрицать существование истины. Согласно его точке зрения, уже само это отрицание заключает в себе противоречие. Ведь отрицание истины выдается за какую-то определенную истину. А раз существует хотя бы одна истина, то имеется тем самым бесконечное множество истин: ведь про каждое истинное положение можно высказать новую истину; а именно то, что это истинное положение истинно, и т. д. Поэтому тезис Протагора надлежит отвергнуть³⁰⁹. Платоновская критика релятивизма не потеряла своего значения. Аристотель развивает дальше эту критику релятивизма.

Для уяснения логики историко-философского процесса представляет важный интерес анализ также тех отрицательных моментов или трудностей, которые не нашли у Платона положительного решения.

Названные затруднения сводятся к следующему. Относительно учения об идеях — этого краеугольного камня философии Платона. Первая трудность заключается в том, что Платон не смог дать ясное понимание взаимоотношения между идеями и предметами чувственного мира. Если идеи существуют изолированно от чувственных предметов, то можно ли приписывать идеям точно такое же существование, как и материальным предметам? Если да, то тогда их существование становится излишним, а если нет, то каким образом тогда они существуют? Здесь Платон оказался в безвыходном положении³¹⁰.

Аристотель по поводу этого затруднения пишет: «Что же касается тех, которые в качестве причин устанавливают идеи, то прежде всего они, стремясь получить причины для здешних вещей, ввели другие предметы, равные этим вещам по числу, как если бы кто, желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей, думал, что это будет ему не по силам, а,

увеличив их количество, стал считать. В самом деле, идей приблизительно столько же или уж не меньше, чем вещей, для которых искали причин, причем эти поиски и привели от вещей к идеям... Далее, — продолжает Аристотель, — если взять те способы, которыми мы доказываем существование идей, то ни один из них не устанавливает с очевидностью такого существования»³¹¹. Аристотель поэтому категорически против допущения идей отдельно, независимо от чувственных предметов, ибо, при такой постановке вопроса, думает он, идей получается больше, чем единичных чувственных вещей, поэтому здесь получается совсем «нелепое нагромождение»³¹².

Аристотель увидел слабую сторону учения Платона об идеях в его положении о «приобщении отдельных чувственных предметов к идеям»³¹³. Но если, замечает Аристотель, идеи не то же самое, что и вещи, то каким же образом вещи приобщаются к идеям? Платон не указал на то, в чем именно вещи приобщаются к идеям. Каждая вещь приобщается к идеям полностью или частично? Все эти вопросы, по Аристотелю, у Платона остались без ответа. А это «похоже на то, как если бы кто называл человеком Каллия и кусок дерева, не усмотрев никакой общности между ними»³¹⁴. Как возможно, чтобы идея целиком находилась в каждом предмете (отчего предмет становится именно этим предметом, а не другим), и вместе с тем она оставалась всегда одной? Платон, по мнению Аристотеля, на этот вопрос не дал ясного ответа.

Представляет неразрешимую трудность и аргумент «третьего человека» (τριτος ανθρωπος), которого Платон коснулся в своем «Пармениде»³¹⁵, но не смог решить, о чем Аристотель несколько раз упоминает в своей «Метафизике»³¹⁶.

Неразрешимая трудность этого аргумента заключается в том, что Платон, хотел он того или нет, требовал идею, которая была бы общей для ряда однородных предметов, с одной стороны, и идею, выражающую сходство между этой идеей и предметами, — с другой. В таком случае мы вынуждены до бесконечности продолжать поиски следующих идей. Как известно, по Платону, материальные предметы на почве «приобщения» к идеям становятся похожими на них. Но если эти материальные вещи похожи на идеи, то, естественно, в свою очередь, идеи тоже будут похожи на них. Тогда возникает потребность в существовании того третьего, в чем и идеи и предметы, заново «приобщаясь» друг к другу, со своей стороны становятся похожими, и т. д. до бесконечности. Короче говоря, уподобление идей и предметов становится возможным лишь на основе чего-то «третьего», что имплицитно дурную бесконечность. В самом деле, например, существуют отдельно Петр и отдельно Каллий. Они схожи между собой в том, что существует нечто третье — «человечность». Но отдельный человек и идея человека — «человечность», в свою очередь, тоже схожи между собой. Стало быть, должно существовать нечто «третье», в чем эти последние будут похожи и т. д. Поэтому, заключает Аристотель, «говорить же, что идеи это образцы и что все остальное им причастно, — это значит произносить пустые слова и выражаться поэтическими метафорами. В самом деле, что это за существо, которое действует, взирая на

идеи?»³¹⁷. Одним словом, Платон не смог избавиться от этой трудности, и это является еще одним свидетельством кризисного состояния его учения об идеях, что и хотел доказать Аристотель³¹⁸.

Аристотель критикует положение Платона о существовании идей независимо от чувственных вещей. Если идеи являются сущностями чувственных вещей, то «покажется, пожалуй, невозможным, чтобы врозь находились сущность и то, чего она есть сущность»³¹⁹. Если идеи действительно существуют вне вещей, то они не могут быть их сущностями. «Поэтому как могут идеи, будучи сущностями вещей, существовать отдельно от них?»³²⁰, — с недоумением справедливо спрашивает Аристотель. По мнению Аристотеля, едва ли может существовать что-либо помимо так называемых единичных вещей³²¹.

Аристотель и здесь правильно указал на слабость аргументации Платона. Во фрагменте «К вопросу о диалектике» В. И. Ленин счел необходимым привести следующее место из «Метафизики» Аристотеля: «Мы не можем ведь принять, что есть некий дом (вообще) наряду с отдельными домами»³²². Ленин, подтверждая правильность аристотелевского подхода, говорит: «Отдельное есть общее... Значит, противоположности (отдельное противоположно общему) тождественны: отдельное не существует иначе, как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное»³²³.

По мнению Аристотеля, если взять те способы, которыми Платон доказывает существование идей, то ни один из них не устанавливает с очевидностью такого существования, ибо они не дают с необходимостью силлогизма, не осуществляют с достоверностью доказательства. А положения, которые не подкреплены силлогистической необходимостью, Аристотель не считает научным доказательством.

Если идеи являются основой для всего существующего, для каждого единичного случая, то что же тогда является основой для множества отрицательных определений, которые объединяются в небытие? Ведь Платон ничего не говорит о существовании идей, обозначающих или обосновывающих случаи «отрицательности». А таких случаев в мышлении человека больше чем достаточно.

Следующим затруднением Аристотель считает то, что «вообще говоря, доказательства, относящиеся к идеям, упраздняют то, существование чего лицам, утверждающим идеи, важнее существования идей: выходит, что на первом месте не стоит «пара», но — число, и что существующее в отношении — раньше, чем существующее в себе»³²⁴. Но отношение не создает группу соотносящихся предметов, значит, его нельзя мыслить отдельно, независимо от соотносящихся предметов. Платон говорит, что идея двойни существует раньше реальной двойни. Но он говорит и о том, что отношение существует раньше идеи. В таком случае, указывая на имевшее место здесь противоречие, Аристотель прямо пишет о том, что все те, кто придерживаются взглядов «относительно идей, пришли в столкновение с основными началами этого учения»³²⁵.

Главный атрибут идей — это непременно их существование. Но существование как таковое приписывается также и чувственным предметам.

Немыслимо двоякого рода существование. Но если Платон применительно к идеям все-таки допускает какой-то другой род существования, отличный от существования чувственных вещей, то он, тем самым, оказывается в безвыходном положении, так как выходит, будто идеи существуют вне существования, а это нелепо.

Если к одному и тому же виду будут принадлежать идеи и причастные им вещи, тогда между ними будет нечто общее. Но если вид здесь не один и тот же, тогда у них было бы только одно имя общее. По Аристотелю, такое положение «было бы похоже на то, как если бы кто называл человеком Каллия и кусок дерева (т. е. живого человека и деревянную статую. — *Д. Дж.*), не усмотрев никакой общности между ними»³²⁶.

По мнению Аристотеля, попытка обосновывать единство всех предметов через идеи Платону не только «не удастся», но это единство он представляет отдельно, ибо, как было сказано, мир идеи у него выступает не единым всеобъемлющим бытием, а самостоятельным наряду с чувственными предметами, отдельно существующим. Мало того, у него не получается даже единство самих идей, если не признать, что всеобщее является родом. Но так как, по правильному мнению Аристотеля, всякий род является общим, но не всякое общее является родом³²⁷ (ибо понятие общего шире понятия рода), то становится ясным, почему Платон не смог представить идеи как нечто единое.

Продолжая выявление трудностей и отрицательных моментов в учении Платона, Аристотель полагает, что «в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какую же пользу приносят идеи по отношению к воспринимаемым чувствами вещам»³²⁸. Аристотеля здесь прежде всего интересует вопрос о том, как, исходя из учения об идеях, объяснить движение. Аристотель отвергает положение Платона, что идеи являются источником движения. А «если же нет, откуда движение появилось?»³²⁹. Платон не дал удовлетворительного ответа на этот вопрос, ибо идеи, по Аристотелю, «не являются для этих вещей причиной движения или какого-либо изменения»³³⁰. Мало того, по глубокому убеждению Аристотеля, «идеи ничего не дают и для познания предметов вообще»³³¹, ибо они не представляют собою сущности предметов.

Выражение Платона, что идеи — это первообразы чувственных предметов³³², не что иное, как пустые слова и поэтические метафоры. Невозможно, чтобы предметы происходили исключительно из подражания идеям. Подражать можно чему угодно, в том числе и тому, что только мыслимо (например, кентавр) и в действительности не существует. Человек, похожий на Сократа, может появиться и без Сократа, предметы не могут рождаться на основе подражания идеям.

Согласно Платону, «идеи имеются для тех вещей, которые существуют от природы»³³³. Но вещи происходят не только от природы, но также от искусства. Тогда предположение Платона, что причиной каждой вещи являются идеи, к предметам искусства не применимо.

Идеям нельзя приписывать субстанциональность, ибо каждая идея является общим, а общее, или, по Аристотелю, вторая сущность, всегда выступает предикатом отдельного, или первой сущности.

Заканчивая изложение основных возражений, Аристотель пишет: «Но, впрочем, относительно идей можно и этим путем, и в форме более отвлеченных и точных доводов привести много возражений, подобных тем, которые мы рассмотрели сейчас»³³⁴. На основе этих и других³³⁵ доводов Аристотель считает, что нет надобности существовать идеям.

Итак, идеи суть лишь поэтические метафоры и пустые абстракции. Они поэтому не могут отразить сущность предметов, не могут быть причиной их возникновения и уничтожения, причиной движения, покоя, объяснения, и, что главное, познания чувственных предметов.

Мы здесь более или менее подробно рассмотрели основные критические аргументы Аристотеля, исходя из высокой оценки, данной В. И. Лениным аристотелевской критике платонизма: «Критика Аристотелем «идей» Платона есть критика идеализма как идеализма вообще...»³³⁶ Ленин метко заметил, что «Гегель совсем скомкал критику платоновских «идей» у Аристотеля»; «идеалист Гегель трусливо обошел подрыв Аристотелем (в его критике идей Платона) основ идеализма»³³⁷.

Следует указать еще на некоторые «узкие» места в философии Платона.

Платон неправомерно сузил предмет диалектики до метода доказательства идей. Хотя предметом знания у Платона и фигурирует «общее», но так как сущность этого общего он видит не в чувственных вещах, а в идеях, то фактически значение этого «общего» у него было сведено едва ли не к нулю.

Идея прогресса у Платона сама по себе положительна, но как только мы узнаем мотивы этого прогресса (а таковыми у него выступают телеологизированные идеи), то приходится констатировать, что платоновский прогресс в конечном счете оборачивается регрессом.

Платон критиковал релятивизм, и это ценно, но неправильно то, что вместе с критикой абсолютного релятивизма он недооценил значимость релятивизма умеренного. В конечном счете он отрицал всякое релятивное знание за счет признания такого абсолютного знания, которое метафизически оторвано и от умеренно релятивного. Диалектика абсолютного и относительного знания так и останется тысячелетиями мистифицированной трудностью, вплоть до возникновения философии марксизма-ленинизма.

Платон правильно поступает, когда отрицает софистское толкование абсолютного движения и изменения, имевшее своей основой кратковременную понимаемую диалектику. Однако, с другой стороны, он впадает в иную крайность, когда признает абсолютную неизменяемость.

При формулировке любых высказываний Платон стремился избегать логических противоречий. Наряду с этим он пытался идти по пути обнаружения противоположностей, в частности противоположных определений, и их преодоления. Он хочет удивительным образом сочетать оба эти пути. Сущность диалектики у него описывается как состоящая в получении непротиворечивого знания путем высказываний, отражающих противоречивые ситуации. По Платону, диалектика должна помогать возвыситься над любыми противоположностями, ибо область противоположных определений есть сфера заблуждения и незнания. Эта сфера совпадает с царством чувственного бытия. Что же касается сверхчувственного бытия — мира

идей, то там нет места для противоположностей; мир идей — это сфера непротиворечивых отношений.

Диалектика у Платона пока еще не стала универсальным методом познания. Осуществлению замысла диалектики как всеобъемлющей методологии препятствовала его общая концепция знания. Диалектика в понимании Платона сопровождает человеческое мышление на пути достижения истины. Как только достигается истина, диалектика снимается, ибо, по мнению Платона, область диалектики не совпадает с областью истины объективной и истинного знания. Диалектика чужда подлинному бытию, стало быть и знанию об этом бытии тоже. Здесь у Платона имеется противоречие: с одной стороны, диалектика у него выступает как наука и как метод достижения истинного знания; с другой же стороны, объективная истина и истинное знание лежат за пределами диалектики. Абсолютная истина, по Платону, может быть только вечной, а вечная истина — это нечто неизменяемое, безначальное, бесконечное, о чем мы не можем сказать ничего положительного, кроме того, что оно существует. Истина не может быть предметом диалектики.

Многие исследователи склонны преувеличивать масштабы платоновской «категорологии». Несмотря на некоторую попытку дать упорядоченное представление об отдельных понятиях и категориях, они у него даны без специально продуманной системы, так что сфера идей выглядит как мир едва ли не произвольно собранных понятий.

Этот пробел в философии Платона будет частично восполнен в неоплатонизме — у Плотина и Прокла. Здесь платоновская философия предстанет в богатом категориальном одеянии.

Замена теории идей теорией чисел (пифагорейской по сути дела) не избавила платонизм от присущих ему неразрешимых на его базе трудностей и противоречий. Платон как бы перепоручил функции идей числам, что, однако, не составило шага вперед в философии Платона.

И, наконец, еще об одной трудности, имевшей место у Платона и связанной с его пониманием природы философии. Если, с одной стороны, человек не может претендовать на совершенное знание³³⁸, а в лучшем случае может быть «любителем мудрости»³³⁹, то выходит, что философия это просто стремление к мудрости, которое не обеспечивает сколько-нибудь полного и совершенного знания. С другой стороны, согласно самому же Платону, истинное знание возможно лишь о таком общем, каким являются идеи, и тогда философия не может быть лишь любовью к мудрости, но самой мудростью, т. е. чем-то большим по сравнению с простым любознательством. Если добавить еще, что, согласно Платону, познание есть не что иное, как воспоминание³⁴⁰ того, что уже было в нас самих, то становится очевидной противоречивость платоновской позиции в понимании философии — с одной стороны, как высшей науки, а с другой — как простого обозначения стремления к мудрости. Примечательно, что это противоречие весьма характерно для Платона почти во всех кардинальных вопросах, затронутых в его философии.

Логика философского развития такова, что эти трудности, возникшие в философии Платона, отнюдь не остаются неразрешенными, а находят свое постепенное разрешение то в одних, то в других философских системах.

Синтез объективной и субъективной диалектики (Аристотель)

1. Развитие диалектики у Аристотеля

Наиболее крупным мыслителем, с которым связана целая эпоха в развитии философской мысли в период, непосредственно следующий за Платоном, является Аристотель. Он — «величайший мыслитель древности»³⁴¹, могучий голос которого оглашал целые столетия³⁴². «Он, — как пишет Гегель, — был одним из богатейших и глубокомысленнейших из когда-либо явившихся на арене истории научных гениев, человек, равному которому не произвела ни одна эпоха»³⁴³. В истории человеческого мышления философские системы выступают выразителями духа своего времени. Однако отдельные выдающиеся философы прорывают рамки своей эпохи, опережая свое время иногда на целые столетия. Сказанное целиком применимо к Аристотелю, который «в продолжение многих веков был учителем всех философов»³⁴⁴.

Аристотель совершенно сознательно первым пришел к правильному мнению о том, что история философии имеет свою логику развития, без учета которой он, полагаем мы, не смог бы дать свою критическую, первую в истории, «историю философии». В этом именно смысле прекрасны слова Аристотеля: «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. В самом деле, если бы не появилось Тимофей, у нас не было бы большей части нашей лирической поэзии, а если бы не Фринис, то Тимофей бы не появился. Так же обстоит и с теми, которые высказались относительно истины, — от одних мы переняли некоторые учения, другие были причиной того, что появились эти»³⁴⁵.

С чутым глубокомысленного диалектика Аристотель сознавал, что непонимание прошлого является причиной непонимания настоящего. На основе глубокого знания прошлого и критического его освоения, а также анализа настоящего Аристотель человеческому мышлению сообщил сильный толчок.

Основной проблемой, при решении которой больше всего проявляется синтезирующее начало аристотелевской философии, как мы полагаем, является его диалектика. Классики марксизма-ленинизма писали о необходимости изучения диалектики в ее исторических формах, среди которых, в частности, Ф. Энгельс особенно указывал на две формы³⁴⁶ — древнегреческую (в которой выделял Аристотеля) и классическую немецкую философию (от Канта до Гегеля).

Аристотель явился непосредственным продолжателем традиции диалектического мышления своих предшественников. Для того чтобы дать эволюцию аристотелевской концепции диалектики, совершенно необходимо показать: во-первых, то положительное, что Аристотель заимствовал от своих предшественников, и, во-вторых, то подлинно аристотелевское, что в дальнейшем способствовало становлению диалектики как метода научного и философского исследования. Процесс эволюции аристотелевского понимания диалектики можно проследить в произведениях самого философа. В частности, в интересующем нас аспекте особенно важны «Тописка», «Об опровержении софистических аргументов» и «Риторика». В известной степени они имеют одну и ту же область исследования и принадлежат, по всей вероятности, к более раннему периоду творческой деятельности Аристотеля. Именно в этих произведениях, особенно в «Тописке», он отдает должное традиционному пониманию диалектики и вместе с тем дает некоторые собственные установки, получившие свою дальнейшую разработку в последующих сочинениях Аристотеля: в «Аналитиках», «Метафизике» и других трактатах.

Диалектика, по-гречески ἡ διαλεκτική, — наука (ἐπιστήμη) или искусство (τέχνη) ведения беседы, диалога; термин, происходящий от древнегреческого διαλέγομαι — беседовать, рассуждать. В истории науки термин «диалектика» употреблялся в различных значениях. Стихийная диалектика, основывающаяся на простом живом созерцании, была присуща еще первым философам-материалистам, однако они были далеки от определения собственных диалектических взглядов. Мы не найдем термина «диалектика» в его философском значении даже у Гераклита, названного В. И. Лениным «одним из основоположников диалектики»³⁴⁷. Равным образом мы не встретимся с этим словом в философском его значении и у Зенона из Элеи.

Софисты, субъективно применяя диалектику Гераклита и Зенона, положили начало пониманию диалектики как искусства такого рода спора (дискуссии), когда ложное и правдоподобное представляется за истинное.

Разработка логического и гносеологического аспектов элеатско-софистической диалектики принадлежит Сократу. В конечном счете Сократ определяет диалектику не больше как искусство спрашивать и отвечать с целью получения не мнимой, как это мы имеем у софистов, а действительной истины. Сократ под диалектикой понимал искусство обнаружения истины путем раскрытия и столкновения противоположных положений в мышлении собеседника.

Платон, по примеру своего учителя Сократа, тоже понимал диалектику как искусство беседы, столь полно иллюстрированной в диалогах Платона и связанной с именем Сократа. Платон окончательно вводит в философию самое распространенное в те времена понимание термина «диалектика». Он развил сократовское понимание «диалектики», под этим термином понимая истинный метод ведения диалога διαλέγεσθαι, метод расчленения (анализа) и соединения (синтеза) понятий с целью познания области «истинно сущего» — мира идей. В своих диалогах «Парменид», «Протагор», «Софист» и др. он показал диалектическую природу понятий.

В самом деле, «диалектика» в таком значении, как она понималась во времена Аристотеля, своими корнями восходит к софистическо-сократовско-платоновскому методу исследования истины, заключающемуся в постановке и решении философских проблем при помощи диалога, спора, дискуссии. Отсюда становится ясным то, что Аристотель, говоря о риторике как об «искусстве, соответствующем диалектике»³⁴⁸, и как о «некоторой части и подобии диалектики»³⁴⁹, очевидно, исходил из само собой разумеющегося факта, а именно: изначальной имманентной связи, существующей между диалектикой и риторикой (искусством красноречия).

Аристотель специально написал пособия³⁵⁰, в которых подвергал подробному анализу искусство диалектического спора, беседы. «Топика» и «Риторика» удовлетворяли запрос античного способа мышления, греческого, по природе дискуссионного, ума. В античности признанной формой философствования был «диалог», являющийся своего рода «лабораторией» греческого мышления. Аристотелевская «Топика» явилась первым методологическим пособием научного исследования и ведения диалога. Отметим, что аристотелевская методика ведения научного спора, излагаемая в его «Топике», имеет важное логическое значение и по сей день.

До Аристотеля не было ни одной попытки систематического анализа логических приемов мышления. Кстати, об этом недвусмысленно говорит сам Аристотель. «Наше знание частично является наследием предков, впоследствии путем преемственной деятельности постепенно умноженное, отчасти же только получило свое начало. Известно, что самое главное и самое трудное во всяком деле — это начало. Когда положено начало, тогда легче прилагать к нему новое усилие. Что же касается занимавшего нас предмета, то в этой области не только нельзя сказать, что кое-что было сделано, а кое-что нет, но должно сказать, — что решительно ничего не было»³⁵¹. Аристотель поэтому просил извинения в случае недостаточности предложенного им метода³⁵².

Поскольку «Топика», по словам Аристотеля, является самой ранней и первой попыткой такого рода работы, то очевидно, что она не может воплощать всего богатства его диалектической философии, а касается в основном искусства философского «препирательства» (для практического осуществления диалектики), хотя и важной, однако далеко не достаточной части диалектики.

Аристотелевская диалектика, в том виде, как она разработана в «Топике» и «Риторике», предметом своего исследования имеет метод научного мышления для руководства разумом, находящимся в области правдоподобного (*évdoxou*) и вероятного знания.

Четко определяя свою задачу в «Топике», Аристотель пишет: «Цель настоящего исследования заключается в нахождении метода, при помощи которого можно было бы делать заключения из вероятных и правдоподобных положений, защищать собственные положения таким образом, чтобы не впасть в противоречие»³⁵³. Ограничивая рамки диалектики областью вероятного и правдоподобного знания, впоследствии он отделяет³⁵⁴ от него знание истинное, аподиктическое, исследуемое в «Аналитиках», «Метафизике» и других сочинениях. Не является ли это разграничение двух

областей знания предпосылкой противопоставления Аристотелем диалектики и аподиктики? Он рассматривал их как два момента единого. Вся суть единства диалектики и аподиктики заключается в том, что Аристотель логически шел от знания правдоподобного и вероятного к знанию достоверному, истинному, аподиктическому, а не наоборот³⁵⁵. Диалектика «Топики» вращается вокруг вероятных и невероятных, правдоподобных и неправдоподобных тезисов и выводимых из них заключений. Диалектическим он называет такой алогизм, который образуется из исключительно правдоподобных знаний³⁵⁶. Сфера вероятного знания, по Аристотелю, — это состояние колеблющегося человека, не имеющего достоверного знания, однако стремящегося к нему; это сфера диалектики принятия и отбрасывания, утверждения и отрицания отдельных положений. Диалектическое знание у Аристотеля выступает как выражение борьбы противоположных мыслей. Собственно, это и есть то положительное, что Аристотель унаследовал от своих предшественников. Следовательно, диалектика для Аристотеля есть не что иное, как процесс научного исследования, который приближает нас к истине.

Таким образом, истина как таковая для диалектики аристотелевской «Топики» выступает не как предмет исследования (ибо она, истина, является результатом исследования), а как цель, предметом же его диалектики является сам процесс мыслительной деятельности человека — процесс научного исследования, направленный к достижению истины. Процесс же происхождения или установления истинного знания совершается посредством исследования общих определенностей, общих точек зрения, подлежащих выявлению, а затем применению в области правдоподобного и вероятного. Поэтому «Топику» по-другому можно еще назвать учением об «общих местах» (по-гречески τόποι, места и отсюда, название «Топики») или же учением об общих точках зрения и положениях, общих логических приемах диалектического рассмотрения вопроса как «за», так и «против». Диалектик, возвышаясь над обеими сторонами альтернативы³⁵⁷, в состоянии не только утверждать, но и отрицать³⁵⁸, что как раз и достигается при помощи общих точек зрения, рассмотренных Аристотелем в его «Топике». «Диалектика, — пишет он, — это наука, касающаяся общих положений научного исследования, или же, что одно и то же, — общих мест»³⁵⁹.

Каковы же, собственно говоря, эти общие точки зрения, общие положения, совокупность которых составляет аппарат логических приемов диалектического исследования проблемы?

Аристотель вкратце перечисляет³⁶⁰ десять категорий, впоследствии более широко разработанных в его же «Категориях» и особенно в «Метафизике». Аристотель полагает, что в каждой категории можно усмотреть перечисленные в пятой главе первой книги «Топики» следующие признаки или атрибуты: определение, особенное, род и случайное, и что каждая категория характеризует предметы с их соответствующей стороны. Вновь поднимая вопрос о том, что называется диалектическим, он добавляет, что диалектическим называются те положения, которые не только не противоречат основоположениям науки, но соответствуют принципам наук³⁶¹. Не все проблемы могут быть предметом диалектического рассмотрения³⁶², а

лишь те, которые заслуживают этого. Например, «тот, кто ставит вопрос как проблему, должны ли мы почитать богов и любить родителей, заслуживает наказания, а не дальнейшего рассмотрения»³⁶³.

В книге говорится о значении силлогизма и индукции для диалектического доказательства, даются различные советы, как лучше пользоваться силлогизмом, разбираются приемы, каким образом следует выбирать посылки для построения силлогизмов³⁶⁴. Аристотель исследует вопрос о родовых различиях, о нахождении общих черт между родами и между видами; рассматривает понятие случайности, поскольку она чаще всего имеет место в споре; дает советы, как избежать принятия случайного за действительное; трактует о причинах происхождения и уничтожения предметов; анализирует понятия количества и качества. Аристотель уже здесь догадывался, что на основании изучения количественных свойств предмета можно судить об определенном качестве. Много места Аристотель уделяет проблеме определения (дефиниции). Он рассматривает этот вопрос с разных точек зрения. Определение, по Аристотелю, не может быть верным, если: (1) понятие о предмете ложно; (2) определение не подведено к родовому различию; (3) определение не относится к различию определяемого предмета; (4) определение не выражает сущности предмета; (5) форма определения неправильно выражена. Главная цель определения состоит в достижении ясности познания, поэтому, естественно, определения должны складываться посредством ясных выражений³⁶⁵.

В восьмой, подводящей итог книге главе Аристотель указывает на те общие правила, которыми руководствуются в диалоге как возражающий, так и защищающийся. Здесь даются такие приемы ведения спора, как порядок постановки вопросов, нахождение главной точки зрения и другие.

Работа «Об опровержении софистических аргументов» (*περί σοφιστικῶν ἐλεγχῶν*), представляющая систематическое изложение софистических уловок, логических фокусов и опровержение их псевдодиалектики, при помощи которой софисты стремились создать обманчивую видимость победы в споре, хотя и имеет самостоятельное название, начинается с указанием ее связи с предыдущими книгами «Топики». Поэтому обычно ее рассматривают в качестве 9-й книги «Топики». Эта непосредственная связь, между прочим, видна из первых же слов: «Теперь речь пойдет о софистических опровержениях, о ложных доказательствах, кажущихся доказательствами»³⁶⁶.

Корень эристических доказательств Аристотель видит³⁶⁷ в неправильном опровержении, во лжи, подобной правде, во мнении, в ошибке языка, в тавтологии — в неправильном употреблении тождества; софистическими приемами запутывания противника Аристотель считает³⁶⁸ умелое пользование омонимами, двусмысленными выражениями, синтезом, ударением, разными грамматическими формами, отождествлением случайного и сущностного, абсолютного и относительного, тождественного и различного, причины и следствия и, наконец, неправильное пользование силлогизмом. Все эти софистические приемы имеют своей основой ошибки в силлогизме³⁶⁹, ложные силлогизмы³⁷⁰. Цель диалектики, по Аристотелю, как раз и состоит в том, чтобы указать на источник софистических

умозаключений³⁷¹. Таким образом, Аристотель последнюю книгу «Топики» посвящает вопросу о том, как избегать софистических уловок и раскрывать их. «Наша цель заключалась в том, чтобы сделать способным составлять на всякую предложенную тему силлогизмы из правдоподобных знаний, что и является задачей диалектики. Но, с другой стороны, ввиду близкого родства диалектики с софистикой необходимо еще и то, чтобы уметь подходить не только диалектически, но так же, как понимающий. Поэтому мы обратим внимание не только на искусство заставлять других давать ответ на наш вопрос, но и на то, чтобы мы сами могли отвечать другим и таким образом стараться защищать свое мнение положениями, которые также возможно — правдоподобны. Сократ имел обыкновение вопрошать, правда, не отвечая, поскольку он сознавал, что сам ничего не знает»³⁷².

Таковы основные общие положения, затронутые в «Топике», которые, по мнению Аристотеля, суть наиболее пригодны для диалектических прений³⁷³. Установив вышеупомянутые положения, он подводит черту: «Итак, перечислены все точки зрения, которые могут быть применены к тому, чтобы возражать против всякой поставленной проблемы»³⁷⁴.

В чем заключается познавательная ценность диалектики «Топики» и «Риторики» Аристотеля? Трактаты «Топика» и «Риторика» родились из назревшей потребности систематического анализа античного диалогического способа мышления. Аристотель, создав эти труды, справился с этой задачей. «Топика» и «Риторика», хотя и являются своего рода пособиями для спорящих, помимо всего прочего, содержат поиски, приемы, постановки вопросов диалектики, предвосхищающие ее позднейшее понимание. В этом аспекте исключительное значение имеет вопрос о том, что именно означает понятие «диалектика» у Аристотеля.

Аристотель в своих произведениях вообще, и в «Топике» и «Риторике» в частности, много раз употребляет слово «диалектический» — *διλεκτικός*. Было бы ошибкой думать, что аристотелевское понимание диалектики полностью совпадает с нашим пониманием ее, хотя при таком сравнении оно часто поражает нас, как некоторое предвосхищение современного понимания диалектики. Аристотелевское понимание диалектики, в вышеупомянутом смысле, хотя и не совсем свободно от доаристотелевского ее понимания, сильно отличается от него. Аристотель, в сущности, вкладывает в понятие «диалектика» новый смысл и придает ей новое значение. Так, в «Топике» и «Риторике» диалектика, как таковая, фигурирует не только в смысле ее традиционного понимания — как искусство ведения беседы, дискуссии (кстати, от этого он не отказывается), но, что для нас важно и существенно, — как метод научных и, в первую очередь, философских исследований, ставящий своей целью дать основные общие определения бытия и мышления. Диалектика у него имеет дело с общими положениями, реального и мыслимого. Он понимает ее как истинный метод построения научных знаний. Аристотель, в известном смысле, хотя и ограничил сферу диалектики областью вероятного знания, однако этим же ограничением сделал шаг вперед по пути дальнейшего развития диалектики. В этой связи совершенно справедливо пишет о диалектике Аристо-

теля В. Ф. Асмус: «Сравнение учения Аристотеля о знании с учениями некоторых крупных рационалистов XVII в., например Декарта, показывает, что в одном чрезвычайно важном вопросе теории познания и логики Аристотель видел дальше и яснее, чем знаменитый французский ученый и философ. Это вопрос о вероятном знании»³⁷⁵.

Диалектическими он называет основополагающие положения, которые выводят заключения из вероятного и содержат в себе противоположное; следовательно, диалектика, по мнению Аристотеля, имеет место в сфере противоположных определений и непосредственно занимается противоположностями³⁷⁶. Таким образом, диалектика, по Аристотелю, с одной стороны, наука (ἐπιστήμη), касающаяся общих положений научного исследования, или же — что одно и то же — общих мест³⁷⁷, в смысле «общих точек зрения» (τόλοι), с которых можно вообще как защищать, так и опровергать данное положение и которые являются правдоподобными (ἐνδοξος), а не аподиктическими, научно доказательными (αποδεικτικὴν ἐπιστήμη) достоверными истинами; с др. стороны, она заключается в выработке такого метода, при помощи которого могут быть выведены истинные положения из вероятных и правдоподобных знаний. Диалектика в ее аристотелевском понимании — это учение о том, с помощью каких общих положений нужно и следует вести научное исследование в области вероятностных и правдоподобных знаний, чтобы на основе многоаспектного исследования явлений достичь истины (ἀληθείας).

Считая, что истинное знание происходит из знаний правдоподобного и вероятного, Аристотель подчеркивал, что этот процесс совершается посредством диалектического исследования основных определенностей бытия и мышления. Аристотелевская диалектика может быть определена как обоснование общих положений, добытых путем многократного опыта (ἐμπειρία) через правдоподобные и вероятностные знания. Диалектическое определение сущности предметов и явлений позволяет Аристотелю выйти за пределы вероятностных и правдоподобных знаний и, таким образом, приблизиться к истине.

Аристотель своей диалектике, конечно, не придавал значения универсального диалектического метода, однако он впервые сознательно был склонен рассматривать диалектику как метод (μεθόδος) научного и философского исследования. При этом он диалектику рассматривал не только как метод исследования в области вероятных и правдоподобных знаний, но так же как метод исследования общих принципов всех наук. «Так как диалектика направлена к познанию и исследованию, то она-то указывает метод для познания принципов всех наук»³⁷⁸. Важно подчеркнуть то, что, по Аристотелю, диалектика — это такая наука, которая не касается какого-нибудь отдельного класса предметов, а имеет отношение ко всем областям³⁷⁹. В отличие от диалектики к частной науке относятся умозаключения, которые выведены из посылок, относящихся к данной науке. Поэтому, например, как правильно замечает Аристотель, из положения физики нельзя вывести заключения по этике или какой-либо другой науке. Диалектика же одинаково употребляется всеми науками³⁸⁰, и она поэтому одинаково дей-

ствуется в области всех наук³⁸¹. Следовательно, специфической чертой диалектики является то, что она не делает человека сведущим в области какой-нибудь частной науки, потому что не касается какого-нибудь определенного предмета³⁸². Поскольку, по Аристотелю, диалектика относится ко всем областям³⁸³, то он рассматривает ее как очень важную отрасль знаний, — она не делает заключений из чего попало, а только из того, что нуждается в истинно научном обосновании³⁸⁴ и не противоречит основоположениям науки³⁸⁵. Так, в работе «О софистических опровержениях» Аристотель говорит о том, что рассматриваемые им точки зрения («τόλοι») имеют значение не для всякого рода противоположностей, а исключительно для тех, которые относятся к сфере истинной диалектики. Диалектика, по Аристотелю, есть метод нахождения доказательства³⁸⁶, но не всякого, а лишь истинно научного доказательства.

Аристотелевский диалектический метод исследования не является чисто абстрактным, бессодержательным, наоборот, он является пригодным для всевозможных наук. В связи с этим К. Маркс писал, что «уже Аристотель глубокомысленно указал на поверхностность метода, который принимает за исходный пункт какой-нибудь абстрактный принцип, но не допускает самоотрицания этого принципа в высших формах»³⁸⁷.

Аристотель философию и диалектику не отрывает от частных наук, ища в области отдельных наук их общие определения, с которыми как раз и имеет дело диалектика. Например, сущность медицины, по Аристотелю, заключается не в том, что здорово для Сократа или Каллия, а в том, что здорово для человека вообще. Этот момент (момент общего), по Аристотелю, входит в область диалектики.

Из всего того, что было сказано в связи с аристотелевским пониманием диалектического метода, становится очевидным, что именно побудило Аристотеля написать «Топику» и «Риторику», посвященные основополагающим, по его мнению, общим положениям всех наук — диалектике. Этой основной цели — дать общие положения всех наук, на основе которых можно было бы вести научное исследование, — в данных трудах служит разбор многочисленных отдельных методологических проблем, часто переплетающихся с диалектикой — искусством спора (в ее доаристотелевском смысле) и имеющих риторическое значение, о котором речь пойдет позже.

Далее, в своих приемах и постановках проблем, хотя и в контексте решения проблем методологии философского прения, Аристотель мимоходом затрагивает вопросы, связанные с диалектикой понятийного мышления. Так, например, проблема логического синтеза, представленная в более отчетливом виде в «Аналитиках» и «Метафизике», обсуждается еще в «Тописке». Силлогизм, говорит здесь Аристотель, является выражением, в котором из некоторых положений, именно потому, что положенное существует, вытекает с необходимостью нечто иное, чем то, что было положено»³⁸⁸.

Исследуя основные общие положения диалектики противоположных определений, он подчеркивает, что общие точки зрения помогают нам фиксировать тождество³⁸⁹ между разными предметами, в каких отношениях множество предметов бывают тождественными³⁹⁰. В этой

связи он усматривает тройкого рода тождество: в отношении числа, вида и рода, и разбирает, что каждое из них означает. Следует тут же заметить, что здесь он понятие тождества устанавливает лишь на уровне родо-видовых различий.

Заслуживает внимания мысль Аристотеля о том, что для выработки общих понятий необходимо исходить из непосредственных данных, подчеркивая при этом роль индукции в научном познании.

«Индукция, — пишет он, — это восхождение от отдельного к общему. Так как индукция ближе к чувственному восприятию, то она более ясна и оттого общепотребительнее, выгоднее. Что же касается силлогизма, то он более трудный и эффективнее против возражателей»³⁹¹. При помощи индукции мы можем идти от частного к общему, от известного к неизвестному, от более известного к менее известному³⁹². «Нахождение средств полезно при индукции потому, что посредством приведения сходств единичных случаев мы думаем доказать всеобщее»³⁹³. Правильную в основном точку зрения об индукции Аристотель впоследствии развивает в «Аналитиках» и других произведениях.

Для установления сущности явлений и предметов Аристотель придавал важное значение определению — дефиниции. И здесь, как и в других случаях, Аристотель не выходил за рамки родо-видовых различий. Кстати, об этом говорит сам Аристотель: «Мы привыкли определять понятие предмета по свойственным ему видовым различиям»³⁹⁴. «Сущность дефиниции и то, как она формируется, следует исследовать в другом месте. Что же касается нашей теперешней цели, скажем, что дефиниция есть определение, указывающее на сущность предмета. Она касается тех сказуемых, которые приписываются предметам. Если сказуемое, данное в дефиниции, выражает сущность предмета, т. е. точно указывает на родо-видовое различие, то такое определение будет дефиницией. Дефиниция, которая не касается сущности предмета, не есть дефиниция. Дефиниция состоит из родо-видового различия»³⁹⁵. Аристотель важное значение придает нахождению между предметами сходных моментов. «При дефиниции весьма различных понятий полезно рассматривать сходство. Например, что точка в линии и единица в числе есть одно и то же, ибо и то и другое есть начало. Так и определяют, что точка есть начало линии, а единица — начало числа; очевидно, что здесь родовое понятие есть общее обоим случаям (именно понятие начала)»³⁹⁶. Исходя из трудностей сущностной трактовки содержания понятия³⁹⁷, Аристотель указывает, что опровергнуть дефиницию легче, чем установить и обосновать ее.

В ряде случаев в рамках теории диалектического спора Аристотель часто указывает на важность понятия общего, говоря, что диалектик — тот, кто устанавливает общее³⁹⁸ согласно действительному положению вещей. Общее — это понятие, обозначающее сущность множества однородных предметов³⁹⁹. Диалектик, по Аристотелю, одинаково хорошо должен разбираться как в области единичного, так и в сфере общего. Общее — это то, что для многих предметов является чем-то одинаковым. Поэтому, полагает Аристотель, всякая наука предполагает использование так называемых общих мест⁴⁰⁰. Оттого и стремится к общему подавляющее большинство людей,

точно так же, как и философы⁴⁰¹. Диалектик тот, кто, рассматривая единичное, выявляет в нем общее.

Несмотря на отдельные правильные догадки относительно общего и единичного, у Аристотеля здесь еще нет развернутого понимания диалектики общего и единичного, которое им дано в «Метафизике» и высоко оценено В. И. Лениным. Дело в том, что в «Топике» при рассмотрении понятия общего и единичного Аристотель еще не выходит за рамки родовидовых различий и, следовательно, он их не рассматривает как универсальные категории. В ранний период философской деятельности Аристотеля главной задачей его метода является нахождение родовидовых различий⁴⁰². И, в самом деле, род для него — это самое общее определение, которое больше всего указывает на сущность⁴⁰³.

Сущность же, со своей стороны, есть то общее, которое является совокупностью подведенных под род видовых различий, в чем, за известным исключением, пока еще находит свое проявление платоновское влияние родовидовых различий. Однако в «Топике» Аристотель занят не столько разработкой новых проблем диалектики, сколько решением, по его мнению, первоочередной задачи — расчистить путь для дальнейшего развития диалектики. А это прежде всего значило отграничить истинную диалектику, являющуюся не только искусством ведения диалога, но и методом философского исследования, от ложной диалектики софистов, рассматривающих диалектику исключительно как искусство всевозможных прений; поставить диалектику на службу исследования истины, а не пустословной, за редким исключением, традиционной софистической болтовни. Большая заслуга Аристотеля в том, что он «Топикой» и «Риторикой» фактически вывел диалектику из тупика и поставил на правильный путь.

Диалектика в доаристотелевском ее смысле исходит не только из чистой любви к рассуждениям, но также из практических соображений, из субъективного желания во что бы то ни стало победить в споре, во время политических дебатов и т. д. В связи с этим диалектика в этот период была превращена исключительно в искусство ораторского красноречия.

Аристотель в «Топике» и «Риторике» проводит параллель между софистикой и риторикой, с одной стороны, и диалектикой — с другой. Причем, в известном смысле, он их и отождествляет, и разграничивает. Понимание этого момента, уловить который часто очень трудно, исключительно важно, так как от него зависит сопоставление Аристотелем диалектики и философии, порой создающее видимость их взаимного исключения, их взаимной несовместимости.

Диалектика Аристотеля изобилует чертами диалектики его предшественников, рассматривавших ее исключительно как искусство спора. Доаристотелевская диалектика (у элеатов, софистов, в известном смысле у Сократа и Платона) специализировалась в развитии гибкости и проницательности мысли в спорах, в систематическом изложении, софистических уловках и логических фокусах, при помощи которых можно было бы достигнуть победы в дебатах. Против такой мнимой, ложной диалектики как раз и боролся Аристотель. Но, с другой стороны, положительная черта доаристотелевской диалектики заключается в том, что она же понималась

как способ получения истины. В этом смысле еще до Аристотеля, конечно, знали, что истина, как таковая, отнюдь не дана человеку непосредственно, что она скорее рождается в процессе практической и мыслительной деятельности человека, причем весь этот процесс, по мнению античных диалектиков, происходит путем столкновения противоположных мнений, путем спора (кстати, известная народная поговорка «истина рождается в споре», очевидно, своими корнями восходит к античной диалектике). «Из того, что было сказано, — пишет Аристотель, — мы становимся более ловкими в употреблении посылок и возражений, что является целью упражнений в споре. Диалектик должен хорошо уметь пользоваться посылками и ловко возражать»⁴⁰⁴. И в самом деле, не только аристотелевская диалектика, но и современное понимание диалектики тоже ничего отрицательного не видит в этом (а это действительно так, ибо спор и научный диалог для получения истины — необходимы и полезны), а поэтому этот момент, правильно схваченный античной диалектикой, впоследствии полагался диалектикой всех времен, в том числе и современной диалектикой. «Диалектический метод обычно определяется в классической истории философии как метод доказательства, учитывающий противоречивые положения и приходящий к выводам путем критики и преодоления как положительных, так и отрицательных мнений»⁴⁰⁵.

Аристотель, утверждая свою диалектику как метод исследования, в «Топике» и «Риторике» рассматривал ее как искусство спора, но не всякого (например, софистического), а исключительно истинно научного диалога, ставящего своей целью установление действительной, а не кажущейся истины. Аристотель дает ряд полезных советов о том, как следует методически готовиться к научной дискуссии, политическим дебатам.

Этот аспект, роднящий аристотелевскую диалектику с диалектикой в традиционном ее понимании, тесно сближает ее с риторикой вообще и с его же «Риторикой» (являющейся методическим пособием искусства красноречия) в частности. Аристотель не случайно в этом отношении часто говорит о риторике и диалектике как о взаимодополняющих науках. Риторика и диалектика похожи тем, что обе они не являются науками об определенной отрасли знания. Риторика, как наука красноречия, по Аристотелю, можно использовать как в положительном, так и в отрицательном отношениях. Там, где оратор показывает свое мастерство красноречия ради истины, ритор приближается к истинной диалектике; наоборот, когда ритор использует риторика против истины, в зависимости от того, что его побуждает говорить, тогда такой ритор приближается к софистике — софистической диалектике, являющейся мастерством пустословия ради получения кажущейся победы, а не истины. Риторика, по мнению Аристотеля, в истинном ее применении является отраслью диалектики⁴⁰⁶, дающей пути действительного ее применения. «Аристотель видит в риторике внешнюю ветвь, нечто производное от «Топики», которая есть нечто иное, чем диалектика»⁴⁰⁷. В глазах Аристотеля риторика как наука красноречия имеет большое значение (кстати, Цицерон считал Аристотеля одним из великих теоретиков ораторского искусства), поскольку она при помощи соответствующих ораторских приемов служит диалектическому исследованию истины.

Диалектика, в известном смысле она же риторика, в руках софиста превращается в ложный метод построения правдоподобных положений, из которых следует кажущееся правдоподобным умозаключение. Аристотель отличает диалектику в собственном смысле этого слова, когда она выступает как метод истинного мышления, от софистической диалектики, которую он строго критикует и опровергает, как диалектику ложную и пустословную. Целью диалектического спора, по Аристотелю, является не бессодержательное прение, исходящее из упрямого желания во что бы то ни стало победить собеседника, а достижение истины⁴⁰⁸. Софист сознательно извращает диалектику, поэтому, думает Аристотель, софистом называется человек по своим намерениям, а диалектиком — не по своим намерениям, а по своим способностям⁴⁰⁹. В. И. Ленин, говоря о сознательном извращении диалектики, писал, что гибкость понятий, примененная субъективно, равна эклектике и софистике⁴¹⁰.

Критикуя диалектику как искусство спора древних, Аристотель тем самым создает такое впечатление, как будто он диалектику недооценивает и принижает перед философией, с одной стороны, проводит отождествляющую параллель между диалектикой и софистикой — с другой. Это верно, однако отнюдь не из-за того, что Аристотель действительно отрицает и недооценивает диалектику. Наоборот, везде, где Аристотель «принижает» диалектику, он критикует диалектику не в собственном смысле этого слова, а лишь диалектику своих предшественников, их понимание диалектики как исключительно искусства спора. Аристотель считает, что его предшественники, особенно софисты, злоупотребляли диалектикой; поэтому он, справедливо критикуя софистику и софистически понимаемую диалектику, тем самым противопоставляет ее философии. В этом смысле, и только, Аристотель диалектику отождествляет с софистикой и, конечно, таким образом понимаемую диалектику отвергает. Именно этой цели Аристотель посвятил свою «Топику» и «Об опровержении софистических аргументов», представляющие систематическое изложение софистических уловок, логических фокусов, путаниц слов, хитросплетенных тонкостей и опровержение их псевдодиалектики, при помощи которой софисты стремились создать обманчивую видимость победы в споре. В этом отношении особенно показательна девятая книга «Топики» — «Об опровержении софистических аргументов». «Попытку Аристотеля растворить псевдозаключение — сначала в отрицании, а затем в различии — мало назвать гениальной, ибо из них складывается действительный метод, когда Аристотель приступает к рассмотрению непосредственного разрешения отдельных форм умозаключений... следуя при этом диалектическому методу в еще более современной форме, чем в «Топике»⁴¹¹.

Аристотель в своей диалектике ставит задачу отыскать источник логических и гносеологических ошибок софистической диалектики. В «Топике» и «Риторике» Аристотель демонстрирует методологическое значение своей диалектики, доказывая, что в отличие от частных наук, где ошибки вскрываются самими этими науками, диалектика занята выработкой общеметодологических приемов, применяемых различными науками.

Аристотель проводит грань между разного рода диалектическими словопрениями⁴¹². Так, диалектику, которая ставит своей целью лишь одни споры, Аристотель называет *эристикой* (в переводе с греческого: *ερις* — спор). По Аристотелю, при научном использовании диалектики спорящие стороны исследуют истину, и, стало быть, обе стороны стремятся к одной и той же цели — истине. В таком случае после победы победителем выходит каждая из спорящих сторон. В результате же эристических споров победителем может быть лишь одна сторона и не более, ибо эристики не ставят себе общей задачи — достижения истины. Хотя цель и задача у эристов, казалось бы, тоже общие, однако эта общность заключается не в достижении истины, а в мнимой победе над спорищем. «Так же как при борьбе имеет место нечестность, так и эристика использует методы нечестной борьбы. Как в борьбе стремятся любым способом к победе, хватаясь за что попало, так и эристики рвутся к победе в спорах ради славы, ведущей к обогащению»⁴¹³. Что же касается истинных диалектиков, то они, по мнению Аристотеля, должны остерегаться спорить только о словах, а не о смысле⁴¹⁴. Отрицательное отношение Аристотеля к софистике было определено не игнорированием роли спора как метода диалектического исследования, а признанием им диалектической природы бытия и мышления. Вскрывая то, что именно отличает диалектику от софистики, Аристотель пишет: «Диалектик и софист имеют в своем распоряжении одни и те же доказательства, однако намерения их различны»⁴¹⁵.

По Аристотелю, диалектика при условии ее истинного применения не только не тождественна с софистикой, а, наоборот, они взаимоисключают друг друга. «Если она (т. е. диалектика) выполняет свое подлинное назначение, заключающееся в обнаружении истины, то ничто не может быть ей более чуждо, чем эристика и софистика...»⁴¹⁶.

Аристотель, с другой стороны, отмежевывается не только от софистической, но и от платоновской диалектики, сыгравшей некоторую положительную роль в борьбе с ложной диалектикой софистов. Критикуя платоновскую диалектику, Аристотель подчеркивает, что диалектика у Платона служит утверждению идей, ничего общего не имеющих с реальностью: «...Введение идей произошло вследствие исследования в области понятий (более ранние философы к диалектике не были причастны)...»⁴¹⁷. Ко времени Платона, по Аристотелю, диалектика не была еще достаточно сильна для того, чтобы исследовать противоположные определения и установить, относятся ли эти противоположности к области одной и той же науки — диалектики, или нет. Диалектическое доказательство существования идей, думает Аристотель, разрушает принципы, которыми защитники идей дорожат еще больше, чем самими идеями⁴¹⁸.

Таким образом, Аристотель, отчетливо проводя грань между своей диалектикой и диалектикой в ее традиционном, доаристотелевском смысле, расчистил путь для дальнейшего развития диалектики. Аристотель, как правильно замечает венгерский философ Шандор, не только своей логикой, но и топикой, и книгой о софистике заложил основы новой науки — диалектики⁴¹⁹.

Диалектика, изложенная в «Топике» и «Риторике», не есть результат исключительно личного творчества самого Аристотеля, а представляет методологическую теорию диалектической деятельности греческого ума.

Теория философского мышления, основывающаяся на диалоге, в дальнейшем, естественно, с точки зрения диалектики не могла быть полной и всесторонней; она требовала развития. Это и сделал Аристотель, предложив вместо старого свое решение ряда логических определений диалектического мышления. «Так же как в народных собраниях принято вносить предложения об улучшении законов, так же следует поступать в случае логических определений»⁴²⁰. По Аристотелю, истинная преемственность заключается не только в принятии, но и в дальнейшем развитии полученного наследия. «Во всех открытиях оставленное сначала другими было усовершенствовано по частям получившими его, а первоначально найденное получает сначала незначительное приращение и лишь затем становится весьма полезным, благодаря своему последующему развитию»⁴²¹.

Итак, античная диалектика эволюционировала от наивной диалектики первых философов и объективной диалектики Гераклита к элеатской и субъективно-волюнтаристской диалектике софистов, от идеалистической диалектики понятий Сократа и Платона к диалектике Аристотеля, являющейся отрицательно-положительной реакцией на ту сторону античного мышления, которая главным образом была тогда развита, — диалектику.

* * *

Сочинения Аристотеля — «Топика», «Об опровержении софистических аргументов» и «Риторика», являющиеся, как с точки зрения исторической, так и логической, своего рода прелюдией и подходом не только к более позднему пониманию диалектики в системе самого Аристотеля, но также ко всякой поздней теории диалектики, в том числе и к гегелевской диалектике, — незаслуженно были забыты в истории философии, особенно с точки зрения анализа и теоретического осмысления их диалектической направленности и ценности. А если о них и вспоминали, то за редким исключением, роль этих произведений в историко-философском процессе представлялась весьма ограниченной. Например, Г. Майер без достаточного на то основания проблемы, поднятые в «Топике», считает результатом периода донаучного мышления философа⁴²². Рассел вообще отвергает не только «Топику», но и в целом значение всего «Органона» Аристотеля, считая его даже вредным для нашего мышления⁴²³. И. М. Бохеньский «Топику», причисляя к самому раннему периоду творчества Аристотеля, считает ее технически еще незрелой работой, в которой Аристотель отдает взглядам Платона определенную дань⁴²⁴. Сольмсен же полагает, что Аристотель не только не дал что-нибудь в области диалектики, но даже воздвигнутое Платоном здание диалектики якобы свел на нет⁴²⁵. А Иегер, не видя постепенную эволюцию диалектики в системе Аристотеля, полагает, что Аристотель-де «прогрессировал» от настоящего платоника к формализму⁴²⁶. По мнению же Вильперта, метод формализма у Аристотеля

служит скорее изложению уже готовых знаний, нежели является открытием и приобретением нового знания⁴²⁷. Предположение Кирхмана о том, что Аристотель в своей «Топике» преследует не истину, а лишь формальную победу в споре⁴²⁸, не представляется убедительным. Браун провел очень кропотливую работу в области текстуального анализа и выявления теоретической ценности «Топики» Аристотеля, написав специальную диссертацию о ней. Однако интересующий нас аспект — диалектика — в этой работе остается в тени⁴²⁹.

В деле реконструкции исторически правильной картины аристотелевской логики вообще и его ранних работ в частности, в последние десятилетия были предприняты плодотворные усилия таких философов из социалистических стран, как Б. Фогараши, П. Шандор, А. Жожа, Д. Бадарзу, А. Цуцуган, Т. Котарбиньский, Я. Лукасевич, А. Тарский. При этом они не склонны на почве аристотелевской логики традиционно размежевывать формальную логику и логику диалектическую и представлять их как нечто несовместимое. Диалектика охватывает все, в том числе и формальную логику, независимо от того, признают это или нет. Задача состоит в том, чтобы сознательно исследовать диалектические основы, вскрыть диалектическое содержание современной формальной логики, как имеющей весьма важное значение для современной науки.

И, наконец, необходимо указать, что определенную работу в деле освоения стагиритовского философского наследия проводит английское «Аристотелевское общество», регулярно, каждые три года, проводящее так называемые аристотелевские симпозиумы.

2. Логика Аристотеля и традиционная формальная логика

По давно сложившейся традиции при трактовке проблем логики, а также целых отдельно взятых логических учений обычно принято исходить из аристотелевской логики, и ничего в этом удивительного нет. Вызывает удивление только, когда это делается за счет принижения и недооценки диалектической направленности аристотелевской логики. Поэтому неслучайно, что Аристотеля прежде всего знают как основоположника формальной логики, а не логики диалектической. Между тем единственный реальный путь становления диалектической логики лежит как раз через аристотелевскую философию вообще и через его логику в частности, в которой впервые в истории диалектики отчетливо ставятся проблемы: логического синтеза, которым пронизаны «Аналитики» с самого определения силлогизма; субъект-предикативного отношения как выражения диалектики общего и единичного; диалектического содержания умозаключения как опосредованного познания; необходимой связи двух понятий через третье понятие — копулы в качестве среднего термина как причины; индукции и дедукции; начала доказательства; необходимости, причинно-следственной связи; логических понятий и категорий.

Аристотель вплотную подошел к определению логических понятий и категорий, как совпадающих с синтезом. Гегель часто, хотя несправедливо

и непоследовательно, критиковавший древнего диалектика, видел оригинальность Аристотеля в том, что у него все преломляется через призму спекулятивного понятия, и называл его «естествоиспытателем древних форм мышления».

В отличие от идеалистической философии Платона, в которой уже заметны отдельные моменты логики, находящейся в процессе своего возникновения, основным принципом логики Аристотеля является полное соответствие форм мышления данным объективной действительности. Именно эта сторона вопроса делает аристотелевскую логику логикой содержания, гносеологией. Именно поэтому логику Аристотеля можно трактовать как «Органон» не только философского, но также научного познания вообще. Диалектическое сочетание форм мысли и их объективного содержания для Аристотеля всегда оставалось тем руководящим принципом, в котором, собственно, и заключается то решительно новое, что отмежевывает Аристотеля не только от софистики, но также и от Платона. Именно при помощи таким образом понятой диалектики Аристотель и ставил своей целью преодоление той метафизической обособленности, существующей между миром идей и миром конкретных вещей, которую он углядел в творчестве Платона. На основе своей диалектики и логики Аристотель провел уничтожающую критику платоновской идеалистической теории, который *«всюду, на каждом шагу ставит вопрос именно о диалектике»*⁴³⁰. Аристотель в своей логике всякую логическую форму рассматривает как форму своего содержания, и, наоборот, всякое содержание у него необходимо предполагает свою форму. Так что всякие другие соотношения между данными категориями применительно к логике и теории познания для Аристотеля не приемлемы. Об этом свидетельствуют такие логические сочинения Аристотеля, как «Аналитики», «Категории», «Об истолковании», «Толика».

Несмотря на это, по исторически сложившейся традиции Аристотеля рассматривают родоначальником формальной логики, но не логики диалектической. И нужно отметить, что это не соответствующее исторической действительности обстоятельство имеет своей основой не что иное, как «психологическую предрасположенность» к наивному «полаганию» или объявлению доверия к, казалось бы, раз навсегда данным, неизменным и застывшим формам логического мышления. При таком чисто психологическом подходе к формам человеческого мышления легко можно сделать их как нечто само собою разумеющееся и потому не нуждающееся во вскрытии и выявлении в каждом отдельном случае. Рассматривая таким образом логические формы — суждения, умозаключения, силлогизмы, разные понятия, категории сами по себе, — не выходя за их пределы и без их связи с объективной действительностью и руководствуясь исключительно чисто формальными правилами соединения и разъединения составных компонентов суждения и умозаключения, легко было заложить основу такой системы знаковых манипуляций, которая позже, спустя тысячелетия после Аристотеля, была названа формальной логикой.

Понимание логических форм мышления как чисто знаково-символической структуры как раз, начиная со стоиков, и оказывается доминирую-

шим и повсеместно определяющим принципом при построении любой формальной модели, что, кстати сказать, вовсе не возбраняется. Возбраняется только понимание формальнологических систем (их сегодня стало много) как чего-то противостоящего диалектике.

Естественным ставится вопрос: почему, помимо сказанного, все-таки случилось так? Дело в том, что Аристотель настолько глубоко и всесторонне исследовал именно внутреннее содержание мысли и, следовательно, структуру самого познания в целом, что вскоре после него проблема содержания логических форм мышления и, стало быть, соответствующих им предметов объективного мира все больше отходит в тень, пока она, как якобы сама собою разумеющаяся, в конечном счете не исчезнет совсем из поля зрения логики. Несколько забегаая вперед, заметим, что такой нигилизм по отношению к содержательной, или объективно-диалектической, стороне логики с незначительным перерывом продолжался тысячелетиями вплоть до философии Гегеля, пока он не дал более углубленный и всесторонний диалектический анализ форм логического мышления. Но и в этом Гегель во многом был определен именно Аристотелем.

Ничуть не сомневаясь в диалектике, которой, по мнению самого же Аристотеля, охвачена окружающая нас действительность, он в борьбе против необузданной диалектики Кратила и пустословных прений софистики указал, и притом очень энергично, на относительную устойчивость предметов и явлений природы и, считая эту сторону предметом сущностного знания, старался передать ее путем понятийного и категориального осмысления действительности. Эту задачу Аристотель с успехом выполнил, подвергнув глубокому анализу практически уже сложившиеся формы логического мышления, о существовании которых до Аристотеля даже не подозревали, хотя все рассуждали согласно этим формам логического мышления.

Аристотель гениально угадал, что в природе, общественной жизни, а следовательно, и в мышлении все связано по определенным законам, правилам. Объективная взаимопределенность явлений, выявляемая в процессе длительной практической деятельности человека, закрепляется в мышлении в виде определенных логических форм. Поэтому Гегель согласен с Аристотелем, когда он пишет: «Все вещи — суть умозаключения». Аристотель осмыслил и выразил логические формы мышления с такой наглядностью, что впоследствии, особенно в Средневековье, стали эти формы представлять без их предметной содержательности, как некие самостоятельные компоненты чистого мышления.

И в самом деле, после той работы, которая была проделана Аристотелем для обнаружения логических форм мышления, при «желании» легко было трактовать их чисто формально. Дело в том, что при пользовании формами логического мышления мы каждый раз не обращаемся к действительности для того, чтобы еще и еще раз проверить их соответствие с нею, и заведомо «верим» в такую ответственность. Однако такого рода «вера» при определенных условиях (в данном случае в условиях средневековой схоластики) вела к тому, что эти формы представляли без содержания, т. е. чисто формально, с их внешней стороны, только как символы, при пользовании которыми мы следим за чисто внешними согласованно-

стями, не обращая внимания на их действительное предметное содержание. На возможность формального толкования логики указал еще сам Аристотель, в частности замечая, что «ведь <всякое> доказательство есть некоторого рода силлогизм, но не всякий силлогизм — доказательство»⁴³¹.

Несмотря на это и множество других подобных положений, выставленных Аристотелем для предостережения формального толкования логических форм, возможность такого рода понимания логики, которая, безусловно, присутствовала в его логике, была доведена до крайности в период схоластики, особенно после Михаила Пселла и Петра Испанского. Они подвергли аристотелевскую логику (в основном из-за педагогических соображений) мнемотехнической обработке, суть которой заключается в чисто механическом комбинировании логических форм мышления, символически фиксирующих результаты богатой логической теории Аристотеля. При знаково-символическом обозначении форм логического мышления еще легче стало представить эти формы в отрыве от их предметной содержательности. Таким образом понимаемая логика, занимаясь чистыми правилами словосочетания, главным образом стала исходить из той мысли, что всякое положение, построенное по определенному логическим правилам, — истинно. Все это повлекло за собой то, что понятийное содержание аристотелевской логики оказалось ущемленным за счет абсолютизации ее формальных сторон.

Свое дальнейшее обоснование формальная логика получила в философии Канта, давшего название — «формальная логика». Под ней Кант понимал науку, которая отвлекается от всякого содержания знания и занимается только априорными формами мышления. Именно у Канта впервые мы видим не только простое отделение форм логического мышления от их содержания, но и радикальное их противопоставление — формальная логика, с одной стороны, и трансцендентальная логика, с другой. Конечно, было бы грубой ошибкой думать, что Аристотель знал или даже предполагал возможность такой логики, которая имела бы своей основой «априорные» формы мышления в том смысле, как это сделал Кант. Доказывать, что в «Аналитиках» Аристотеля повествуется об априорных условиях логического знания, было бы ошибкой.

Итак, можно смело утверждать, что Аристотель еще не знал принципиального размежевания между формальной и диалектической логикой. Однако, как ни странно, он тем не менее оказался родоначальником формальной логики.

Схоластика из логики Аристотеля взяла субъективную сторону. Однако «человеческие понятия субъективны в своей абстрактности, оторванности, но объективны в целом, в процессе, в итоге, в тенденции, в источнике»⁴³². Аристотель называл «простодушными» тех, кто обращал внимание лишь на внешнюю сторону логических форм мышления. Логика Аристотеля в целом и его теория доказательства в частности «касается не внешнего выражения, но внутреннего смысла, потому что силлогизм не касается внешнего выражения»⁴³³.

Итак, хотя логика Аристотеля дает возможность формального ее толкования, однако возможность эта формальная, не действительная. Что же

касается подлинного места аристотелевской логики в истории диалектики, то она скорее выступает как переходная ступень от формальной логики к логике диалектической.

Таким образом, послеаристотелевская формальная логика, хотя и берет у Аристотеля все формы логического мышления, но именно берет только как само собой понятные, без дальнейшего анализа их содержания, тогда как у Аристотеля эти формы логического мышления нашли свое определение с точки зрения диалектики, в их предметной содержательности, следовательно — понимания логики как теории познания.

Схоласты, принимая формы логического мышления как «общеизвестное», трактовали «общеизвестность» как нечто напоминающее правила грамматики. Однако то, что известно, еще не есть познание. Именно этим, между прочим, отличается аристотелевская логика от позднейших ее толкований.

Для Аристотеля то, что казалось очевидным, стало предметом глубокого познания. Диалектика начинается там, где эти очевидные явления природы и общества подвергаются мыслительному расчленению, анализу и синтезу.

3. Элементы диалектики в теории суждения

Выявляя диалектическое содержание логики, В. И. Ленин оспаривает точку зрения, согласно которой логика есть учение о внешних формах мышления. Он говорил не о бессодержательных формах логической мысли, а о том, что «Отношения (= переходы = противоречия) понятий = главное содержание логики». И что «Диалектика вещей создает диалектику идей, а не наоборот»⁴³⁴.

Логiku Аристотеля следует считать первой исторической формой именно такого диалектического изучения логических форм человеческого мышления. Ф. Энгельс не случайно писал об Аристотеле, как о самой универсальной голове среди древнегреческих философов, который «исследовал существеннейшие формы диалектического мышления»⁴³⁵. Наглядный тому пример — аристотелевская теория таких форм диалектического мышления, как: понятия, суждения, умозаключения и доказательства.

Вопрос о том, что именно следует рассматривать первым — понятие или суждение, — в истории логики решался по-разному. Не касаясь этой стороны дела, мы хотели бы лишь заметить, что, по Аристотелю, как с точки зрения исторического, так и логического первым идет суждение, а за ним понятие. Эта идея прослеживается в «Аналитиках», а более конкретно — в «Об истолковании». Всякую мысль, по мнению Аристотеля, можно выразить суждением, через которое приобретает определенное содержание всякое слово, в том числе и понятия, и категории. Поэтому отдельные слова, понятия и т. д., взятые сами по себе, с точки зрения знания ничего не прибавляют, ибо они ни истинны, ни ложны, хотя и обозначают нечто⁴³⁶, подобно тому, как, например, в слове «мышь» слог «ыш» не имеет значения⁴³⁷. Однако всякие слова, понятия и т. д. после безусловной связи их с действительностью имеют значение исключительно через их определенные связи между собой. И в самом деле, такие слова и понятия, как «человек»,

«животное», «смертное», «возможное», «необходимое» и т. д., по Аристотелю, являются фикциями, пока они не соединены или разъединены надлежащим образом, чтобы выразить истинность или ложность, существование или не существование. «Истина и ложь состоят в соединении и разделении»⁴³⁸, — пишет Аристотель. Основной же формой требуемой связи слов, понятий и т. д. является суждение, притом так, что, по его мнению, «не всякая речь заключает в себе суждение, а лишь та, в которой заключается истинность или ложность...»⁴³⁹.

С точки зрения развития диалектической проблематики в философии Аристотеля представляется весьма интересным то, что проблема суждения, понимаемая в ключе гносеологии (так как оно выступает как форма истинного или неистинного отражения действительности), в одном из его ранних произведений — в «Об истолковании» — не только не оказалась случайной, но находит свое дальнейшее обоснование и в более поздних его произведениях, в частности, в «Метафизике», причем это делается в связи с очень важной в истории диалектики проблемой истины: «О существующем и несуществующем говорится в одних случаях соответственно основным формам категориальных определений, в других — тогда, если эти определения или противоположные им — выражают собою состояние способности к бытию или действительного бытия, а кроме того (и это значение — самое главное) о нем же может быть речь в смысле правды и лжи, причем это последнее бытие, если подходить со стороны вещей, стоит в зависимости от соединения или разделения их, так что прав тот, кто считает разделенное — разделенным и соединенное — соединенным, а в заблуждении — тот, мнение которого противоположно действительным обстоятельствам»⁴⁴⁰.

Как видно, Аристотель признает объективный характер суждений, поскольку они являются выражениями отдельных моментов действительности. Правда, тут нельзя не вспомнить и о том, что при правильном в основном подходе к данному вопросу у него проскальзывают иногда близкие к субъективизму мысли, как, например: «Всякая речь имеет значение, но не по природе, а, как было сказано, вследствие соглашения»⁴⁴¹. Однако такого рода отдельные высказывания не являются определяющими для аристотелевской теории суждения. Объективность суждения у Аристотеля непосредственно вытекает из объективности реального бытия. Эта сторона вопроса хорошо видна из аристотелевского определения суждения: «Суждение есть высказывание, утверждающее или отрицающее что-нибудь о чем-нибудь. Причем, всякое суждение есть или суждение о том, что присуще, или о том, что необходимо присуще, или о том, что возможно присуще; и из этих суждений, в зависимости от того, приписывается ли (что-либо в них) или не приписывается, одни бывают утвердительными, другие — отрицательными; и далее, одни утвердительные и отрицательные бывают общими, другие — частными, третьи — неопределенными. Общим я называю то, что присуще всем или не присуще ни одному, частным то, что присуще или не присуще некоторым или присуще не всем, неопределенным — когда нечто одно присуще или не присуще другому, без указания на то, присуще оно или всему или не всему»⁴⁴². Одним словом, нам здесь важно отметить, что кри-

терием аристотелевской теории суждения является истинность — ее соответствие объективной действительности.

Для того, чтобы проследить именно эту содержательно-диалектическую сторону, целесообразно исследовать составные части, компоненты всякого суждения, если таковые у него имеются.

По логике Аристотеля, суждение, как основная форма мысли, является единством трех взаимосвязанных элементов⁴⁴³ понятий, или, как предпочитает говорить Аристотель — терминов, на что, по его словам, «разлагается суждение»⁴⁴⁴. Следовательно, диалектическая природа суждения в логике Аристотеля заключается в том, что «всякое доказательство дается посредством трех терминов»⁴⁴⁵, что «всякий силлогизм состоит только из трех терминов»⁴⁴⁶. Причем, три понятия в суждениях образуют две необходимые для получения категорического силлогизма посылки, и не больше, так как, по Аристотелю, терминов всегда на единицу больше, чем посылок. То, что суждение и, следовательно, силлогизм состоит из трех терминов, Аристотель обосновывает во многих местах своих произведений, в частности, этого вопроса он касается также и в своей «Метафизике»⁴⁴⁷, не говоря уже «Об истолковании», где идея трехчленного деления суждения является сквозной.

После того, как в общих чертах мы установили численность составных частей суждения, необходимо проследить, что собой представляют эти термины по своей номенклатуре, каковы их места и взаимоотношения в суждении и т. д.

Прежде всего, здесь необходимо вспомнить, что хотя всякое суждение и является у Аристотеля предложением, но далеко не всякое предложение является суждением, а лишь то, которое выражает утверждение или отрицание. Именно в таких случаях наиболее отчетливо видны компоненты суждения. Так, суждение «человек есть двуногое животное», «человек есть существо смертное» и др., состоит из трех составных понятий: субъекта (человек), предиката (двуногое животное) и их связи, или копулы «есть» (не есть).

Часто как в учебниках по логике, так и в научной литературе по диалектической логике недооценивается значение копулы «есть». Между тем копула как связь двух понятий суждения не только присутствует в суждении, но и имеет очень важное значение. Для Аристотеля суждение не мыслимо без глагола «быть», или, что одно и то же, копулы «есть». Каждое суждение едино, благодаря соединению его составных компонентов. «Необходимо, чтобы всякое суждение заключало в себе глагол или падеж (форму) глагола, ибо выражение «человек» не есть суждение до тех пор, пока не присоединено «есть», или «был» или «будет», или нечто подобное»⁴⁴⁸. Без связки нет никакого утверждения и никакого отрицания и, стало быть, никакого суждения, «есть» же обозначает не просто связь, но — существование, которое, однако, нельзя мыслить без соединяемого⁴⁴⁹. Причем, Аристотель учел и такие случаи, когда связка «есть» может не присутствовать, но она тем не менее необходимо подразумевается, ибо, как он говорит: «безразлично сказать ли «человек ходит» или «человек есть ходящий»⁴⁵⁰. То же самое положение Аристотелем обосновывается в

«Метафизике»⁴⁵¹ и «Аналитиках»: «Термином я называю то, на что разлагается суждение, то, что приписывается, и то, чему приписывается (приписывается — значит субъект и предикат. — *Д. Джс.*) независимо от того, присоединяется или отнимается то, что выражается посредством (глаголов) быть и не быть»⁴⁵². И, далее, при разборе вопроса о возможно присутствующем или возможно не присутствующем в суждении, когда наблюдается формальное, отсутствие слова «есть», Аристотель, в частности, считает необходимым заметить: «слово «возможно» взято подобно слову «есть», слово же «есть», когда оно употребляется в высказывании, всегда и во всех отношениях означает утверждение»⁴⁵³. Соответственно оно же означает отрицание, если взять отрицательную форму «есть» — «не есть».

Подобных мест в сочинениях Аристотеля, где он обосновывает необходимость присутствия в суждении связки, можно было бы привести множество, но достаточно и того, что было уже указано. Нам кажется несомненным, что Аристотель придавал должное значение связке «есть» («не есть») — копуле. Исходя из сказанного, следует подчеркнуть, что суждение у Аристотеля должно быть определенным единством, необходимой связью его составных элементов. Если бы в суждении не было той логической необходимости, которая дана посредством связи трех его элементов, то оно и не входило бы в качестве одной из составных частей в аристотелевскую теорию умозаключения, о чем речь пойдет позже.

Для выявления диалектического характера суждения следует обратить внимание на то, что суждение, по Аристотелю, есть не случайная, а целостная связь понятий, находящихся в необходимых отношениях друг с другом. Копула выражает такую связь, при помощи которой утверждается или отрицается что-либо о чем-либо. Так как суждение есть осуществленная, реализованная связь, а понятие связи заключает в себе мысль о том, что она может быть лишь связью различного, то отсюда следует вывод, что суждение, по мнению Аристотеля, есть единство различного.

Отрицая чисто формалистическое понимание логики Аристотеля вообще, и его теории суждения, в частности, мы хотели бы подчеркнуть его категориальное содержание. Суждение не есть чистая форма, а есть содержательная связь категории единичного и общего. Так, суждения «Сократ — человек» или примеры В. И. Ленина «Жучка — собака», «Иван — человек» являются суждениями, заключающими в себе единство трех вышеуказанных моментов. В них логическая необходимость, в которую вступают элементы суждения, тоже осуществляется не иначе как связкой — копулой. Так как синтетичность логического мышления прежде всего заключается именно в диалектическом единстве различного, то суждения: «Сократ — человек», «Иван — человек» и т. п. следует квалифицировать как суждения синтетические. Единство различного в такого рода суждениях заключается в том, что отрицание они содержат в себе как показатель противоположных определений, конкретнее, как показатель того, что «Сократ» и «человек», «Жучка» и «собака» отнюдь не одно и то же, а различны. Еще конкретнее — «Сократ» как таковой не тождествен с «человеком» как таковым, ибо первое — единичное, а второе общее. Поэтому, если раскрыть содержание действительного отношения с точки

зрения подразумеваемых в них категорий — общего и единичного, — то различие составных элементов указанных суждений — этих простейших «клеточек» мысли — перед нами предстает как противоположность общего и единичного. Таким образом, одна сторона диалектики понятий, заключающихся в суждении, выражает отрицание — общее не есть единичное, или, наоборот, единичное не есть общее. В противном случае в этих суждениях субъект и предикат были бы одинаковой логической природы, и тогда бессмысленно связывать между собою одинаковое по природе: Само понятие «связь» предполагает связь именно различных, а не одинаковых, ибо последние не требуют никакой связки.

Поскольку связка «есть» является связью различного, то есть по своей природе синтетической, то, следовательно, она подразумевается в высказываниях: «Сократ — человек», «Жучка — собака». И тогда за этими эмпирическими примерами стоят понятия, выражающие их понятийное содержание и категориальные взаимоотношения: единичное есть общее; общее есть единичное. Аристотель, конечно, не сомневался в том, что суждения с субъектно-предикатными отношениями, посредством которых совершается мышление вообще, имеют дело с вышеуказанной логической связью, совершавшейся путем определенных категориальных взаимоотношений. Поэтому суждение не только не есть простой, лишенный диалектики мыслительный акт, но его можно назвать категориальным. Дискурсивность таким образом поставленной проблемы чаще всего заключается в недооценке или неспособности видеть за фасадом простых наглядных примеров категориальную структуру языка вообще и суждения в частности. Именно поэтому, если тысячелетиями закрепленные словосочетания в виде таких суждений, как «Жучка — собака», «Сократ — человек», как правило, и не вызывают сомнений и споров, то то же самое нельзя сказать о той сущностной, понятийной стороне этих суждений, которую диалектическое мышление излагает как: «единичное есть общее».

На это ясно указывает, как мы уже показали выше, диалектическая природа копулы, как связи «единичное есть общее» и наоборот «общее есть единичное». Если для недиалектического мышления суждение «единичное есть общее» и вызывает смущение и недоразумение, то суждение «Сократ — человек» для него очевидно. Между тем, суждения «Жучка — собака» и «единичное есть общее» заключают в себе одну и ту же диалектико-логическую природу. Первое является эмпирической формой второго, а второе — понятийной формой первого. Для недиалектического мышления будет непонятно также, если те же самые суждения дать в отрицательной форме: «Сократ не есть человек», «частное не есть общее», где понятийная форма ясна, а эмпирическая — дискурсивна. В обоих случаях сложность вопроса заключается именно в диалектике.

Таким образом, исходя из вышеизложенного и из логики аристотелевского изложения теории суждения, следует сделать вывод, что, по Аристотелю, суждение есть диалектическое единство взаимоисключающих и взаимопредполагающих его моментов. Хотя сам Аристотель и определяет суждение как утверждение или отрицание, на самом деле оно фигурирует

у него как единство утверждения и отрицания. И в самом деле, если всякая связь является синтетичной, а она именно такова, то в ней необходимо заключаются и момент отрицания, и момент утверждения. В суждении субъект является предикатом, т. е. они взаимоутверждают, но вместе с тем субъект отличен от предиката, так как является и тем, чем не является предикат. «Жучка» как единичное заключает в себе общее, и «собака» как общее заключает в себе «Жучку» как единичное. Здесь, как легко заметить, происходит взаимное утверждение, но так как вместе с тем «Жучка» как единичное не исчерпывает весь объем «собаки» как общего, и наоборот, то в этом суждении имеет место и отрицание.

Итак, как видно, суждение $S — P$ в логике Аристотеля вплоть до наших дней, хотя и квалифицируется как элементарная форма мысли, имеет диалектическую природу утверждения — отрицания. Утверждение и отрицание выступают в нем как моменты диалектики субъектно-предикатной связи. Поэтому суждение является не случайным объединением представлений и понятий, а их необходимой связью. Связь понятий «единичное есть общее» выступает как сущность суждения «Сократ — человек», «Жучка — собака» и т. д. Во всех этих и множестве других суждений хорошо схватывается та необходимость, которой связаны понятия этих суждений. И это понятно само по себе, коль скоро суждение по заключавшейся в нем диалектике есть связь единичного и общего как понятий.

Каковы положительные моменты аристотелевского понимания суждения?

Аристотель в целом верно понимал содержание суждения как выражение определенных связей и отношений объективной действительности. Аристотель во всех своих произведениях проводит мысль с присущей ему категоричностью о том, что критерием логических суждений, при помощи которых мы должны строить научное мышление, должно быть их безусловное соответствие действительности. Это собственно и явилось одним из источников создания собственного диалектического видения мира, одним из моментов которого явилось решение вопроса об отношении мышления и логических форм мысли к явлениям объективной действительности.

Аристотель безусловно почувствовал диалектическую природу суждения, поставив и по-своему решив вопрос о месте и роли элементов суждения — субъекта-предиката и копулы и об их диалектике. Именно поэтому аристотелевская теория суждения в истории диалектики и не осталась незамеченной. Эта теория в истории философии нашла свое продолжение в формальной логике и логике диалектической. В последнем смысле аристотелевская теория суждения, как, впрочем, и вся его логика, получила свое плодотворное развитие в направлении диалектической логики у Гегеля. Гегель при создании своей диалектики не только не выпускал из виду логическое творение Аристотеля, но, как правило, всегда отталкивался от него.

Именно поэтому неслучайно аристотелевская логика требует, в качестве своего продолжения, гегелевскую логику.

Теперь напрашивается очередной конкретный вопрос: какова связка, результатом которой является выше указанная логическая необходимость, т. е. связь эта, как об этом часто пишут, простая, поверхностная, лучше сказать, непосредственная, или — сложная, опосредствованная? Исходя из

вышеизложенного, следует сказать, что она опосредствованная, так как копула *est*, как это неоднократно замечает Аристотель, выступает в форме некоего третьего по отношению к тем понятиям, которые в суждении вступают в связь. Если непосредственно связанные в себе, они заключают лишь тождество, например, «Сократ есть Сократ», то опосредствованные связи (например, Сократ человек, единичное есть общее) выражают не только тождество, но и различие. Поэтому опосредствованное заключает в себе логическую синтетичность. В суждении субъект опосредствован и определен предикатом и наоборот. Поскольку, таким образом, суждение обладает диалектической природой, постольку оно не может замыкаться в самом себе и должно найти выход из себя, или — продолжение в нечто другом. Именно потому, что суждение есть единство различных, оно проявляет свою антиномичность. Суждение, по Аристотелю, носит антиномичный характер и необходимо требует своего оправдания или своего разрешения путем перехода в другую форму логического мышления. Каждое суждение, взятое само по себе, неполно, односторонне. Следовательно, в природе суждения заключено логическое требование, чтобы оно было заключено и представлено во всей полноте в чем-то другом, а именно — в умозаключении и в доказательстве.

4. Элементы диалектики в теории умозаключения

Субъект и предикат хотя и получают свою логическую определенность в суждении, но эта определенность представлена здесь неполно. Поэтому суждение необходимо требует умозаключения. Но сам факт перехода суждения в умозаключение не есть для суждения нечто совершенно новое, так как до этого переходы осуществлялись и внутри самого суждения от субъекта к предикату и обратно. Но в отличие от субъектно-предикативного перехода, имевшего место внутри суждения, переход суждения в умозаключение означает дальнейшую конкретизацию субъектно-предикативных отношений, что приводит к более завершенной, нежели суждение, логической форме — умозаключению. Поэтому умозаключение у Аристотеля можно определить как переход суждений вообще. Иначе говоря, развитие логической мысли в ряде суждений, по Аристотелю, как правило, дает умозаключение; из природы суждения непосредственно вытекает умозаключение.

Что же такое по Аристотелю умозаключение? Аристотель дал сравнительно законченную теорию силлогистического умозаключения, в которой умозаключение, как логическая форма мышления, может быть определено как необходимое получение нового суждения из нескольких наперед допущенных суждений.

Следует заранее отметить, что умозаключение Аристотель понимает не в виде некоей тавтологии, лишенной диалектического содержания, как часто думают. Это хорошо видно в логической теории Аристотеля уже с самого определения силлогистического умозаключения: «Силлогизм же есть высказывание, в котором при утверждении чего-либо из него необходимо вытекает нечто отличное от утвержденного и именно в силу того,

что это есть. Под словами же «в силу того, что это есть» я разумею, что отличное вытекает благодаря этому, а под словами «вытекает благодаря этому» — что оно не нуждается ни в каком постороннем термине, чтобы следовать с необходимостью»⁴⁵⁴. Вопреки имевшим хождение в логической литературе мнениям об отсутствии в силлогистическом умозаключении (или просто в силлогизме) логической необходимости, которая своим необходимым результатом имела бы получение нового знания, следует сказать, что это мнение не подтверждается не только всей структурой «Органона» Аристотеля, но даже дефиницией силлогистического умозаключения, которую он дает в начале «Аналитики» как своего рода программное заявление.

С нашей точки зрения немаловажным для выявления диалектической природы силлогистического умозаключения является то, что Аристотель, с одной стороны, проводит грань, отмежевывающую силлогистическое умозаключение от доказательства, а с другой — не настаивает на абсолютизации этой грани. «О силлогизме мы должны говорить раньше, чем о доказательстве, потому что силлогизм есть нечто более общее: ведь (всякое) доказательство есть некоторого рода силлогизм, но не всякий силлогизм — доказательство»⁴⁵⁵.

Диалектическая природа умозаключения со всеми ее достоинствами и недостатками отчетливее всего видна в наиболее типичном для логики Аристотеля умозаключении — в категорическом силлогизме. Прежде всего, посмотрим, какова структура силлогистического умозаключения? Оно состоит из трех взаимосвязанных между собой суждений, или, как Аристотель предпочитает говорить, терминов⁴⁵⁶, — двух крайних и среднего. Надо обратить внимание на то, что суждение тоже состоит из трех взаимосвязанных компонентов. Значит, здесь должна существовать возможность какой-то аналогии, о чем речь пойдет позже. А сейчас заметим, что через суждение или термины, входящие в связь, определенным образом осуществляется логическая необходимость. Короче говоря, умозаключение есть необходимое единство трех терминов.

Каковы же отношения между этими терминами? Если *A* приписывается всем *B*, а *B* — всем *V*, то *A* необходимо приписывается всем *V*, т. е. «если три термина так относятся между собой, что последний целиком содержится в среднем, а средний целиком содержится или не содержится в первом, то необходимо, чтобы <для двух> крайних <терминов> образовался совершенный силлогизм. Средним <термином> я называю <тот>, который сам содержится в одном, в то время как в нем самом содержится другой и по положению он является средним»⁴⁵⁷.

На хорошо известном частном примере это будет выглядеть так: меньший термин — Сократ, средний термин — человек и больший термин — смертность, при помощи буквенной же системы данную структуру силлогистического умозаключения можно записать следующим образом: *M* — *P*; *S* — *M*; ergo *S* — *P*, т. е. «все люди смертны: Сократ человек; значит, Сократ смертен».

В аристотелевской теории умозаключения и категорического силлогизма термины требуют друг друга так, что и средний для крайних и

крайние для среднего должны быть необходимы, в противном случае они не заключали бы в себе той логической необходимости, о которой говорит Аристотель. Если каждое суждение, как было показано выше, есть опосредствованная связь, то умозаключение, которое состоит из нескольких суждений, тем более должно быть опосредствованным. И это именно так, ибо если категорический силлогизм сводился бы к простому «если..., то...» (когда умозаключение есть простое непосредственное вытекание), как об этом иногда говорят, то, конечно, мы здесь имели бы непосредственное, а не опосредствованное умозаключение. Но ведь налицо тот факт, что умозаключение опосредствовано средним и что это опосредствование имеет своей основой именно отличие среднего от крайних. При отсутствии среднего термина, конечно, трудно было бы выполнить умозаключение и не могло бы идти речи ни о каком опосредствовании. И это понятно, так как среднее у Аристотеля выступает как сущность⁴⁵⁸. «По его (Аристотеля. — Д. Дж.) мнению, средним термином силлогизма должно быть понятие, высказывающее сущность предмета — “усию” (такое умозаключение, вместе с тем, было бы и доказательством)»⁴⁵⁹. Вообще проблема среднего в философии Аристотеля, в особенности же в его логике, занимает весьма важное место. Оно в суждении соответствует месту, занимаемому копулой. Можно сказать, что копула в суждении и среднее в умозаключении по природе своей сходны, ибо и то, и другое — диалектичны. Именно от них многое зависит, чтобы силлогистическое умозаключение не было чисто аналитическим (как это часто думают), а синтетическим, как на это указывает сам Аристотель.

Диалектическая природа логической необходимости не только копулы и среднего термина, но всех понятий, как суждения, так и умозаключения, видна и в той диалектике, которая существует между элементами суждения и умозаключения. Согласно Аристотелю, так же, как всякое слово и всякое понятие приобретают свою значимость, свое содержание лишь через те отношения, в которые они вступают в суждении, последнее проявляет свою логическую законченность лишь через умозаключение. Суждение не имеет форму логически законченной необходимости без той связи, в которую оно вступает в умозаключении. Со своей стороны умозаключение не будет умозаключением без суждений, умозаключением которых оно является. Суждение требует умозаключения, а умозаключение — суждения, ибо суждение находит свое полное оправдание в умозаключении. И, наоборот, умозаключение — в суждении.

Часто для того, чтобы принизить диалектичность суждения и умозаключения, принято говорить, что и то, и другое не характеризуется сложной логической природой, так как заключает в себе не посредственное, а не опосредствованное знание. Здесь, как нам кажется, ошибка заключается в недиалектическом подходе к суждению и умозаключению. Если компоненты суждения и сами суждения как безусловные опосредствованные логические формы взять отдельно, независимо друг от друга, то опосредствованное станет непосредственным. Такова диалектика. И, наоборот, если элементы, как суждения, так и умозаключения, казалось бы, сами по себе непосредственные, рассматривать в их вышеупомянутой связи, то мы

необходимо получим логически опосредствованное знание общего, которым, по Аристотелю, как раз и интересуется наука⁴⁶⁰.

Таким образом, между суждением и умозаключением в аристотелевском умозаключении существует не только субординация, но и взаимное соподчинение — суждение подчиняется умозаключению, а умозаключение — суждению. Они определены и в конечном счете опосредствованы друг другом. Стало быть, аристотелевское умозаключение есть опосредствованное умозаключение.

Часто думают, что умозаключение в логике Аристотеля не синтетично и поэтому не дает нового знания. Это мнение имеет своей логической предпосылкой понимание силлогистического умозаключения как чисто осново-следственного аналитически выводного знания, которое на самом деле является не знанием, а тавтологическим повторением данных в предпосылках. Понимание логической связи, данной в суждении, и вообще аристотелевского умозаключения как чистой аналитичности и бесплодной тавтологической связи⁴⁶¹, по нашему мнению, следует считать кажимостью, мнением, не имеющим достаточного основания. Несостоятельность такого рода подхода хорошо видна при диалектическом анализе структуры суждения и умозаключения. Не говоря уже о том, что при всех отдельных возможных недостатках и ограничениях, присущих аристотелевскому силлогистическому умозаключению, от него пока еще не может отказаться современное научное мышление. Бесплодная тавтология не только не имеет места в логике Аристотеля, но целиком чужда ей. В противном случае логика Аристотеля не была бы теорией познания, пусть даже «готовых знаний», как говорит Гегель; она не была бы «поиском», «исканием», «подходом» к логике Гегеля и вообще поиском диалектики.

Силлогистическое выведение не есть непосредственное, автоматическое выведение следствия из основания, а — опосредствованное, ибо здесь основание дает отличное от него определенное следствие и потому связь основания и следствия носит синтетический характер. Как может быть непосредственным, т. е. несинтетическим, силлогистическое умозаключение, если его составные суждения опосредствованы? Если силлогистическое умозаключение не синтетического характера, то каким же образом тогда можно объяснить тождество и различие между субъектом и предикатом, не говоря уже о функции среднего термина. Так что в логике Аристотеля нет умозаключения без синтетической необходимости.

По Аристотелю умозаключение есть одна из форм логического и, следовательно, диалектического мышления. Причем, по сравнению с другими формами умозаключения проявляет логически наиболее законченную природу и это понятно, так как умозаключение есть развитие мыслей, заложенных в суждениях.

Выше было сказано, что без среднего как сущности невозможно выполнить опосредствование — главный показатель содержательности силлогистического умозаключения. Поэтому при классификации силлогистического умозаключения (то есть фигур и соответствующих им модусов) средний термин в логике Аристотеля должен был занять ключевое место. Действительно, как хорошо видно из «Аналитики», фигуры логического

мышления (силлогизмы) отличаются между собой местом, занимаемым «средним» в предпосылках. Поэтому неудивительно, что не только для силлогистического умозаключения, но и для всей его философии вообще проблема среднего звена была едва ли не основным вопросом.

Роль «среднего» как такого рода содержательной сущности, от которой зависит расположение фигур силлогизма со всеми присущими ему достоинствами и недостатками, согласно Аристотелю, лучше всего наблюдается в наиболее совершенном умозаключении — в первой фигуре простого категорического силлогизма. Здесь «среднее», как пишет Аристотель, на самом деле среднее⁴⁶², так как с точки зрения отношения по объему оно больше меньшего понятия и меньше большего понятия.

Классификация аристотелевских силлогистических умозаключений хорошо освещена в историко-логической литературе. Мы же хотели здесь еще раз коснуться этой проблемы, акцентируя внимание лишь на отдельных диалектических моментах, объективно содержащихся в фигурах аристотелевского силлогизма.

Выше было сказано, что от того, какое положение в силлогизме занимает «среднее» (существование которого как сущности зависит от существования общего)⁴⁶³, зависит способ соединения понятий, или, что одно и то же, та или другая форма умозаключения. Каковы же эти способы соединения понятий умозаключения? В аристотелевском умозаключении их всего три. Первый способ соединения понятий — когда среднее понятие фигурирует субъектом большего термина и предикатом меньшего термина — для крайних терминов образует силлогизм, который он называет первой фигурой⁴⁶⁴. Диалектическую природу логической необходимости, заключающуюся в первой фигуре, Аристотель записал с помощью буквенных обозначений следующим образом: «Если *A* приписывается всем *B*, а *B* — всем *V*, то *A* необходимо приписывается всем *V*»⁴⁶⁵. Следует отметить, что диалектическую природу первой фигуры силлогизма замечал и сам Аристотель, так как считал главным «логическую необходимость»⁴⁶⁶, которая, по его мнению, заключается в первой фигуре. Важно заметить, что именно из-за этого Аристотель считал первую фигуру силлогизма самой совершенной формой силлогистического умозаключения, к которому должны быть сведены или обратимы все остальные фигуры умозаключения⁴⁶⁷.

В чем же здесь конкретно заключается диалектика? В первой фигуре силлогистического умозаключения субъект как единичное (в нашем примере «Сократ» есть единичное) связывается с какой-нибудь общей определенностью (в нашем примере — с «человеком») как с общим) через качественную определенность (в нашем примере — через смертность). По Аристотелю, выходит, что единичное (Сократ) есть общее (человек), и, наоборот, не непосредственно, а — через особенную качественную определенность (в данном случае смертность). После такого расчлененного представления аристотелевского умозаключения нетрудно заметить, что силлогизм Аристотеля основан на взаимоотношении единичного, особенного и общего: «среднее» первой фигуры категорического силлогизма по сравнению с «крайними» понятиями выступает как «особенное». Тогда крайние понятия — меньший (Сократ), больший (смертность) и средний

(человек) — выступают как соответствующие проявления категорий — единичного, особенного и всеобщего.

Гениальность Гегеля заключается не столько в его критическом отношении к логике Аристотеля, в котором, кстати, он часто впадает в противоречие с самим собою, а в том, что при всем этом он фактически продолжил диалектическое понимание форм логического мышления, начатое Аристотелем, — такова имманентная логика историко-философского процесса. В частности, Гегель в первой части своей «Энциклопедии» — «Логике», а также и в «Науке логики», где он дает классификацию фигур умозаключений, глубоко вникнув в аристотелевскую классификацию фигур силлогизма, по сути дела дает, если можно так выразиться, диалектическое их чтение, заключавшееся в рассмотрении понятий умозаключения в их взаимной связи, для чего, правда, Гегель часто прибегал к искусственным конструкциям, натяжкам и даже к софизмам. Но главное для нашего исследования заключается не столько в том, чтобы показать то, какое приращение аристотелевская логика получила в руках Гегеля, а в том, чтобы показать, насколько Гегель в своих позитивных стремлениях был определен Аристотелем. Из многочисленных моментов, показывающих преемственную зависимость Гегеля от Аристотеля, основным нужно считать гегелевскую классификацию фигур логического умозаключения.

Так аристотелевская идея о синтетичности силлогистического умозаключения вообще и суждения, в частности, нужно полагать, во многом способствовала тому, чтобы Гегель понял суждение как умозаключение «в возможности», или как «сжатое умозаключение». Исходя из этого и думая, что связь крайних понятий, данная в умозаключении, осуществлена не копулой «есть», а средним термином, заключавшемся в предпосылках, Гегель считал субъективным и потому лишним аристотелевскую конструкцию умозаключения, состоявшую, как известно, из трех суждений. Стало быть, по мнению Гегеля, умозаключение состоит не из трех суждений, а из трех определенностей, где два крайних термина соединены, а потом и опосредствованы средним термином. Поэтому аристотелевскую формулу умозаключения $M — P; S — M, \text{ ergo}, S — P$ Гегель представил так: $E — O — B$ (единичное — особенное — всеобщее)⁴⁶⁸, т. е. $S — M — P$, где единичное и всеобщее связаны через отличное от них третье — особенное⁴⁶⁹.

Эту, в принципе аристотелевскую, фигуру Гегель характеризует как «понятие, расщепленное на свои абстрактные моменты, которые имеют своими крайними членами единичность и всеобщность, а само оно дано как находящаяся между ними особенность»⁴⁷⁰. Причем, особенность у Гегеля образует ту «середину», которая у Аристотеля называется средним термином. Именно это аристотелевское среднее понятие у Гегеля выступает как особенное, крайние же понятия — единичное и всеобщее — имеются как у Аристотеля, так и у Гегеля. «В силу своей определенности особенность, с одной стороны, подведена под всеобщее, а, с другой стороны, единичное, по отношению к которому она обладает всеобщностью, подведено под особенность»⁴⁷¹. Важно заметить, что у Гегеля, так же, как и у Аристотеля, единичное есть всеобщее, но не непосредственно, а опосредствованно, т. е. посредством особенного, или через среднее понятие,

что в принципе одно и то же. Далее, у Гегеля, так же, как и у Аристотеля, крайние понятия противостоят друг другу, но они тождественны в отличном от них третьем — среднем или особенном.

Первая фигура аристотелевского умозаключения, как мы видели, представляет собой основную форму его силлогистики. Подобно Аристотелю, Гегель тоже считает свою первую фигуру «всеобщей схемой умозаключения» вообще, ибо здесь «единичное подведено под особенное, а особенное — под всеобщее; поэтому и единичное подведено под всеобщее»⁴⁷². Словом, всеобщее значение первой фигуры умозаключения, о котором говорил Аристотель и вслед за ним Гегель, заключается в том, что содержание первой фигуры является носителем той категориальной структуры (единичное — особенное всеобщее), которая в разных вариациях будет присутствовать во всех без исключения фигурах как у Аристотеля, так и у Гегеля.

Гегель аристотелевское разделение отношения терминов на отдельные суждения или посылки и отличное от них заключение⁴⁷³ считает «чисто субъективной рефлексией», которая сразу наводит скуку. Гегель безусловно прав в том, что природа человеческого мышления отнюдь не так устроена, чтобы сначала составлялась большая посылка, в которой имелось бы соотношение некоторой особенности с некоторым всеобщим, а затем изыскивалась бы меньшая посылка, в которой имелось бы соотношение некоторой единичности с особенностью, откуда, наконец, получалось бы новое предложение. Однако сам Аристотель мыслил не с точки зрения безусловной и жесткой последовательности заранее выбранных им посылок, как это представляет Гегель, а лишь предпринимал анализ внутренней структуры того диалектического мышления, которое Гегель видит в первой фигуре своего умозаключения, и в котором, кстати, мы видим те же самые, что и у Аристотеля, три термина, только в их чистом виде. Но здесь интересен тот факт, что так же, как аристотелевская первая фигура, построенная в виде трех посылок, содержит в себе и необходимо предполагает то, за что Гегель его критикует, точно так же гегелевская первая фигура, построенная в виде трех чистых понятий ($E - O - B$), необходимо предполагает ту посылочную структуру мысли, которую представил Аристотель.

Гегель сделал шаг вперед по сравнению с Аристотелем, предприняв содержательное «упрощение» аристотелевского умозаключения. Но нельзя не заметить, что при всем этом первая фигура гегелевского умозаключения в конце-то концов в основе своей определена Аристотелем, ибо Гегель ничего качественно нового по сравнению с Аристотелем не сделал тем, что его умозаключение, более пространное по своей форме, представил более «сжато». Как у Аристотеля, так и у Гегеля первая фигура умозаключения базируется на отношении единичного, особенного и всеобщего. Как у Аристотеля, так и у Гегеля среднее понятие первой фигуры по сравнению с крайними понятиями представляет собой особенное. Разница заключается в том, что аналитическая форма изложения диалектической мысли, данная в логике Аристотеля, сменилась более диалектизированной формой изложения той же самой мысли. «Все вещи суть заключение, некоторое общее, связанное через частность с единичностью; но, конечно,

они не суть состоящее из трех предложений целое». Выписав это положение Гегеля, В. И. Ленин замечает: «Очень хорошо! Самые обычные логические “фигуры” (все сие в параграфе о “первой фигуре заключения”) суть школьно размазанные, *sit venia verbo* самые обычные отношения вещей»⁴⁷⁴. Человеческое мышление более чем 2000 лет ждало такого именно продолжения логики Аристотеля. Но Гегель не смог последовательно довести до конца диалектическое исследование природы умозаключения.

Диалектическое осмысление форм логического мышления, начатое Аристотелем и продолженное Гегелем, нашло свое дальнейшее развитие и последовательное решение у К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина.

Рассмотрим вторую фигуру силлогистического умозаключения. В отличие от первой фигуры здесь среднее понятие как в большой, так и малой посылках выступает как предикат, т. е. «среднее» второй фигуры — общее как предикат. «Если же один и тот же <термин>, — пишет Аристотель, — присущ одному во всем <его> объеме, а другому <вовсе> не присущ или тому и другому присущ во всем (их) объеме или вовсе не присущ, то такую фигуру я называю второю. Средним <термином> в этой фигуре я называю тот, который приписывается обоим <крайним>»⁴⁷⁵, т. е. $S — M; P — M$; следовательно, $S — P$. Эту фигуру Аристотель называет несовершенной и соответственно ее познавательная ценность, по его мнению, ниже познавательной ценности первой фигуры. Если первая фигура заключает в себе возможность самых разнообразных (модусов) логических выводов — утвердительных, отрицательных, общеутвердительных, общеотрицательных, частноутвердительных, частноотрицательных, — идущих от общего к частному, то во второй фигуре возможны умозаключения лишь с отрицательными выводами. Но так как отрицательные умозаключения, по Аристотелю, обратимы⁴⁷⁶, то несовершенные умозаключения второй фигуры могут стать совершенными путем их приведения или сведения к первой фигуре силлогизма.

Для того чтобы расширить познавательную возможность логического мышления, Аристотель придает весьма важное значение сведению несовершенного силлогизма второй фигуры к первой фигуре, ибо «все несовершенные силлогизмы становятся совершенными посредством первой фигуры»⁴⁷⁷. Это, по Аристотелю, делается посредством обращения через прямое доказательство или приведение к невозможному.

Почему не удовлетворяет Аристотеля вторая фигура, называемая им несовершенной? Как диалектик Аристотель полноценными считает только те суждения и умозаключения, которые заключают в себе логическую необходимость, то есть умозаключения, которые осуществляются в соответствии со строгой логической необходимостью. Но так как вторая фигура недостаточно полно представляет эту логическую необходимость, то Аристотель старается путем обращения сделать ее именно таковой. Каким образом он достигает этого?

Аристотель рекомендует изменить положение среднего понятия таким образом, чтобы оно из предиката в одной из посылок превратилось в субъект. Причем в силлогизме с общим заключением он это осуществляет через обращение отрицательной посылки. Так, например: ни один камень не есть живое существо, — каждый человек есть живое существо, следо-

вательно, ни один человек не есть камень. После обращения большей посылки и приведения ее к первой фигуре силлогизм будет выглядеть так: ни одно живое существо не есть камень; каждый человек есть живое существо; следовательно, ни один человек не есть камень.

А силлогизм с частным заключением — через приведение к невозможному.

Так, например, ни один человек не есть неразумное существо. Некоторые живые существа суть неразумные существа. Следовательно, и некоторые живые существа не суть люди. После приведения к невозможному это будет выглядеть как первая фигура и тем самым становится совершенным:

Ни один человек не есть неразумное существо.

Каждое живое существо есть человек.

Следовательно, ни одно живое существо не есть неразумное существо.

В нашу задачу не входит детальное рассмотрение всех фигур и их соответствующих модусов, как это принято в учебниках и других пособиях логики. Так как нас интересует лишь логико-диалектическая сторона логических форм мышления, в частности диалектическая природа аристотелевских умозаключений, то мы имеем в виду прежде всего первую фигуру силлогистического умозаключения как, согласно Аристотелю, более совершенную и более адекватно выражающую природу человеческого мышления вообще. Исследуя диалектический характер первой фигуры — этой наиболее разработанной формы аристотелевской силлогистики, в известном смысле можно сказать, что вместе с тем мы параллельно исследуем и другие фигуры аристотелевских умозаключений, если иметь в виду, что в конечном счете все остальные фигуры путем обращений или приведений доводятся Аристотелем до первой фигуры. Так как все случаи силлогистических умозаключений коррекцию получают посредством первой фигуры, то при любой модификации других видов силлогизма, по мнению Аристотеля, мы всегда должны иметь в виду первую фигуру — универсальную форму аристотелевской силлогистики.

Таким образом, как мы видели, при разборе первой фигуры Гегель при всем его старании и известном преобразовании первой фигуры аристотелевской силлогистики остался на базе аристотелевской логики. Главное дополнение, которое Гегель сделал при формулировке собственной первой фигуры в отличие от аристотелевской первой фигуры, было то, что он на место аристотелевских двух средних терминов включил лишь одно среднее понятие и назвал его особенным.

В результате всего этого мы получили более компактную и сжатую формулу одного из случаев логико-диалектического мышления, более пригодную и удобную для философии и науки, чем аристотелевская формула первой фигуры.

Однако, хотя первую фигуру Аристотеля Гегель и рассматривает как умозаключение рассудка (где посылки — предложения или суждения — находятся в непосредственных соотношениях, что, по его мнению, и противоречит природе умозаключения⁴⁷⁸), а не разума, сам он, однако, чувст-

ует, что пошел не намного дальше Аристотеля, и предпринимает попытку восполнить упущения и недостатки первой фигуры в следующей — во второй фигуре. По Гегелю, первая фигура не является полной, полным диалектическим умозаключением. Первая фигура, как об этом говорил и сам Аристотель, есть общий вид, общий случай всякого опосредствованного умозаключения вообще. Следующие фигуры гегелевских умозаключений, хотя и выступают у него как представление первой фигуры на более высоком уровне, но первая фигура остается все же образцовой и, следовательно, основой всех последующих его логических фигур.

Первая фигура, согласно Гегелю, требует вторую фигуру. Первая фигура не дает истину во всей ее полноте. Требование второй фигуры у него объясняется недостаточностью первой фигуры. В частности, поскольку согласно первой фигуре субъект есть общее, то он выступает как абстрактное, но, с другой стороны, так как согласно этой же фигуре общее есть субъект, то он выступает как конкретное. Здесь, безусловно, есть противоречие, которое нельзя решить в первой фигуре, где, согласно Гегелю, пока еще имеется низкий уровень опосредствованных взаимоотношений между терминами умозаключения. А это вызывает то, что каждый термин, или каждая посылка для своего доказательства требует другого доказательства и, следовательно, другого умозаключения, так притом, что две посылки дают еще два умозаключения, которые со своей стороны дают еще четыре посылки, требующие четыре последующих умозаключения и т. д. в геометрической, как говорит Гегель, прогрессии до бесконечности⁴⁷⁹. Эту трудность Гегель думает преодолеть во второй фигуре, которую он строит так: $O — E — B^{480}$ — единичное — особенное — всеобщее, а в Малой логике $B — E — O^{481}$.

Для обозначения диалектических категорий «всеобщее», «особенное» и «единичное», являющихся, как отмечает Энгельс, «теми тремя определениями, в которых движется все “Учение о понятии”»⁴⁸², Гегель пользуется немецкими словами: Allgemeines, Besonderes, Einzelnes.

Естественно возникает вопрос, почему именно так, а не по-другому записывает Гегель вторую фигуру? Дело в следующем: первая фигура гегелевского умозаключения — $E — O — B$, построенная на базе первой фигуры аристотелевского умозаключения, отличается от последней главным образом тем, что Гегель на месте двух средних дает одно среднее, являющееся центральным звеном опосредствованной связи крайних терминов. Этим, как было сказано, первая фигура приняла более эластичную и приемлемую для научного мышления форму. Так что при всем этом гегелевская первая фигура целиком сохраняет дух аристотелевской первой фигуры. У Гегеля, так же, как и у Аристотеля, в первой фигуре — « O » — т. е. особенное, по сравнению с « E » — т. е. с единичным, заключает в себе формальное определение общего, а по сравнению с « B », т. е. со всеобщим, заключает в себе определение единичного. Этим взаимоотношения $O — E$ и $O — B$ представляют собой те же самые, что и у Аристотеля, суждения, только в формуле они представлены в сжатом виде. Гегель думает, что тот способ опосредствования крайних терминов, который предложен в его первой фигуре, неполон, не говоря уже об аристотелевском. Поэтому,

по его мнению, опосредствование нужно выполнить другим способом. А именно: в первой фигуре для опосредствования взаимного определения $O — B$ (второй посылки), т. е. особенного и всеобщего, существует « E » — единичное, так как единичное, как и у Аристотеля, становится всеобщим через особенное. Тогда опосредствование здесь будет иметь вид: $O — E — B$. Что же касается опосредствования $E — O$ (первой посылки), т. е. единичного и особенного, то здесь существует « B », т. е. всеобщее. Тогда опосредствование будет иметь вид: $E — B — O$ ⁴⁸³, а в «Малой логике» — $O — B — E$ ⁴⁸⁴, ибо и здесь центральным в умозаключении, как и у Аристотеля, является средний термин как понятие, опосредствующее крайние понятия. Что же касается положения крайних терминов, то они не имеют значения.

Здесь Гегель как раз и совершает переход от первой фигуры ко второй — $O — E — B$ и к третьей $E — B — O$. Короче, если в первой фигуре через особенное заключается о всеобщности единичного, т. е. всеобщее приписывается единичному как его предикат (как это имело место и у Аристотеля), и постольку, поскольку единичное становится всеобщим через особенное, где единичное, с одной стороны, есть особенное, как это говорит первая посылка $E — O$, а с другой — то же самое единичное вместе с тем есть и всеобщее, то присутствие единичного в виде возможности в первой фигуре Гегель во второй фигуре делает реальным. Поэтому после того как в первой фигуре единичное было определено как общее, оно в то же время становится единством крайних терминов, т. е. единичное становится средним термином. А это означает «переход» первой фигуры во вторую. Еще конкретнее — первая фигура $E — O — B$, по мнению Гегеля, представляет собой форму бесконечного регресса; бесконечный регресс должен быть «снят» последующим опосредствованием, которое должно быть осуществлено в других фигурах, в частности, во второй.

Итак, вторая фигура $O — E — B$, посылками которой выступают $O — E$ и $E — B$, своим средним термином имеет единичное. Здесь, как видно, особенное связано со всеобщим через единичное, т. е. во второй фигуре особенное есть всеобщее посредством единичного. Крайние понятия здесь между собой определены и представляют как особенное, так и всеобщее. А именно всеобщее как предикат сохраняет то место, которое оно занимало в первой фигуре, тогда как особенное сейчас занимает место субъекта, т. е. оно теперь подпадает под определение единичного. Но этот обмен местами означает, что единичное, оказываясь, имеет также определенность особенного. Если в первой фигуре единичное утверждалось как всеобщее через особенное, то во второй фигуре особенное утверждается как всеобщее через единичное. Это, согласно Гегелю, значит, что здесь понятия фигуры вступили между собой в более опосредствованные, чем в первой фигуре, связи. А это — главное для Гегеля, так как именно только на основе опосредствования и возможна классификация фигур умозаключения. Но главное рациональное зерно у Гегеля заключается в том, что общее как в первой, так и во второй фигуре является общим не непосредственно, а опосредствованно через особенное и единичное, а это ключ к тому, что для понимания второй фигуры необходима первая фигура, ибо вторая фигура необходимо предполагает первую⁴⁸⁵ и, наоборот, первая

фигура подразумевает вторую фигуру как свою истину⁴⁸⁶. Требование Гегеля рассматривать фигуры в их связи правильное, но оно не было им до конца осуществлено. Вторая фигура опосредствована первой фигурой, и наоборот; пример тому посылка второй фигуры $E — B$, опосредствованная первой фигурой. Но и здесь — во второй фигуре — указанная перестановка понятий является скорее формальной, чем сущностной, так как первое переходит на место второго на основе того, что они заключают в себе взаимные определения и что связь крайних понятий $O — B$ здесь дается посредством случайного, т. е. единичного⁴⁸⁷, т. е. особенное есть всеобщее не непосредственно, а опосредствовано через единичное.

При всем том нужно отметить, что вторая фигура не только по форме, но и по содержанию отличается от первой. Дело в том, что во второй фигуре в одной посылке единичное соподчинено общему, а в другой посылке особенное подчиняется единичному, что противоречит « $E — O$ » первой фигуре. Кроме того, из-за пока еще поверхностного между собой отношения крайних понятий (так как $O — E$ пока еще не опосредствована) совершенно без различия, какое из них мы примем за меньший или больший термин⁴⁸⁸. Из-за своей случайной природы единичное, выступая в качестве среднего термина, не в состоянии дать полное или положительное единство крайних терминов. Стало быть, заключение по второй фигуре носит абстрактный характер. Поэтому вследствие недостаточного опосредствования, присущего второй фигуре, взаимоотношения крайних терминов, установленные ее средним термином, требуют другого заключения, в частности, третью фигуру — $E — B — O$ ⁴⁸⁹ (единичное — всеобщее — особенное) в «Малой логике» — $O — B — E$. Но сейчас коснемся третьей фигуры аристотелевского умозаключения, а о третьей фигуре гегелевского умозаключения скажем позже, так как вторая фигура Гегеля соответствует третьей фигуре Аристотеля, а третья фигура Гегеля — аристотелевской второй.

Диалектическая природа всех фигур аристотелевских умозаключений состоит в том, что все они в большей или меньшей степени указывают на движение мысли от общего к единичному и обратно. С таким положением мы имеем дело и в третьей фигуре, которую Аристотель определяет так: «Если одному и тому же (термину) один (термин) присущ во всем (его) объеме или вовсе не присущ, то такую фигуру я называю третьей»⁴⁹⁰. Как мы видим, силлогизм здесь получается, но он несовершенный и требует сведения к первой фигуре. Третья фигура дает не общее⁴⁹¹ (общеутвердительное или общеотрицательное), а лишь частное заключение, в чем как раз и состоит ее несовершенство по сравнению с первой фигурой. Однако после ее сведения к первой фигуре третья фигура тоже становится совершенной⁴⁹². Третья фигура, по мнению Аристотеля, именно на основе такого превращения получает свою значимость. Стало быть, истинность третьей фигуры тоже заключается в первой фигуре как более совершенной.

В третьей фигуре аристотелевского умозаключения выступает средний термин, который является субъектом обеих посылок, поэтому необходимо следует частноутвердительное или частноотрицательное заключение, т. е. среднее понятие третьей фигуры выступает как единичное по сравнению с его двумя предикатами.

Поэтому необходимо заметить, что вторая фигура гегелевского умозаключения $O — E — B$ соответствует аристотелевской третьей фигуре, так как и там, и здесь средним термином выступает единичное как таковое. Как гегелевская (вторая фигура), так и аристотелевская (третья фигура) умозаключения дают частные выводы: дальнейшее сходство Аристотеля и Гегеля при диалектической интерпретации указанных фигур (т. е. второй — Гегеля и третьей — Аристотеля) заключается в том, что и тот и другой не считают данные фигуры совершенными. Только Аристотель совершенствует третью (так же, как и вторую) фигуру путем их сведения к первой; Гегель же совершенствует или пыгается снять недостатки второй фигуры (так же, как и первой) путем перехода к следующей, третьей фигуре, которая по идее должна быть более усовершенствованной, чем все предыдущие фигуры. Но так как, по Гегелю, для понимания второй фигуры необходима первая, а для понимания третьей необходимы как первая, так и вторая фигуры (рациональное зерно в теории умозаключения Гегеля — требование взаимосвязанного рассмотрения фигур), то как вторая, так и третья фигуры необходимо подразумевают первую как свое оправдание, свою истину. Поэтому гегелевское совершенствование каждой фигуры умозаключения путем вовлечения последующих фигур в результате замыкает круг таким образом, что все фигуры подразумевают друг друга, происходит как бы сведение фигур между собой, в том числе и сведение второй и третьей фигуры к первой. Однако в отличие от Аристотеля это сведение происходит на более высоком уровне. А именно: если у Аристотеля так же, как и у Гегеля, в первой фигуре мы имеем такого рода субординацию понятий, когда среднее понятие в одном случае подчинено, то в третьей, замыкающей круг фигуре, у Гегеля — среднее понятие — «*B*» — всеобщее подчиняет себе крайние термины (как это мы имеем во второй фигуре Аристотеля).

Мы видели, что вторая фигура Гегеля соответствует третьей фигуре Аристотеля. Что же касается третьей фигуры Гегеля, то она со своей стороны соответствует второй фигуре Аристотеля, которую мы уже изложили. Теперь посмотрим третью фигуру Гегеля, переход которой из второй фигуры мы предварительно уже успели показать выше. Но сейчас сделаем это более подробно, в сравнении ее с аристотелевской второй фигурой.

Во второй фигуре единичное как средний термин не смогло объединять крайние термины, так как оно как единичное непосредственно. Поэтому в качестве среднего Гегель берет теперь всеобщее.

Третья фигура гегелевского умозаключения, как было показано, выглядит так: $E — B — O$, единичное — всеобщее — особенное (в «Малой логике» уже $O — B — E$). $E — B$ опосредствовано умозаключением первой фигуры, а $B — O$ — умозаключением второй фигуры. Как видно, все посылки третьей фигуры опосредствованы, так как она уже не имеет ни одной непосредственной посылки⁴⁹³. Поэтому третья фигура подразумевает все предыдущие и, наоборот, каждое умозаключение подразумевает все остальные. Если в предыдущих фигурах шаг за шагом осуществлялось опосредствование отдельных понятий умозаключения, то в третьей фигуре мы уже имеем тотальность опосредствования. Однако это опосредствование носит абстрактный характер, так как средним термином выступает

не конкретное, а абстрактное неопределенное общее. Тогда получается, что здесь не выполняется требуемое полное опосредствование, а, следовательно, полное умозаключение и завершение той опосредствованности, к которой стремился Гегель в третьей фигуре. Значит, подлинную тотальность опосредствования не дает и третья фигура, так как ей свойственна «такая непосредственность, опосредствование которой находится вне его»⁴⁹⁴. Но дело в том, что в отличие от предыдущих фигур средний термин как единство крайних терминов здесь в обоих посылках — предикат и подчиняет себе оба крайних термина. А это значит, что субъект и предикат здесь неразличимы, т. е. неразличимы и посылки.

Исходя из этого, понятно, почему, по Гегелю, «тем самым безразлично также то, какое из двух определений этого предложения принимается за предикат и какое за субъект, а в умозаключении — какое за крайний термин единственности и какое — за крайний термин особенности, стало быть, какое — за меньший термин и какое — за больший»⁴⁹⁵, что, по мнению Гегеля, как раз и составляет основание для перехода в четвертую фигуру, которую Аристотель не знал и которую Гегель считает совершенно бесполезной.

У Гегеля имеется такого рода трудность: как возможно существование неопределенного общего в качестве среднего? Ведь умозаключение получается в том случае, когда в качестве среднего берется не неопределенное, а определенное. И здесь Гегель прибегает к софистике. Как видно, в третьей фигуре крайние термины выступают как определенные определения, а средние — как неопределенные определения. Но так как, согласно Гегелю, общее как неопределенное отличается от крайних терминов в указанном их значении, то такое неопределенное становится определенным, т. е. в неопределенности неопределенного уже есть его определенность. А это как раз и есть та степень определенности, которая нужна для среднего термина, чтобы совершилось умозаключение. Здесь Гегель как будто вышел из положения, но тем не менее нужно отметить, что посредством такого «неопределенного определенного» среднего не будет достигнуто нужное для умозаключения единство крайних понятий: поэтому неопределенное среднее именно из-за своей неопределенности все же не может дать требуемую определенность умозаключения. После выяснения Гегелем того, что общее как среднее в своей неопределенности есть определенность, стало известно, что здесь среднее понятие в действительности есть не общее, а особенное. Таким образом, третью фигуру Гегель доводит или превращает в первую фигуру, что как раз делал и Аристотель. Но как происходит это превращение? Оно происходит на основе той однозначности субъекта и предмета, которая существует в третьей фигуре Гегеля. Эта однозначность дает возможность на месте субъекта поставить предикат, и наоборот. Поэтому, если здесь вспомнить из второй фигуры, что особенное есть всеобщее через единичное, то, согласно Гегелю, не будет представлять никакой трудности в третьей фигуре $E - B - O$ на место всеобщего поставить особенное. Стало быть, нет никакой трудности для превращения третьей фигуры в первую.

И в самом деле, такого рода превращение третьей фигуры в первую не представляет сложности именно потому, что в предыдущих фигурах (включая и третью фигуру) закончен процесс опосредствования всех чле-

нов трех упомянутых фигур. С помощью всеобъемлющего опосредствования Гегель довел первую фигуру до такой кондиции, что в ней произошло замыкание круга, переход третьей фигуры в первую. Поэтому, если поставить вопрос о познавательной ценности этих трех фигур, то ни одна из них не будет лучше другой. Полным опосредствованным и, следовательно, действительным умозаключением выступает не какая-нибудь из них (как, например, первая фигура у Аристотеля), а все вместе взятые. В каждой фигуре снимается односторонность других, а все вместе они составляют полноту опосредствованности и, стало быть, полноту умозаключения.

В третьей фигуре Гегеля, по сути дела, дается повторение второй фигуры Аристотеля, ибо у них средний термин в обеих посылках находится на месте предиката. И там, и здесь распределение среднего понятия происходит благодаря отрицательной посылке⁴⁹⁶.

Мы видели, что объективное значение третьей фигуры заключается в том, что среднее здесь является общим. Но эта мысль Гегеля не оправдывается, так как третья фигура имеет смысл через первую фигуру, где средним выступает особенное (первая фигура). Но и особенное, как мы видели, не является полным средним, и поэтому требуется вторая фигура, где единичное тоже не в состоянии дать полное единство и т. д. Полным умозаключением для Гегеля оказывается единство всех трех средних. Таковым, по Гегелю, будет понятие, а не какое-нибудь его определение (единичное, особенное, общее).

Как мы видим, Гегель представил аристотелевское умозаключение, состоящее из трех суждений, одним сложным суждением, так как, по его мнению, суждение есть сжатое (или свернутое) умозаключение. Мало того, в конце его теории умозаключение представлено у него как некоторое понятие и наоборот, т. е. понятие есть сжатое (свернутое) умозаключение, а умозаключение — развернутое понятие.

Итак, после выявления сходных и различных черт в трактовках силогизмов у Аристотеля и у Гегеля можно представить наглядно следующую схему соответствия друг другу:

<i>Аристотель</i>	<i>Гегель</i>
первая фигура	первая фигура
$M - P$	
$S - M$	$E - O - B$
—	
$S - P$	
вторая фигура	третья фигура
$S - M$	
$P - M$	$E - B - O$
—	
$S - P$	
третья фигура	вторая фигура
$M - S$	
$M - P$	$O - E - B$
—	
$S - P$	

Итак, у Аристотеля, как и у Гегеля, единичное есть всеобщее через особенное (первая фигура), особенное есть всеобщее через единичное (третья фигура) и единичное есть особенное через всеобщее (вторая фигура). Во всех случаях как у Аристотеля, так и у Гегеля тип фигуры определяется положением среднего термина. Все фигуры гегелевского умозаключения по сути дела выступают как оправдание фигур аристотелевского умозаключения. Он старался найти их связь между собой, реализовать их смысл и назначение, что безусловно является рациональным зерном в диалектике Гегеля. В рассмотрении логических фигур в их взаимосвязи, взаимосплетении и переходах друг в друга как раз и состоит то главное приращение, которое получила аристотелевская логика у Гегеля. Кроме того, что тоже существенно, если общее всех трех фигур силлогизма у Аристотеля в основном лежит в особенности определения фигур путем объема понятий, то у Гегеля фигуры умозаключения, которые заключают в себе категории, шире, чем простое родо-видовое соотношение терминов.

Однако, при всем старании дать логику высшего, чем у Аристотеля класса, логику диалектического, т. е. логику бесконечного умозаключения, Гегель не смог до конца последовательно осуществить эту самую по себе прогрессивную мысль. В частности, природа умозаключения, понятая им как диалектическая, приносится в жертву процессу самопознания абсолютного духа. В конечном счете фигуры умозаключения находят основу не во взаимном определении фигур, а в понятии, олицетворением которого является сам абсолютный дух. Понятие есть именно та полнота, которую он так тщетно искал в умозаключении и которая мистической силой снимает все непосредственности, будучи высшей опосредствованностью, высшей мыслью, высшей истиной, формой всех форм. Признание абсолютной формы, в виде абсолютного духа есть настоящий формализм, куда более худший, чем это обычно приписывают Аристотелю. Гегель старался преодолеть формализм Аристотеля, в котором имел обыкновение излишне упрекать его, но сам он впал в безвыходный формализм.

Главное, что Гегель заимствовал у Аристотеля и развил дальше, состояло в понимании проблемы «среднего» как проблемы опосредствования.

Так же, как и логика Аристотеля, являющаяся орудием любого познания, логика Гегеля не была чем-то исключительно самобытным, обособленным. В общем и целом, продолжая идеи логики Аристотеля, логика Гегеля, которая была построена именно по схеме логики Аристотеля, находит свое воплощение во всей его системе. Так, например, вся гегелевская история философии, можно сказать, есть опосредствование, моменты тех диалектических ступеней опосредствования, которые приводят его к абсолютному духу — венцу, всей его философской системы. И так как здесь мы имеем дело с развитием мысли, то опосредствования логически он достигает с помощью именно форм умозаключения. Мало того, будучи определена схемой аристотелевской логики, для Гегеля «объективная мысль фигур умозаключения состоит вообще в том, что все разумное оказывается тройким умозаключением, притом так, что каждый из его членов занимает место как крайностей,

так и опосредствующей середины» Фактически подчиняя свою философию триадическому делению силлогизма, далее Гегель продолжает: «Так именно обстоит дело с тремя членами философской науки, т. е. с логической идеей, природой и духом»⁴⁹⁷. Поэтому вся его философская система есть умозаключение, имеющее опять-таки три главных момента: логическую идею, природу и дух. Получается, что при всей критике логики Аристотеля, как это ни противоречиво, Гегель подчинил всю действительность — как природную, так и сверхприродную — именно структуре аристотелевской силлогистики, где, во-первых, природа берется как среднее; она является непосредственным единым и терпит членение и развитие в двух крайних терминах — в логической идее и в духе; во-вторых, деятельный дух тоже среднее, тогда как природа и логическая идея выступают как крайние понятия. Здесь дух в природе познает логическую идею, т. е. сущность; и, наконец, в-третьих, — когда в качестве среднего оказывается сама логическая идея — абсолютная субстанция как природы, так и духа. На этой ступени логическая идея выступает как всеобъемлющая общность. Вот таковы, по Гегелю, члены абсолютного умозаключения⁴⁹⁸.

Как мы видим, на месте выяснения объективной природы необходимости диалектически-логического он всю конструкцию собственных умозаключений, которая, по сути дела, ограничивалась рамками аристотелевских силлогистических умозаключений, поставил на службу своей идеалистической системе.

Такие в ряде случаев пространные параллели Аристотеля с Гегелем, как нам кажется, уместны, так как линия разработки диалектики вообще, и проблем диалектической логики в частности, идущая от Аристотеля, прежде всего проходит через философию Гегеля, а затем и философию марксизма-ленинизма. И это естественно, ибо, как говорил Ф. Энгельс: «Исследование *форм* мышления, логических категорий, очень благодарная и необходимая задача, и за систематическое разрешение этой задачи взялся после Аристотеля только Гегель»⁴⁹⁹.

Главное как у Аристотеля, так и у Гегеля не результат — конечная цель (в качестве которой у обоих выступает бог), а сам процесс диалектического познания мира и мышления.

В философии Гегеля представляет особый интерес то, что именно в его продолжении логика и диалектика Аристотеля были доведены до такой более или менее приемлемой кондиции, после чего практически и открывалась возможность создания диалектической логики. Если, в частности, к теории умозаключения подойти с точки зрения развития, то Гегель развил Аристотеля в следующих основных аспектах.

Категорический силлогизм Аристотеля, по мнению Гегеля, базируется на отношении рода и вида — признак признака есть признак предмета, поэтому он содержит такие непредвиденные затруднения, которых не будет в умозаключениях, построенных с помощью категорий. Поэтому после доведения до нужной кондиции аристотелевский категорический силлогизм принимает вид $E - O - B$, что, по сути дела, уже является категориальным умозаключением.

Гегель упрекал Аристотеля в недостаточном подчеркивании синтетичности умозаключений и в этом смысле туманно говорил о том, будто у Стагирита имеет место неполная опосредствованность посылок и терминов умозаключения. Эти недостатки аристотелевской теории силлогизма, согласно Гегелю, проистекают из того, что логика Аристотеля — это логика объемного отношения рода и вида, где главное значение имеет распределение понятия, по принципу субординации, а не требования бесконечного умозаключения, в котором происходит взаимный переход понятий. Гегель заметил, что использование распределения понятия с точки зрения объема, рода и вида имеет тенденцию квантификации предиката и, стало быть, сведения логического к исчислению.

Все эти и другие замечания, высказанные Гегелем в адрес логики Аристотеля, отчасти справедливы, отчасти нет, в общем и целом послужили тому, что аристотелевский подход к логике как диалектике и диалектике как логике у Гегеля получил свое дальнейшее развитие. Но и здесь Гегель, несмотря на отдельные гениальные мысли и догадки в области теории умозаключения, отмеченные классиками марксизма-ленинизма, был ограничен рамками своей системы. Как было показано, Гегель, по сути дела, удовлетворился лишь открытием диалектической природы логических форм, открытых Аристотелем. Поэтому упрек Гегеля, брошенный в адрес Канта относительно того, что логика у него по сравнению с Аристотелем не получила своего дальнейшего развития, в известной степени оборачивается и против него же самого. Основоположники марксизма прежде всего характеризовали Аристотеля не как формального логика, а как предшественника Гегеля. Но даже в этом случае формальная логика классиками марксизма-ленинизма никогда не противопоставляется логике диалектической.

Так, при всей диалектичности моментов суждения (явной или подразумеваемой) в теории умозаключения Аристотеля диалектика еще так ограничена, что, например, в первой фигуре — «единичное посредством особенного есть общее» — замена местами терминов практически невозможна, тогда как для К. Маркса, в принципе принимающего гегелевскую формулу, изображающую аристотелевскую силлогистику в виде одного категориального суждения, — такая перестановка субъекта и предиката не только возможна, но просто необходима. При решении сложной диалектической проблематики, связанной, в частности, с потреблением, производством и распределением — обменом, Маркс использует аристотелевский силлогизм и его гегелевскую модификацию, вкладывая в него новое, диалектическое содержание. «Анализ заключений у Гегеля ($E - B - A$, $Eins$; $Besonderes$; $Allgemeines$, $B - E - A$ etc.) напоминает о подражании Гегелю у Маркса в 1 главе»⁵⁰⁰, — пишет В. И. Ленин в связи с этим. О своем «подражании Гегелю» К. Маркс писал в Послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала», что в ответ на третирование Гегеля в «образованной Германии» того времени он «открыто объявил себя учеником этого великого мыслителя и в главе о теории стоимости местами даже кокетничал характерной для Гегеля манерой выражения»⁵⁰¹.

В. И. Ленин подчеркивает важность логики Гегеля для понимания «Капитала» Маркса. «Нельзя вполне понять “Капитала” Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв всей Логике Гегеля. Следовательно, никто из марксистов не понял Маркса ½ века спустя»⁵⁰². Гегель лишь угадал возможность диалектической интерпретации аристотелевского силлогизма. Маркс же в основании аристотелевских и гегелевских умозаключений усмотрел более сложные, чем это казалось Гегелю, умозаключения, в которых Маркс открыл содержательную форму выражения отдельных, очень важных диалектических моментов «Капитала». Так, $E — O — B$, т. е. «единичное — особенное — всеобщее», по Марксу, являются диалектическими моментами первой фигуры аристотелевского силлогизма. Однако с точки зрения логики развития диалектики, заложенной в силлогистике, очень существенным является то, что эти понятия Маркс рассматривает не в аспекте их объемного отношения (хотя оно и не исключается), как это в основном и было у Аристотеля, а как такие отношения, когда как средние, так и крайние понятия выступают как моменты сущности. И, что главное, эти отношения понятия первой фигуры Марксом рассматриваются в качестве таких взаимоопределяющих моментов, когда на первый план выступает диалектическое отрицание.

Так, например, все три фигуры силлогизма 1) $E — O — B$, 2) $O — E — B$ и 3) $E — B — O$ у Маркса принимают такое диалектически наполненное содержание, когда собственно только и становится возможным раскрытие такой веками запутанной проблемы, какой является проблема взаимоотношения и взаимоопределения производства — распределения — обмена и потребления. Тогда, согласно Марксу, после расстановки упомянутых категорий политической экономии по первой фигуре мы получим: потребление есть производство через распределение — обмен; по второй фигуре: распределение — обмен есть производство через потребление, и, наконец, по третьей фигуре: распределение — обмен есть потребление через производство.

Марксова экономическая «силлогистика» — диалектически логические умозаключения — по сравнению с гегелевской, которая была в высшей степени абстрактной, опять принимает конкретный, как у Аристотеля, характер, но конкретность эта представлена на таком высоком уровне, когда достигнута самая высшая, всеохватывающая научная абстракция. Она, как в «К критике политической экономии», так и в «Капитале» Маркса достигнута определенной расстановкой составных понятий трех фигур силлогизма, ставших марксовскими умозаключениями: 1) $T — D — T$, 2) $D — T — D$ и 3) $D — T — D + \Delta D$ ⁵⁰³. Кроме упомянутой диалектики между производством — распределением — обменом и потреблением, диалектическая природа силлогизма отчетливо раскрыта также в данной марксовой формуле, изображающей диалектику взаимного определения товара и денег, определенная связь которых дает умозаключение по всем вышеразобраннным фигурам.

В этих диалектических умозаключениях, которые, как было показано, своим прототипом имеют аристотелевские силлогизмы, категории «деньги — товар» постоянно меняются местами, переходят друг в друга

(т. е. каждый из них выступает в роли среднего и крайнего терминов), как это хорошо видно из формулы.

Точно так же, рассматривая категории единичного, всеобщего и особенного с точки зрения логической связи трех фигур умозаключения, Маркс потребление понимает как частное или единичное, распределение — обмен как особенное и, наконец, производство как всеобщее. И здесь указанные понятия находятся между собой в диалектической связи. Так, например, согласно Марксу, производство как общее есть потребление как единичное. Но Маркс не только не отбрасывает возможность обращения суждений, корни которого восходят к Аристотелю, но, принимая целиком его, вкладывает в него более конкретное диалектическое содержание. После такого обращения суждения «производство есть потребление» Маркс получает суждение «потребление есть производство». Смысл такого преобразованного умозаключения, которое не только не исключает аристотелевский силлогизм, а есть именно его развитая форма, состоит в том, что потребление как уничтожение производства со своей стороны уже есть момент производства. Стало быть, отношение между производством и потреблением есть отношение отрицательно-положительного характера, так как они, уничтожая друг друга, устанавливают друг друга. То же самое можно сказать и по отношению к третьему члену: распределение — обмен, так как он тоже выступает моментом производства. Таким образом, между этими тремя членами марксовского умозаключения существует логическая связь диалектической необходимости, осуществляющаяся путем внутреннего отрицания.

В приведенных марксовских фигурах умозаключения, как это нетрудно заметить, так же, как и у Аристотеля, определенное значение имеет положение среднего термина. В таких суждениях, как «товар есть деньги», «деньги есть товар», «производство есть потребление», «потребление есть производство» и других, мы имеем переход товара в деньги, производства — в потребление и обратно. И здесь совершенно необходимо присутствие среднего. Так, крайние термины «производство» и «потребление» необходимо требуют такое среднее, каким является распределение-обмен, которое предполагает производство и потребление. Аналогично «товар» (единичное) тоже с необходимостью требует такое среднее, как «деньги» (общее), и т. д. Поэтому у Маркса так же, как и у Аристотеля, в зависимости от положения среднего мы можем иметь три разных умозаключения. И тогда, согласно Марксу: 1) потребление (единичное) есть производство (общее) посредством распределения — обмена (среднего) и наоборот: производство есть потребление посредством распределения — обмена; 2) распределение — обмен есть производство посредством потребления и наоборот: производство есть распределение — обмен посредством потребления и, наконец, 3) потребление есть распределение — обмен посредством производства и наоборот: распределение — обмен есть потребление посредством производства.

Но то главное и характерное, что отличает затронутые марксовские умозаключения от аристотелевских фигур силлогизма, заключается в том, что у Маркса они выполнены категориями не такими абстрактными, как у

Гегеля, и не такими наглядно конкретными, как у Аристотеля, а категориями, содержанием которых является единство многообразного. И еще, эти умозаключения у Маркса выполнены не такими понятиями, которые находятся друг к другу в отношении рода и вида, как это имеет место у Аристотеля, а самыми абстрактными, но наполненными конкретным содержанием категориями.

Поскольку в упомянутых Марксовых умозаключениях реализована связь категорий, эти и подобные им умозаключения у Маркса, а также у Энгельса и Ленина выступают как подлинно диалектические умозаключения, что, конечно, нельзя сказать по отношению логических фигур Аристотеля и даже Гегеля. Кроме упомянутых моментов аристотелевским умозаключениям мешает быть подлинно диалектическими то, что для взаимоотношений их понятий характерна определенная случайность. Так, при всей диалектичности терминов аристотелевских фигур в них средний термин для большого термина представляет случайность так же, как и малый термин для среднего термина в определенной степени тоже случаен. Диалектические взаимоотношенности денег и товара, производства и потребления и распределения — обмена не терпят никаких случайностей. В «Капитале» Маркса отрицание производства есть утверждение потребления и наоборот. Но здесь отношение между членами не только отрицательное, но и положительное, так как само потребление требует производства и наоборот, и оба вместе — распределения и обмена.

В силлогистике же Аристотеля при всей ее изначальной диалектической природе мы, конечно, не имеем такой всеохватывающей диалектической определенности. И в самом деле, если посмотреть на логические фигуры с точки зрения Марксова умозаключения, то сразу видна недостаточность первых. Так, отрицание понятия животного не только не утверждает, например, Сократа, Каллия или лошади, но уничтожает их существование.

Но отрицание или утверждение Сократа или Каллия никак не действует на утверждение или отрицание не только животного, но даже и человека вообще. И это все из-за того, что объем рода и может, и не может заключать в себе объема того или другого вида в том смысле, что для признака рода какой-нибудь признак вида может быть совершенно случайным. Человек как таковой может быть и не быть, от этого само понятие животного ничего не теряет и ничего не прибавляет; ведь было время, когда не было человека, но животное как таковое было.

У Маркса в его фигурах умозаключения этот недостаток аристотелевской силлогистики преодолен таким образом, что здесь имеем, если можно так выразиться, не одностороннюю диалектику, как это выражено в силлогистике Аристотеля, а «двустороннюю»⁵⁰⁴, смысл которой заключается в том, что логическая необходимость полностью проявляется тогда, когда отрицание чего-нибудь, как правило, утверждает его само. На отдельных примерах истории философии, особенно же у Маркса, Энгельса и Ленина, мы встречаемся с огромным числом примеров, иллюстрирующих диалектику их учения. Так, потребление уничтожает производство и наоборот, ибо они же требуют распределения; деньги требуют

товар, а товар — деньги. Попытка отрицания истины логически доказывает существование и неустранимость истины (это заметили еще Платон и Аристотель)⁵⁰⁵. Отрицание мысли практически невозможно, так как само это отрицание есть опять-таки мысль; отрицание бесконечного ведет к такой абсолютизации конечного, что оно опять превращается в бесконечное, и наоборот, отрицание конечного дает саму бесконечность; отрицание тождества осуществляет его же утверждение; отрицая единичное, невозможно избежать именно единичного (эту трудность заметил в философии Платона еще Аристотель). Невозможно отрицание противоречия, так как сама категория противоречия уже утверждает существование противоречия как такового; нельзя отрицать общее, ибо это отрицание уже носит характер общего, ибо вообще отрицание отрицания утверждает само это отрицание.

Такие умозаклучения, которые мы в избытке находим у классиков марксизма-ленинизма (а у Аристотеля в виде намеков и отдельных подходов), являются категориальными, подлинно диалектическими определениями, тогда как у Аристотеля фигуры логического умозаклучения пока еще являются выражением узкопонятийного и даже наглядного представления. Аристотелевские умозаклучения, хотя и суть поиск, подход к категориальному мышлению, не являются таковыми. Такими они становятся у Маркса.

Далее. В аристотелевских умозаклучениях, хотя и имеется намек на возможность самоутверждения их составных понятий, такое самоутверждение не осуществлено, ибо неполная, односторонняя диалектика не обеспечивает логического обоснования терминов фигур, что, как правило, составляет регресс в бесконечность. Для того чтобы избежать регресса в бесконечность (который в общем претит греческому образу мышления), Аристотелю как раз и понадобился аксиоматический метод доказательства. Положив аксиомы в основу логического доказательства, Аристотель, хотя и смог приостановить регресс в бесконечности, тем самым ограничил саму диалектику. Аристотель своей диалектикой не смог найти внутренний источник самоутверждения понятий, приняв за начало доказательства аксиомы. В этом заключается противоречивость аристотелевской логики. Противоречивость эта была разрешена, в частности, Марксом, в умозаклучениях которого избавление от регресса в бесконечность достигается не с помощью аксиоматического метода, как у Аристотеля, а диалектическим самоутверждением и самоопределением категорий фигур умозаклучения. Причем самоопределение категорий в приводимых и им подобных марксовских умозаклучениях носит не прямолинейный (т. е. распределение понятия по принципу объемного отношения), как у Аристотеля, характер, а, по словам Маркса, «кругообразный»⁵⁰⁶. В упомянутых и других марксовских умозаклучениях мы действительно имеем «кругообороты», так как здесь категории определяют друг друга так, что создается круг. Известно, что круг в мышлении представляет тавтологическую бесплодность, логическую ошибку. Однако «кругообороты», или «круговращения», капитала Маркса не суть такого рода «круги», в которых тавтологически повторяется одно и то же, ибо здесь, как мы уже видели, взаимное

определение категорий происходит путем внутреннего отрицания-утверждения. Марковские круги в его логических умозаклчениях не являются кругами конечного умозаклчения, как мы имеем у Аристотеля, а, наоборот, кругообороты эти имеют природу бесконечного умозаклчения.

Возникает вопрос: каким же образом тогда можно говорить о развитии Марксом Аристотеля, который, как и все греческие философы, остерегался регресса в бесконечность? Дело в том, что бесконечное умозаклчение у Маркса плодотворно, так как оно не толкает мышление в регресс бесконечности. Кругообороты Маркса дают восходящую линию логического развития. Круг в конечном мышлении означает ошибку, тогда как в бесконечном мышлении он дает развитие. И в самом деле, упомянутые Марковские примеры представляют развитие: $D - T - D$ выше, чем $T - D - T$, а выше обоих $D - T - D + \Delta D$, в котором круговращение фактически преодолено. Оно переходит в подлинную спираль. Спиралевидное развитие логической мысли у Маркса получается на основе отрицательно-положительных определенностей логико-диалектического умозаклчения. Маркс недвусмысленно говорит, что в таких умозаклчениях мы имеем осуществление Спинозовского положения — *omnis determinatio est negatio* (всякое определение есть отрицание).

Умозаклчения Аристотеля являются умозаклчениями конечного логического, тогда как у Маркса они являются выражением бесконечного логического. Противники диалектической логики, считая конечное логическое истинным выражением логического вообще, не приемлют бесконечное логическое. Марксово бесконечное логическое есть развитая форма аристотелевского конечного логического. А «круговращение» в умозаклчении которое характерно вообще для диалектической логики, не только не является ошибкой мышления, но характеризует именно само мышление как одно из проявлений той материи, которая движется в вечном потоке и круговороте⁵⁰⁷. Именно в связи с этим, как нам кажется, и писал Энгельс, что «закон о смене форм движения является бесконечным, замыкающимся в себе»⁵⁰⁸, и что «форма всеобщности есть форма внутренней завершенности, и тем самым бесконечности; она есть соединение многих конечных вещей в бесконечное»⁵⁰⁹. Наличие круга в бесконечном умозаклчении констатировал и В. И. Ленин. Круг в мышлении означает для Ленина относительную завершенность, и действительно, самоутверждение не может не содержать определенного круга или кругов⁵¹⁰. Ограниченность аристотелевской логики, между прочим, заключается и в том, что его диалектика односторонне прямолинейна, так как исключает возможность «круга» диалектического круговращения в логическом мышлении: «Доказательство по кругу, — пишет Аристотель, — безусловно невозможно... ибо невозможно, чтобы одно и то же для одного и того же было одновременно и предшествующим и последующим»⁵¹¹. Далее Аристотель пишет: «Таким образом, оказывается, что тот, кто говорит, что есть доказательство по кругу, не говорит ничего иного, как то лишь, что если A есть, то есть A »⁵¹².

Но интересно, что Аристотель вместе с тем делает определенный намек на возможность доказательства по кругу. «Но это (т. е. доказательство

по кругу. — *Д. Дж.*) невозможно, за исключением тех случаев, когда (термины) сопутствуют (мы бы сказали “переходят”. — *Д. Дж.*) друг другу, как особые свойства»⁵¹³. Итак, Аристотель хочет сказать, что доказательства по кругу возможны лишь при обратимости категорий.

Итак, у Аристотеля мы имеем прямолинейность в умозаключении; у Гегеля умозаключение представляет такой завершённый круг, который находится вне всякого развития; у классиков же марксизма-ленинизма круговращение в логико-диалектических умозаключениях означает не метафизическую замкнутость, прекращение развития, а его дальнейшее продолжение в виде спирали. Категориальная структура Марксовых умозаключений является настолько всеохватывающей, что она сама создает круг и сама же его снимает. Так, например, производство как общее определяет не только потребление и распределение — обмен, но также и то, как определяют его определяемые им же моменты⁵¹⁴. Классики марксизма таким образом преодолели как аристотелевские, так и гегелевские односторонности.

После сопоставления взглядов по данному вопросу трех мыслителей — Аристотеля, Гегеля и Маркса — стала более явной не только сама аристотелевская теория умозаключения, но также развитие этой теории у Гегеля и Маркса. Для выявления сходства между Аристотелем, Гегелем и Марксом главным образом следует отметить, что положению среднего термина в умозаключении они придают в принципе одинаково исключительное значение: каково место среднего термина, таково же и само умозаключение. Аристотель, в частности, в «Аналитиках» неоднократно подчеркивает значение среднего термина, Маркс целиком солидарен с ним в этом вопросе, поэтому представляется не случайной критика Марксом гегелевской теории умозаключения именно в связи со средним термином. Маркс опровергает ложную мысль Гегеля о среднем термине, так как в качестве среднего у него выступает «*mixtum compositum*», скрывающий противоположность между общим и единичным, тогда как противоположность эта, согласно Марксу, должна быть раскрыта полностью⁵¹⁵.

Далее, говоря о сходных моментах между тремя основными историческими теориями форм умозаключения, следует заметить, что и у Аристотеля, и у Гегеля, и у Маркса умозаключения опираются на отношения категорий единичного, особенного и всеобщего, с той, однако, существенной разницей, что, если у Аристотеля они ввиду своей расчлененности по трем посылкам в форме объемных отношений представляют логику конечного мышления, а у Гегеля выступают как наиабстрактнейшие формы мышления, создающие полную метафизическую замкнутость круга, то у Маркса единичное, особенное и всеобщее оказываются не такими конкретными, как у Аристотеля, и не такими абстрактными, как у Гегеля, а такими конкретно-абстрактными или абстрактно-конкретными, друг друга определяющими и всеохватывающими категориальными определенностями логической мысли, которые представляют собой переходы, логическое развитие⁵¹⁶, являющиеся процессом восхождения от абстрактного к конкретному. Наиболее всеобщие абстракции возникают только в условиях

богатого конкретного развития⁵¹⁷, ибо действительно научный метод есть логический метод восхождения от абстрактного к конкретному. И, наконец, хотя аристотелевская теория умозаключения и получила свое дальнейшее развитие в «сторону» диалектической логики, в частности, тем, что и Гегель и Маркс практически не удовлетворялись аристотелевской классификацией выводов, связанной с разложением умозаключения на посылку и заключения. Последнее было определенным шагом вперед. Тем не менее взамен его они ввели в рассмотрение такое синтетическое суждение, в котором дается диалектическое единство трех категорий: единичного — особенного — общего ($E - O - B$), что, безусловно, является не чем иным, как развитой формой аристотелевского умозаключения, что, кстати, в расчлененной конструкции аналогично можно было бы еще представить и как $S - M - P$.

Гегелевские и особенно марксовские силлогизмы не только не отрицают заложенное в аристотелевские силлогизмы положительное содержание, но развивают его в дальнейшем, ибо «всякое действительное, исчерпывающее познание заключается лишь в том, что мы в мыслях поднимаем единичное из единичности в особенность, а из этой последней во всеобщность»⁵¹⁸.

Из вышеизложенного видно, что при всем своем богатстве аристотелевская теория умозаключения далеко не исчерпывает глубину человеческого мышления, как это думали в течение ряда веков. Аристотелевским силлогизмом не исчерпывается техника мышления. Силлогизмы Аристотеля, которые выражают «самые обычные отношения вещей»⁵¹⁹ и являются одним из видов всего богатства формы человеческого мышления и практической деятельности человека, закрепляющейся в фигурах логики⁵²⁰, требовали дальнейшего расширения и преодоления некоторых исторических ограничений, что и было сделано Гегелем, а особенно классиками марксизма-ленинизма.

5. Элементы диалектики в теории доказательства

Логика Аристотеля как органон, инструмент, введение научной теории знания, притом объективного, отражающего действительность, не может не быть логикой доказательства не только в формально-логическом понимании, но и с точки зрения диалектики. Логика Аристотеля отвечала историческим потребностям времени. Перед лицом античного скептицизма и других релятивистских концепций, отрицающих возможность достоверного знания и его обоснования, она явилась свидетельством не только возможности, но и необходимости строго логического доказательства, обосновала понимание логической необходимости как отражения реальной (онтологической) необходимости. У Аристотеля в доказательстве логическая необходимость и реальная необходимость существенно связаны друг с другом. Это и понятно, ибо в противном случае его логика не носила бы материалистического и диалектического характера.

Теории доказательства Аристотель придает исключительное значение: если, по его мнению, мы чему-нибудь научаемся, то это через дока-

зательства⁵²¹. Ставится вопрос, что такое доказательство. «Доказательством, — говорит Аристотель, — я называю силлогизм, который дает знание»⁵²². Теперь, если мы вспомним аристотелевскую дефиницию силлогизма и всю его теорию умозаключения, то нельзя не заметить разительного сходства между умозаключением и доказательством в логике Аристотеля. Между ними столько же сходства, сколько и различия, что составляет весьма важный элемент для понимания логико-гносеологического и диалектического содержания теории умозаключения и доказательства Аристотеля. В учении Аристотеля каждое доказательство есть умозаключение, но не каждое умозаключение есть доказательство, о чем Аристотель пишет: «Доказательство есть некоторого рода силлогизм, но не всякий силлогизм — доказательство»⁵²³. Если силлогистическое умозаключение истинно, то такой силлогизм и доказательство — одно и то же. Однако когда силлогизм правилен, но не истинен, тогда такой силлогизм расходится с доказательством, не является последним. В теории аристотелевского доказательства логическая необходимость и истина должны быть тождественными. Там же, где нет места такому тождеству, как правило, согласно Аристотелю, мы имеем расхождение силлогистической необходимости и истины. Для того чтобы быть доказательством, силлогизм должен иметь истинное, соответствующее действительности содержание. Так, умозаключение — «все люди бессмертны, Сократ — человек, следовательно, Сократ бессмертен», согласно Аристотелю, является правильным силлогизмом, но отнюдь не убедительным доказательством. Логическая правильность, взятая сама по себе, не обеспечивает требования логического доказательства. Отсюда становится понятным, почему Аристотель силлогизм называет «нечто более общим»⁵²⁴, чем доказательство. С точки зрения формы силлогизм охватывает доказательство, а с точки зрения истинного содержания, наоборот, доказательство охватывает силлогизм.

Но так как доказательство, по мнению Аристотеля, касается не внешнего выражения, а внутреннего смысла силлогистического умозаключения и таким путем является истинным знанием, то получается, что в главном аспекте — в том именно, в каком умозаключение и доказательство совпадают — аристотелевскую теорию доказательства мы уже успели рассмотреть при обосновании фигур умозаключения. Поэтому сейчас целесообразнее коснуться весьма актуальной проблемы начала доказательства.

Проблема «начал» доказательства сегодня так же актуальна, как 2000 лет назад. В этой связи достаточно напомнить, что этой проблеме в 1961 г. в Варшаве был посвящен Международный симпозиум. И это неудивительно, так как многие представители современной буржуазной философии — позитивисты, конвенционалисты и другие представители субъективистской философии, ставят под сомнение объективность научного знания. Между тем в советской историографии в этой области далеко не все сделано. В этой связи заслуживают внимания работы Ж. Абдильдина⁵²⁵ и С. Б. Церетели⁵²⁶.

Аристотелевская попытка постановки и решения проблемы начала доказательства исторически явилась началом дальнейшего решения про-

блемы у Гегеля и Маркса. Кому не известно, что этой проблеме Гегель посвятил целые страницы своей «Логики», а К. Маркс для написания «Капитала» провел огромную предварительную работу с целью выявления той миллионы раз встречающейся в буржуазном обществе ячейки, диалектическое изучение которой стало началом научного доказательства неминуемой гибели капитализма.

Определяющим в проблеме начала логического доказательства у Аристотеля выступает его понимание объективности умозаключения как основы логического доказательства. Объективность же логического доказательства обеспечивается умозаключением, среднее понятие которого, согласно Аристотелю, высказывает сущность предмета. Но тем главным, от предварительного решения которого зависит проблема доказательства, является вопрос о непосредственном начале знания вообще, и доказательства в частности. Реальная основа доказательства была найдена еще первыми философами, и Аристотель с ними согласен — материя является реальной основой начала всякого знания, которая, однако, не имеет логической природы. Но далее Аристотеля интересовала логическая основа знания, в исследовании которой он столкнулся с определенными трудностями, которых так и не смог последовательно решить и из-за которых скептики в своих «новых тропах» критиковали Аристотеля.

Дело в том, что нахождение начала доказательства есть обоснование самого доказательства. Но начало доказательства со своей стороны тоже требует своего последующего обоснования и т. д. вплоть до бесконечности. А регресс в бесконечность, согласно Аристотелю, не дает положительного решения проблемы. Вот перед какой трудностью оказался Аристотель. Скептики, например, решали такие и им подобные трудности в логическом мышлении таким образом, что просто отрицали всякое доказательство вообще. Но диалектик Аристотель не мог отрицать начало доказательства, так как чувствовал, что такое отрицание не есть отрицание доказательства вообще, ибо отрицание доказательства уже есть само доказательство. И, естественно, перед необходимостью существования доказательства Аристотель не мог не исследовать логическое начало этого доказательства.

Следует сказать, что Аристотель справедливо считал, что нельзя допустить, чтобы доказательство уходило в бесконечный регресс⁵²⁷, что для его устранения нужно найти начало доказательства. Аристотель, хотя и не приемлет скептическое отрицание доказательства, считает, что оно небеспочвенно⁵²⁸ и косвенно требует нахождения начала доказательства. Аристотель не принимает и мнение тех, кто стоит на точке зрения существования знания, но не знает его истоков, ибо «если же первичное (т. е. начало. — Д. Дж.) знать невозможно, тогда и вытекающее из него невозможно знать в безусловном и в собственном смысле, но лишь на основании предположения, что <первичное> существует»⁵²⁹. Словом, нельзя, согласно Аристотелю, допустить регресс в бесконечность, ибо в противном случае мы уже не имели бы никакой науки, никакого знания вообще. Но раз есть знание, значит, существует и начало доказательства. Но то, что имеет начало, должно иметь и конец. Доказательство имеет и

начало, и конец. Значит, доказательство, согласно Аристотелю, имеет конечную природу. Начало доказательства, по его мнению, должно быть таковым, т. е. конечным, а не бесконечным, так как каждая вещь, в том числе и доказательство, может быть доказана не иначе, как из свойственных ей начал⁵³⁰.

Что же, согласно Аристотелю, может быть началом доказательства? Таковым должно быть то, что не требует для самого себя какого-либо доказательства. «Началами же в каждом роде я называю то, относительно чего не может быть доказано, что оно есть»⁵³¹. То есть оно должно быть не доказательное, а недоказуемое, каковыми Аристотель признал аксиомы, которые ничем не опосредствованы. А так как «знание неопосредствованных начал недоказуемо»⁵³², то оно, т. е. начало доказательства, отличается от доказательства и умозаключения, так как в последних мы имеем дело с такими положительно-отрицательными определенностями, которые требуют своего доказательства. Поэтому отсюда — вывод, что всякое доказательство по природе своей сложно, так как оно синтетично, тогда как начало доказательства «есть нечто простое»⁵³³, которое достижимо не через доказательство, а через умственную интуицию. Поэтому, принимая за начала доказательства аксиомы, в известном смысле началом доказательства Аристотель считает ум⁵³⁴.

Доказательство отлично от начала доказательства тем, что первое представляет собой необходимость силлогистического умозаключения, тогда как второе является необходимостью получения основания для имеющегося следствия. Без начала доказательства не может быть надежного доказательства. Отрицание начала доказательства, согласно Аристотелю, логически невозможно, так как само это отрицание как своего рода доказательство, должно иметь свое начало — ведь отрицание является одним из элементов доказательства. Эта диалектическая необходимость как раз и была основой аристотелевского обоснования начала доказательства.

Диалектика Аристотеля находит определенное проявление в различении им начала доказательства по принципу деления наук. Стало быть, каждая наука — математика, геометрия и другие — может быть доказана не иначе, как из свойственных им начал.

Именно поэтому, по правильному мнению Аристотеля, «вообще нельзя доказать, посредством одной науки <положения> другой, за исключением тех <случаев>, когда <науки> так относятся друг к другу, что одна подчинена другой, каково, например, отношение оптики к геометрии и гармонии — к арифметике»⁵³⁵. Это весьма современное рассуждение Аристотеля по сути дела и легло в основу дальнейшего решения им данной проблемы. Аристотель делает вывод, что есть начало, свойственное лишь отдельно взятой науке, так, например: для арифметики — единица, для геометрии — точка или линия, для силлогизмов — посылки, в доказательстве — ум и т. д. Поэтому науки отличаются друг от друга собственными началами, ибо существуют начала отдельных наук⁵³⁶. Причем начала эти отличны друг от друга, в противном случае все науки были бы тождественными.

Но отдельные науки, согласно Аристотелю, не так отличны, чтобы между ними не было никакого сходства, взаимодействия, и, следовательно, такого соподчинения, как: оптика — геометрии, механика — стереометрии, гармония — арифметике и наблюдения небесных явлений — астрономии. «Некоторые из этих наук, — пишет Аристотель, — почти синонимичны, как, например, астрономия бывает как математической, так и мореходной, точно так же и гармония бывает как математической, так и основанной на слуховом восприятии»⁵³⁷.

В этой же связи в высшей степени диалектична мысль Аристотеля о существовании одной и той же логической основы для всех частных наук. «Таковы же (науки), которые, будучи по своей сущности различными, пользуются понятиями»⁵³⁸. Так, в частности, именно и обстоит дело и в математике, предметом изучения которой по сути дела является понятие. Точно то же, согласно Аристотелю, следует сказать и в адрес других наук.

Все это именно потому, что кроме начал, свойственных частным наукам, существуют и начала доказательства, общие для всех наук, исследование которых как раз и является делом философа⁵³⁹. Итак, логика аристотелевского рассуждения такова: существует множество наук, следовательно — множество начал. Но так как науки сходны между собой по своей логической основе, то они должны необходимо иметь одно общее начало, посредством которого везде и ведется доказательство.

Что является таким общим началом? «Общим же <всем> я называю <такие начала>, как, например <положение>, что все можно утверждать или отрицать»⁵⁴⁰. Но в другом месте, например, в «Метафизике» Аристотель пишет: «Началами доказательства я называю <при этом> общепринятые положения, из которых все исходит при доказательствах, положение... что невозможно одновременно быть и не быть, а также и все другие положения этого рода»⁵⁴¹. Как видно из приведенных мест, Аристотель, кажется, признает не одно общее начало, а несколько. Но это только видимость, так как существует среди начал одно общее начало, которое человек должен иметь в своем распоряжении при любом познании, начало, которое является самым необходимым и наиболее достоверным из всех остальных — это, согласно Аристотелю, то, что «невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле... это, конечно, самое достоверное из всех начал»⁵⁴². И здесь Аристотель начинает биться вокруг гераклитовской, вернее, мы бы сказали, вокруг кратиловски понимаемой гераклитовской проблематики.

Итак, становится ясно, что начала доказательства, согласно Аристотелю, бывают двоякого рода: «такие, из которых (что-либо доказываемся), и такие, о которых (доказываемся). Следовательно, те, из которых (доказываемся), суть общие (всем начала), те же, о которых (что-нибудь доказываемся), свойственны (лишь данной науке), например, число, величина»⁵⁴³. То есть начала бывают общие и частные, из которых общее самое достоверное. Закон невозможности противоречия является недоказуемым началом всякого доказательства, потому что, согласно Аристотелю, как мы

полагаем, при попытке доказательства невозможности противоречия самого же начала используется понятие невозможности противоречия как основа доказательства.

Начало как непосредствованное, недоказуемое, более достоверное, несомненно, известное и безусловное, настолько важно для доказательства, что оно более необходимо, чем само доказательство — «необходимо считать более достоверными начала — или все, или некоторые, — чем выводимое из них (заключение)»⁵⁴⁴.

Невозможность противоречия как начала, согласно Аристотелю, настолько важна для всякой науки, что она принимает здесь характер логического закона, о котором речь пойдет в отведенной для этой цели главе.

В Новое время проблеме начала уделяли серьезное внимание такие философы, как Фихте, Гегель, Коген, Гуссерль и другие, однако научное решение эта проблема получает в «Капитале» Маркса.

Представляет определенный интерес аристотелевское различие между непосредственными началами силлогизма и доказательства и началом науки как системы доказательства. По мнению Аристотеля, началом науки является ум: «умом я называю начало науки»⁵⁴⁵. Итак, доказательство имеет своим началом непосредственную посылку, а, наука — ум, который тоже ничем не опосредствован; т. е. для доказательства отдельных положений наук началом выступает недоказуемая аксиома, для науки же в целом — ум.

Науке как результату мыслительной способности человека Аристотель придает исключительное значение, ибо «истину всегда дают наука и ум» и «никакой другой род познания, кроме ума, не является более точным, чем наука»⁵⁴⁶.

Ум является началом в том смысле, что лишь ум может превратить науку в предмет своего исследования. Причем действительность можно выразить в науке посредством ума. И ум, и наука выражают действительность, т. е. «истину всегда дают наука и ум»⁵⁴⁷.

Наука и ум отличны друг от друга лишь в точности выражения действительности, «никакой другой род (познания), кроме ума, не является более точным, чем наука»⁵⁴⁸. И это понятно, так как ум — начало науки, а начала же являются более известными и более точными, чем то, что доказывается посредством начала.

Итак, начало доказательства у Аристотеля дает знание, которое первоначально выступает как дефиниция. Затем система дефиниций предстанет перед нами как доказательство. На более высоком уровне мышления, согласно Аристотелю, мы имеем уже систему доказательств. Отсюда ясно, что знание, которое дается в доказательстве, больше, чем знание дефиниции, а совокупность знаний больше знания, которое дается в доказательстве. Наука выше дефиниций и отдельных доказательств, так как они средство выяснения начал, а не самим их знанием, тогда как наука, являясь системой дефиниций и доказательств, вместе с тем есть знание начал. Но и в этом случае начала не могут быть предметом доказательства науки, так как это приведет к регрессу в бесконечность. О том, что начала являются предметом ума, а не науки, Аристотель пишет: «Таким образом, нау-

ка не может иметь (своим предметом) начала. Но так как ничто, кроме ума, не может быть истиннее, чем наука, то ум может иметь (своим предметом) начала»⁵⁴⁹. Отсюда ясно, что начало доказательства не есть доказательство, т. е. наука не может быть доказательством начала и, следовательно, наука не может быть началом науки. Началом науки, согласно Аристотелю, может быть лишь ум.

Здесь нетрудно заметить, что Аристотель замыкает круг, ибо ум как начало выступает началом всех начал. Стало быть, ум — начало начал и сам познает себя; он мышление мышления, форма форм. Именно таким образом, как и в теории силлогизма, Аристотель «спасает» здесь мышление от регресса в бесконечность.

Примечателен тот факт, что круг теории научного доказательства у Аристотеля отнюдь не является тавтологией. Так как невозможно доказательство начала доказательства, то, следовательно, установление начал возможно лишь путем их нахождения или разыскивания, что, согласно Аристотелю, совершается посредством индукции. Индукция неисчерпаема, так как имеет дело только с отдельным и поэтому недостаточным для разыскивания начал. И здесь на помощь приходит умственная интуиция, которая непосредственно постигает ничем не опосредствованное знание — начало.

Характерной чертой аристотелевского образа диалектического мышления является то, что он не столько решал логико-диалектические трудности, сколько, докапываясь до них, оставлял их решение будущему поколению.

Именно с этой точки зрения особенно интересна и проблема начала доказательства, решение которой не нашло у него своего последовательного завершения, но в этом процессе им щедро высказывались отдельные плодотворные мысли. Решая проблему начала доказательства, Аристотель выявил почти все параметры ее трудностей и остановился буквально в шаге от ее диалектического решения.

Исходя из объемно понимаемого общего, Аристотель, как было сказано, различал два вида суждения — утвердительное и отрицательное, чему соответствуют два вида доказательства — прямое (эпагоге) и не прямое (апагоге). Исследуя каждое из них в отдельности, Аристотель, против естественного хода своих мыслей, никак не мог допустить, что и суждения и доказательства являются единствами указанных моментов. И все это затем, чтобы оправдать начало доказательства как нечто положительное. Начало доказательства как самое «простое», самое «очевидное», самое «ценное» и «наилучшее» характеризуется Аристотелем как полная положительность. Поэтому Аристотель предпочитал доказательство утверждения доказательству отрицания⁵⁵⁰, которое требует приведения к невозможному и «поэтому является менее хорошим»⁵⁵¹. Согласно Аристотелю, получается так, что, если без доказательства утверждения не может быть доказательства отрицания, то доказательство утверждения может быть без доказательства отрицания⁵⁵², поэтому утверждение как нечто лучшее, предшествует отрицанию как менее хорошему, «подобно тому как бытие предшествует небытию»⁵⁵³. В про-

тивном же случае при обосновании начала доказательства Аристотель не смог бы избавиться от регресса в бесконечность, что и было совершено ценой ограничения диалектики.

Но у Аристотеля возникает здесь трудность следующего порядка: нельзя ли вообще устранить не прямое доказательство, так как путем приведения к невозможному⁵⁵⁴ оно обращается опять в прямое доказательство? У Аристотеля мы не находим ответа на этот вопрос, но его логика рассуждений такова, что при всем значительном предпочтении, отдаваемом прямому доказательству, оба эти вида (прямого и непрямого) доказательства как-то дополняют, требуют друг друга, ибо нужно полагать, что Аристотель сталкивался с такими моментами в мышлении, доказательство которых он считал возможным именно непрямым доказательством. Во всяком случае ясно одно, что прямое и не прямое доказательства отличаются друг от друга, и у каждого есть то, чего нет у другого. А именно, в случае непрямого доказательства мы имеем дело с некоторым возвращением от следствия к основанию, т. е. с редукцией, ибо оно исходит из необходимости допущения положения, противоположного следствию прямого доказательства, т. е. здесь движение логической мысли имеет направление от «по природе второго» к «по природе первого».

Короче говоря, так как, по мнению Аристотеля, «все, что доказывается прямо, может быть доказано и посредством приведения к невозможному, может быть доказано и прямо»⁵⁵⁵, и «ясно также, что нельзя один способ доказательства (т. е. прямое и не прямое. — Д. Дж.) отделить от другого»⁵⁵⁶, то у него имеется скрытое указание или намек на необходимость существования такого более совершенного метода, где прямое и не прямое доказательства, как, впрочем, и утвердительные, и отрицательные суждения, выступали бы как моменты некоего единого. То есть мы хотим сказать, что сам факт необходимого существования прямого и непрямого доказательства уже, хотя и косвенно, указывает на то, что должна существовать их общая основа в виде более общего метода доказательства.

Аристотель, конечно, не смог прямо указать на это, но логика его мышления направлена именно к этому. Как было сказано, не прямое доказательство совершается путем приведения к невозможному, т. е. для доказательства какого-нибудь положения признается невозможность существования противоположного, т. е. доказательство совершается путем отрицания противоположного. Невозможность противоречия в диалектике выступает как один из ее моментов. Стало быть, здесь хотя и отвергается противоположное как таковое (это антидиалектика), однако происходит это посредством самой же диалектики, т. е. отрицанием. Значит, если что-то доказывается посредством отрицания, то такое отрицание само выступает как доказательство, т. е. отрицание есть необходимый момент доказательства. Именно так и выглядит недосказанная часть логики аристотелевского мышления.

Гегель в ряде случаев, стараясь дополнить Аристотеля, сделал не только шаг вперед, но и шаг назад по сравнению с ним.

Выше было показано, что началом доказательства может быть не отрицательное, а утвердительное, ибо «доказательство утверждения являет-

ся и более похожим на начало, ибо без доказательства утверждения нет и доказательства отрицания»⁵⁵⁷. Здесь перед Аристотелем возникает трудность и он впадает в противоречие и несогласованность между требованием того, что началом должно быть «доказательство утверждения» и фактическим признанием им таковым положения «о невозможности противоречия», которое имеет не утвердительную, а отрицательную природу, поскольку в нем говорится о том, что невозможно. Нам кажется, что Аристотель этот пробел или не заметил, или оставил без ответа. Между тем если следовать логике его рассуждений, то надо сказать, что началом доказательства должно быть не только положительное и не только отрицательное, но и положение, в котором и то, и другое было бы вместе.

Однако, несмотря на то, что Аристотель не смог указать такое начало, в котором утверждение и отрицание были бы его моментами, он недвусмысленно подчеркивал общий характер начала доказательства, так как едва ли не отождествлял доказательство с дедукцией из истинных посылок. И тут важно вспомнить, что «по природе первым» для Аристотеля является общее. То же самое говорит он и о начале доказательства. Стало быть, то, что «первое для природы», является первым и для доказательства. Но раз общее является первым, то выходит, что оно и причина. «Если доказательство есть силлогизм, доказывающий причину и то, почему есть <данная вещь>, то общее, с другой стороны, есть в большей мере причина, ибо то, чему (что-нибудь) присуще само по себе, есть причина самого себя, общее же есть первичное, и, следовательно, причина. Так что и доказательство <общего> будет лучше, ибо оно в большей мере (касается) причины и того, почему есть <данная вещь>»⁵⁵⁸. Например, знание такого общего, как сумма углов всякого треугольника равна двум прямым, применимо ко всякого рода треугольникам. Тем более это можно сказать по отношению такого общего и ко всем применимого знания, каким является положение о невозможности противоречия. Значит, началом доказательства сверху является общее — первое для природы, но началом доказательства снизу выступает единичное. Так как аристотелевская категорология не допускает разрыва между общим и единичным, то логично умозаключить, что у Аристотеля ни общее (т. е. категории), ни единичное (т. е. материальные предметы) не могут быть началом доказательства, а что им может быть лишь такое общее, которое является единством общего и единичного.

Однако Аристотель не смог применить к проблеме начала доказательства ту диалектику, которую он дает при решении категории общего и единичного, индукции и дедукции. Как мы видим, половинчатость Аристотеля и здесь дает о себе знать. Аристотелю одинаково трудно было принять началом доказательства как общее, так и единичное, а тем самым он высказывал идею о начале доказательства как о необходимой категориальной связи. Эту идею реализовал на идеалистической основе Гегель, а на диалектико-материалистической основе — Маркс. Аристотель ошибался в одном, но весьма существенном. Он произвел само утверждение начала доказательства не путем внутреннего отрицания, как это мы имеем у Гегеля, а без такого отрицания, как бы извне.

Логическое развитие аристотелевских рассуждений, которое было дано Гегелем, предполагает утверждение чего-нибудь именно отрицанием этого же самого.

Между прочим, это аристотелевское упущение было учтено Декартом при обосновании им положения «*Cogito ergo sum*», если, конечно, его не трактовать как формальную импликацию, как это делает, например, Г. Шольц⁵⁵⁹. Согласно Декарту, чем больше мы будем сомневаться в существовании мышления, тем больше мы утверждаем его. Но декартовское начало было весьма односторонним, так как здесь мышление отвлекалось от материального бытия.

Аристотель не смог понять, что начало доказательства есть единство противоречия, которое существует в виде бесконечного умозаключения⁵⁶⁰, и здесь все же он меньше всего заслуживает упрека, так как усилия его были направлены именно к этому. Главное же не в результатах, а в подходе, старании, искании, ибо, как замечает В. И. Ленин, «истина лежит не в начале, а в конце, вернее, в продолжении. Истина не есть начальное впечатление»⁵⁶¹. О справедливости этого утверждения свидетельствует то, что многие логико-диалектические проблемы, над решением которых размышлял Аристотель, получили свое дальнейшее решение в перспективе, именно «в продолжении». И если мы подойдем к философии Аристотеля с точки зрения упомянутого ленинского высказывания, то станет ясно, почему отдельные его проблемы нашли свое логическое продолжение не только у Гегеля, но и в философии марксизма-ленинизма.

В частности, аристотелевская проблема начала логического доказательства нашла свое дальнейшее развитие и окончательное решение в «Капитале» К. Маркса. Если у Гегеля «бытие» как начало не что иное, как «ничто», голое, самое простое отношение понятия к самому себе, из которого Гегель в большинстве случаев искусственно, а порой и софистическими увертками выводит все остальные категории вплоть до абсолютной идеи, то у Маркса началом логического доказательства берется самая простая и вместе с тем сущностная «клеточка», в которой в виде «зачатка» дается все то, что потом в процессе доказательства предстанет в форме взаимосвязанных определений. Той «клеточкой», которая будет началом всех начал, в «Капитале» Маркса выступает товар, который является единством противоречивых определенностей капиталистического способа производства.

Товар как начало у Маркса не есть ни такое общее, как аристотелевская аксиома, ни такое абстрактное общее, как гегелевское бытие. Товар — такое общее, которое, выражаясь словами Аристотеля, представляет собой «верхний предел мышления», «первое для природы», т. е. категорию. Вместе с тем он самое конкретное, массовидное, на каждом шагу встречающееся. Товар заключает в себе противоположные определения: с одной стороны, он есть потребительная стоимость, без чего не существует товар; с другой же — он есть и непотребительная, т. е. меновая, стоимость⁵⁶². Это противоречие между потребительной и меновой стоимостью решается в деньгах, которые являются таким товаром, потребительная стоимость которого состоит в его меновой стоимо-

сти. Но со своей стороны деньги тоже характеризуются противоречием.оборот денег подчиняется эквивалентному обмену, который должен систематически нарушать его, в противном случае, оборот денег не осуществится, ибо их круговращение возможно лишь тогда, когда сами деньги выигрывают деньги. Это новое противоречие решается таким образом, что в круговращение денег попадает такой товар, который создает стоимость и прибавочную стоимость. Этим товаром оказывается рабочая сила, которая в условиях капитализма выступает как товар. Такое круговращение денег Маркс называет капиталом. Понятия товар — деньги — капитал и их логическая взаимосвязь отражают реальные положения вещей в капиталистическом производстве.

Таким образом, у Маркса товар как начало не только не запрещает противоположные определения в одном и том же, но само есть единство противоположностей.

В. И. Ленин начало логического доказательства выражает понятием «клеточка» в смысле некоего самого простого и вместе с тем самого богатого. «У Маркса в „Капитале“, — пишет Ленин, — сначала анализируется самое простое, обычное, основное, самое массовидное, самое обыденное, миллиарды раз встречающееся *отношение* буржуазного (товарного) общества: обмен товаров. Анализ вскрывает в этом простейшем явлении (в этой „клеточке“ буржуазного общества) *все* противоречия (respective зародыши *всех* противоречий) современного общества. Дальнейшее изложение показывает нам развитие (*и* рост *и* движение) этих противоречий и этого общества в Σ его отдельных частей, от его начала до его конца.

Таков же должен быть метод изложения (respective изучения) диалектики вообще, (ибо диалектика буржуазного общества у Маркса есть лишь частный случай диалектики). Начать с самого простого, обычного, массовидного etc., с *предложения любого*: листья дерева зелены; Иван есть человек; Жучка есть собака и т. п. Уже здесь (как гениально заметил Гегель) есть *диалектика: отдельное есть о б щ е*»⁵⁶³.

Приведенное положение Ленина многоаспектно. В данном же случае нас интересует в нем именно то, что, по мнению Маркса и Ленина, началом должно быть самое «простое», «обычное», «массовидное» и т. д. Классики марксизма-ленинизма, критически перерабатывая наследие прошлого, развивали дальше отдельные его прогрессивные элементы. И действительно, аристотелевское положение о начале как о самом «несомненном», «безусловном», «достоверном», «известном», «неопосредствованном», «первичном» и, наконец, как о нечто «простом»⁵⁶⁴, по своему осмысленное и разработанное в свою очередь Гегелем, было положительно воспринято и развито в дальнейшем классиками марксизма-ленинизма. Гегель, почувствовав важность проблемы начала доказательства, тоже начинает свою *Логик* именно с нее. Но его вариант продолжения Аристотеля Маркс не принимает.

Маркс дал единственно правильное, диалектико-материалистическое продолжение и решение проблемы начала. Хотя марксовское и аристотелевское понимания начала и перекликаются между собой, но в известном

смысле они существенно отличаются друг от друга. Как для Аристотеля, так и для Маркса началом должно быть нечто «простое» и т. д. Однако, если для Аристотеля началом должно быть такое простое, которое ввиду своей аксиоматичности не должно требовать своего дальнейшего доказательства, то для Маркса сущность проблемы как раз и заключается в обратном, ибо товар как начало «самого простого», в частности, в «Капитале» выступает как абсолютная простота, но вместе с тем и такая сложность, которая необходимо требует своего дальнейшего диалектического раскрытия и доказательства. Товар Марксом не воспринимается как некая сама собой разумеющаяся аксиома. Если начало Аристотеля запрещает противоречие, то марксовское начало не только признает противоречие, но и требует его диалектического доказательства. Начало Маркса — это начало выявления всех диалектических определенностей, следовательно, начало развития вообще. Так, в «Капитале» рассматривается товар как простая определенность той более сложной определенности, которой характеризуется капитал; затем деньги — следующая ступень достижения капитала; поэтому товар и деньги выступают как ступени определенностей капитала, из которых первое более простое, а второе более сложное, более конкретное; тогда как сам капитал как конкретное целое определяется путем диалектического раскрытия всех его ступеней. Поэтому товар представлен у Маркса как «клеточка», начало развития всех диалектических противоречий, присущих капиталу и всему капиталистическому способу производства в целом. Вот почему, по мнению В. И. Ленина, Маркс в «Капитале» дает «историю капитализма и анализ понятий, резюмирующих ее». Маркс дает историю капитализма в виде диалектической связи отдельных понятий и категорий. Рассмотрение категорий «товар — деньги — капитал», можно сказать, есть история капитализма в самом сжатом виде.

Далее. Хотя начало как у Аристотеля, так и у Маркса и фигурирует как положение общее, однако с той немаловажной разницей, что у Аристотеля за редким исключением мы имеем дело с объемным общим, тогда как у Маркса, как правило, везде речь идет о таком содержательном общем, которое содержит в себе возможность всеохватывающей предикации и которое, конечно, не исключает и объемное общее. То есть, у него товар — деньги — капитал переходят друг в друга, так как, по словам Ленина, «диалектика вообще состоит в отрицании *первого* положения, в смене его *вторым* (в переходе первого во второе, в указании связи первого со вторым *etc.*). Второе может быть сделано предикатом первого, — “например, конечное есть бесконечное, одно есть многое, единичное есть всеобщее”»⁵⁶⁵.

Из всего сказанного достаточно ясно можно представить важность не столько решения, сколько именно постановки проблемы начала логического доказательства, предпринятой Аристотелем, продолженной Гегелем и разрешенной Марксом и Энгельсом.

Аристотелевская постановка и решение проблемы начала доказательства полна трудностей, которые, кстати, ценны именно тем, что трудности эти для своего разрешения необходимо требуют диалектики, диалектиче-

скую теорию. «Самое важное во всяком деле, — пишет Аристотель, — есть начало, оттого оно и всего труднее... когда начало сделано, тогда легко прилагать к нему новое усилие»⁵⁶⁶.

Каковы же трудности, с которыми Аристотель столкнулся при решении проблемы, и которые заключают в себе возможность диалектического подхода к ним?

1. Как было показано, положение о невозможности противоречия для Аристотеля является недоказуемой основой доказательства. Однако он тем самым противоречит самому себе, так как для него осталось незамеченным, что допущением невозможности противоречия он уже заранее использовал категорию противоречия. Следовательно, у Стагирита имеется своего рода «глухое» указание на необходимость существования противоречия. Так, против своей воли Аристотель оказался перед свершившимся фактом, когда невозможность противоречия вынужденно доказывается на основе категории противоречия, которая со своей стороны необходимо предполагает другие категории. Отсюда вывод, что начало доказательства Аристотель должен был искать не в сфере аксиом, а в системе категорий, что как раз и было сделано Марксом.

2. Аристотель, хотя и правильно предполагал, что начало доказательства не должно быть опосредствованным, что оно ничем не опосредствованно, но не смог понять, что непосредственное вообще может быть опосредствованно самим собой (своеобразное «causa sui»), что необходимо требует своего доказательства. Для Маркса товар опосредствован самим собой, так что при диалектическом подходе к нему становится ясным его богатое диалектическое содержание.

3. Аристотель не вполне последователен и тогда, когда при всем желании дать недоказуемое начало доказательства все же «неосознанно» указывает на необходимость доказательства этого недоказуемого. Например, говоря о том, что «необходимо считать более необходимым начала, чем выводимое из них заключение, что поэтому необходимо больше знать начала, чем доказываемое из них»⁵⁶⁷, Аристотель тем самым уже производит доказательство недоказуемого или, во всяком случае, указывает на это. Словом, само указание на необходимость существования недоказуемого начала уже предполагает доказательство начала доказательства, чем как раз и нарушается принятое условие.

4. Согласно Аристотелю, начало более ценно и «более известно», чем само доказательство. Однако Аристотель не объясняет, как может быть более предпочтительным то недоказуемое, нежели что доказывается.

5. На определение слабости аристотелевского «доказательства» начала доказательства указывает и то, что еще древние скептики в «новых тропах» выступали против такого начала. Они не без основания думали, что возможно считать аксиомой другое какое-нибудь положение, противоположное данной аксиоме, и т. д. Скептики указали на то, что Аристотель так и не смог избавиться от регресса в бесконечность.

6. Аристотель пишет, что «начало есть то, что необходимо не посредством другого, а посредством самого себя, любое начало необходимо само по себе»⁵⁶⁸. Однако он никак не показывает, где видна эта необходимость начала. Указание на необходимость, которую начало содержит в самом себе, следует признать рациональным, но оно не развито, не показано. Короче говоря, у Аристотеля имеется противоречие между основным положением о недоказуемости начала доказательства и «стыдливым» требованием доказательства начала доказательства.

7. Аристотелевская постановка проблемы о необходимости начала доказательства содержит в себе рациональное зерно, но отрицание доказательства начала доказательства — «не может существовать доказательство для всего без исключения»⁵⁶⁹ — у него, безусловно, является элементом агностицизма. Аристотель правильно поступает, когда критикует скептиков, выступающих против существования всякой науки⁵⁷⁰, но он не прав в том, что из-за боязни тавтологии, отрицая доказательство по кругу⁵⁷¹, не видит возможности диалектического доказательства по кругу, что, как показано выше, было сделано Марксом. Аристотель ошибается, когда отрицает круг в доказательстве на том основании, что «невозможно, чтобы одно и то же для одного и того же было одновременно и предшествующим и последующим»⁵⁷². Круг в доказательстве означает не только то, что если A есть, то есть A , — как пишет Аристотель, но и то, что A есть и не A . Аристотель не смог отчетливо представить, что круг в доказательстве есть ошибка лишь тогда, когда нет в нем момента отрицания. Однако Аристотель вплотную подводит именно к этому, что и было использовано Гегелем в его теории умозаключения. Но и Гегель из-за сложности проблемы не был до конца последовательным в этом вопросе, доказательством чего является тот факт, что в конце своей теории умозаключения он получил тавтологическое умозаключение $A — A — A$.

8. Аристотель указал на логическую трудность, которая возникает при попытке доказательства начала доказательства, но он не знал, или, во всяком случае, не отчетливо полагал, что действительное обоснование начала доказательства мы можем иметь лишь при наличии отрицания того, что доказывается, а не при наличии отрицания исключительно противоположного, как это предполагает закон невозможности противоречия.

9. Главной непреодолимой трудностью для Аристотеля являлось то, что при всей диалектичности природы его мышления он не только не допускал бесконечность как «по направлению вниз», так и «по направлению вверх», но как и все греки, считал всякую бесконечность логической ошибкой. Правда, в этом отношении уже в «Метафизике», «Физике» и в других работах у него встречаются отдельные, мы бы сказали, гениальные догадки⁵⁷³, но догадки эти не нашли своего теоретического оформления ни в его логике, ни в диалектике. Однако логика дальнейшего развития мысли покажет, что аристотелевское отношение к регрессу в бесконечность на самом деле исторически было отрицательной стороной положи-

тельного решения проблемы бесконечности у Гегеля и особенно у классиков марксизма-ленинизма. Только здесь становится ясным то, над чем великий Аристотель ломал голову — к счастью безрезультатно — с точки зрения диалектически исторического и логического. А именно, в теории диалектики сегодня не вызывает недоумения то, что отрицание бесконечности является логической ошибкой. Так как сама категория бесконечности и ее использование для ее же отрицания не только не отрицает бесконечность, но саму же ее утверждает. Аристотелю трудно было представить, что бесконечность исчерпывает себя как конечность уже в самом факте существования категории бесконечности. Но и в этом отношении он остановился буквально на подступах к ясному решению. С точки зрения диалектики конечности и бесконечности весьма любопытен аристотелевский разбор ряда зеноновских апорий, в частности, апории «Ахиллес и черепаха». Ахиллес, согласно Аристотелю, догонит черепаху, если позволят «перейти границу». Аристотель справедливо заслуживает похвалу Гегеля. В. И. Ленин записывает: «Этот ответ правилен, содержит в себе все», — ибо действительно, половина становится здесь (на известной ступени) «границей»...⁵⁷⁴

10. Умственную интуицию, хотя она и играет определенную роль в мыслительной деятельности человека, нельзя принять в качестве руководящего начала научного доказательства, ибо она является психологическим состоянием субъекта. Интуиция не может гарантировать объективность в науке, особенно же в логике.

11. Начало доказательства, согласно Аристотелю, должно быть утвердительным, а не отрицательным, так как «отрицательное заключение доказывается посредством утвердительной посылки, между тем — утвердительное не доказывается посредством отрицательной». Но вопрос состоит в том, как это совместить с положением о невозможности противоречия, которое в общем-то имеет отрицательный характер, так как в нем говорится о том, что невозможно. Следовательно, начало, согласно Аристотелю, должно быть утвердительным, тогда как на самом деле таковым названо отрицательное. Этот вопрос Аристотель оставил открытым.

12. Аристотель различал два основных вида суждения: утвердительное и отрицательное. Он связывал с ним два вида доказательства: прямое «эпагоге» и не прямое «апагоге», что в общем-то правильно; но он не смог до конца понять диалектическое единство утвердительного и отрицательного, «эпагоге» и «апагоге», в результате чего он, в частности, недооценил роль отрицания в связи с началом доказательства. Именно поэтому он и оценивал их несколько односторонне, например, Аристотель говорил, что доказательство общего лучше доказательства частного, доказательство утверждения лучше доказательства отрицания, прямое доказательство лучше непрямого.

Каковы же положительные моменты аристотелевского решения затронутых выше проблем?

1. Аристотелевская логика мысли при постановке и решении им проблемы начала явно подводит нас к необходимости самообоснования. Это значит, что начало доказательства не требует для своего обоснования никакого внешнего акта. Словом, начало доказательства не требует доказательства, так как доказательство доказательства вызывает регресс в бесконечность, что с точки зрения логики представляет ошибку, а с точки зрения практики — невозможность. Аристотель начало доказательства считал такой необходимостью, что недвусмысленно указывал на невозможность его отрицания. И, действительно, отрицание начала доказательства уже требует самого его, т. е. само отрицание есть доказательство, которое определено началом доказательства. Логическая неустранимость начала является свидетельством необходимости начала доказательства. Тем самым Аристотель представил начало доказательства как такое, которое включает собственное доказательство в себе самом, что, кстати, в известной мере предвосхищает концепцию «causa sui».

2. После многовекового господства религии над наукой проложила себе дорогу аристотелевская мысль о том, что наука для обоснования своего предмета нуждается не столько во внешних факторах, сколько в самообосновании. «Начало доказательства есть то, что необходимо не посредством другого, но посредством самого себя, так как о началах знания нельзя ставить вопрос «почему», всякое начало необходимо само по себе»⁵⁷⁵. Проблема обоснования начала рождала разные идеалистические концепции. Достаточно вспомнить абсолютный дух Гегеля, который выступает началом начал доказательства как реального, так и идеального мира. Эта проблема у Гегеля в конечном счете приняла искаженный характер. То же самое с разными субъективистскими оттенками можно сказать и по отношению к таким философам-идеалистам, как Коген, Гуссерль и другие. Гуго Динглер, ставя вопрос о том, что собой представляет самообоснование, отвечает, будто источник его следует искать в воле⁵⁷⁶. Такой ответ не что иное, как психологизм, который не только не обосновывает логику, но упраздняет ее. Здесь важно отметить, что Аристотель при решении данной проблемы, конечно, ошибался, но он не совершал при этом «бегства из логики» (как это из-за трудности проблемы позже делалось обращением то к богу, то к субъективным переживаниям, то к психологии и т. д.), а целиком оставался в ее пределах. Главным здесь остается указание Аристотеля на то, что начало доказательства имеет и реальную⁵⁷⁷, и логическую основу⁵⁷⁸. И то, и другое Аристотель старается найти в мышлении реального субъекта и в реальной действительности, соответствующей этому мышлению, а не за их пределами.

Проблема начала доказательства, впервые поставленная и по-своему решенная Аристотелем, в истории философии и логики не только не осталась незамеченной, но и сыграла определенную роль. Аристотелевское решение было столь многоплановым, что оно получило свое применение и дальнейшее развитие в философии, логике, математике вплоть до современных аксиоматических систем. В Новое время проблеме начала уделяли большое внимание такие философы, как Декарт, Фихте, Гегель, Ко-

ген, Гуссерль и другие. Однако научное решение эта проблема получает лишь в «Капитале» Маркса. Это, как нам кажется, свидетельство того, что при всех отдельных недостатках Аристотель правильно угадал трудность проблемы и вместе с тем дал некоторую основу для ее дальнейшего научного решения.

Все эти трудности не были для Аристотеля такими, которых он просто не понимал. Наоборот, трудности диалектического содержания в философии Аристотеля были как раз результатом его диалектического образа мышления. Они возникали в результате характерного для Аристотеля подхода, искания, постановки проблем и попытки их решения.

6. Категорология Аристотеля

Диалектика возвратно-поступательного развития человеческого познания выступает как логика, характеризующая весь ход истории философии. В этой непрерывно восходящей линии философского развития основное значение приобретает изучение исторического возникновения и развития логических понятий и категорий. «История мысли с точки зрения развития и применения общих понятий и категорий логики — *voilà ce qu'il faut!*»⁵⁷⁹.

Таким образом, уровень понятийного и категориального мышления является показателем теоретико-познавательной ценности данной философии. В этом отношении представляет известный интерес древняя философия.

В истории человеческого знания постепенно выявлялись основные понятия и категории познания. Философские категории не являются начальным этапом познания, наоборот, они оказались результатом длительной абстрагирующей работы человеческого мышления в процессе общественно-производственной практики.

Категория (*κατηγορία*) — термин, которым пользуются и в обычном разговорном языке, и в философии. В обычной речи этот термин употребляется для обозначения большой группы сходных предметов и его можно применять как синоним слова «класс». Первоначальное значение этого слова — «обвинение». Слово *κατηγορία* впервые было введено в философию Аристотелем (*καθ' ἑαυτοῦ εἶσθαι*). Оно, согласно разъяснению Стагирита, означает высказываться, утверждать что-либо о чем-либо. Он употреблял глагол *κατηγορεῖν* в специальном логическом смысле «предсказывать»; отсюда то *κατηγοροῦμενον* — необходимое высказывание понимается им как логический и философский предикат.

Хотя слово *κατηγορία* в философии Аристотеля получило новое значение, нельзя все же утверждать, что понятие, которое стало обозначаться этим термином, было совершенно новым в философии. В самом деле, мы находим в индийской философии, а также в ранних работах греческих мыслителей нечто соответствующее аристотелевской трактовке.

Философские течения в Греции и Индии являются древнейшими философскими школами. Возникновение философии произошло в странах Востока. К сожалению, имеющиеся у нас сведения относительно взаимо-

отношений между индийской и греческой философией едва ли позволяют дать решительный ответ на различные вопросы, которые естественно возникают при анализе их многих сходных черт.

Тем не менее следует отметить, что в индийской философии — философии Вайшешики (Каннада) — встречается термин «падартха», весьма близкий к аристотелевскому пониманию категории. Категория («падартха») понимается как объект, обозначенный словом. Это учение все объекты разделяет на два класса — бытие и небытие (охва и абхава); отсюда в класс бытия входят все «положительные» реальности, т. е. предметы материального мира; а в класс небытия все «отрицательные» явления, т. е. несуществующие вещи.

В философии Вайшешики (Каннада) приводятся семь категорий («падартха»), включающие все реальности: 1) дравья — сущность; 2) гуна — качество; 3) карма — действие; 4) саманья — общность; 5) вишеша — особенность; 6) самавая — отношение присущности; 7) абхава — небытие. Категории субстанции, качества, действия, общности, особенности, присущности являются категориями «положительных» реальностей, а категорией небытия обозначаются все «отрицательные» явления. Исходя из этих семи классов, Каннада последовательно классифицирует явления Вселенной. Большую трудность при изучении системы Каннады, как и любой другой философской системы древней Индии, представляет одно весьма существенное обстоятельство. Все школы индийской философии пользовались единой философской терминологией при весьма разнообразном понимании одних и тех же терминов. Семь категорий, приводимых Каннадой, в известном смысле сходны с аристотелевскими, почему и возникло предположение о возможности заимствования этого учения у Аристотеля. В самом деле, сходство между этими двумя системами категорий настолько разительно, что если бы не связывать их исторически, они должны были бы, по крайней мере, рассматриваться как выражение сходных философских систем.

Правда, индийская философия, подобно греческой, является одной из наиболее древних философий в мире. Возможно, развитие философии в этих двух странах происходило параллельно. А может быть, здесь имело место и взаимное влияние. Если подобное заимствование не имело места в первый период, то в наличии такого влияния можно быть уверенным в последующие века, когда Александр завоевал Индию.

Однако, на наш взгляд, возможность заимствования Аристотелем своей категориальной системы у Каннады все же исключена по двум соображениям. Во-первых, ко времени завоевания Александром Индии Аристотель уже имел свою собственную философскую систему; во-вторых, подобное заимствование невероятно уже по хронологическим основаниям. Как известно, Каннада жил в III в.⁵⁸⁰ Аристотель же — в IV в. до н. э. Поэтому более чем вероятно обратное: влияние аристотелевской философии на философию Вайшешики.

Важно заметить, что аристотелевская категорология непосредственно связана с логикой Аристотеля, притом так, что она прямо исходит из самой задачи аристотелевской логики. Кроме того, следует отметить и то,

что учение Аристотеля о категориях имеет историческую основу в предшествующей ему философии.

Философские идеи древнего мира свое дальнейшее развитие получили в древней Греции. Этот прогресс заключается в переходе от отдельных бессистемных философских образов, представлений к попытке сформулировать и систематизировать логические понятия и категории. Весь ход древнегреческой философии подготовил аристотелевскую философию вообще и его учение о категориях, в частности. Однако нет основания считать, что Аристотель находился под непосредственным влиянием своих предшественников.

Нет сомнения в том, что единое и многое, бытие и небытие с их противопоставлениями в элеатской диалектике могут быть названы категориями. Однако они не являются таковыми в аристотелевском смысле слова; категории элеатской диалектики имеют мало или даже ничего общего с системой Аристотеля. Поэтому их исходные точки зрения и результаты умозаключений совершенно различны.

В известном смысле можно смотреть на пифагорейскую таблицу десяти противоположных понятий: конечное (πέρας) и бесконечное (ἄπειρον), парное (περιττόν) и непарное (ἄρτιον), отдельное (ἐκαστος) и множество (πλήθος), свет (φως) и тень (σκotos), благо (ἀγαθόν) и зло (κακόν), квадрат (τετράγωνον) и остальные фигуры (ετερομηκες), правое (δεξιόν) и левое (αριστερόν), мужское (αρρεν) и женское (θηλυ), кривое (καμπυλου) и прямое (ευθυ), покой (ηρεμουν) и движение (κίνουμενον) — как на попытку перечисления категорий.

Но пифагорейская таблица понятий, число которых, как предполагают, заимствовал Аристотель, не имеет ничего общего с аристотелевским учением о категориях. Мало того, ни одного термина, встречающегося в пифагорейской таблице, мы не находим у Аристотеля. Следовательно, в принципах Пифагора нет ничего, что могло бы привести к теории философских категорий.

Стремясь понять происхождение учения Аристотеля о категориях, исследователи обращаются, естественно, к Платону. В философии Платона есть, несомненно, много отдельных размышлений, где затрагивается вопрос о категориях. Однако у Платона (хотя у него в «Софисте» имеются такие общие понятия, как бытие, тождество, движение, покой, различие и т. д.; в «Тезетете» — четное, нечетное, сходство, бытие, небытие, единство, множество и т. д.; в «Протагоре» — ряд других понятий вокруг основных категорий бытия и небытия) мы еще не находим стройного учения о категориях. «У Платона, основателя двух миров, — как правильно пишет Ласк, — еще нет учения о категориях»⁵⁸¹. Платоновские понятия получили значения категорий и не представляют собой законченной системы, их совокупность еще не составляет системы категорий. Хотя Платон при помощи своих понятий и построил куда более чем его предшественники богатый мир научного познания и таким образом смог, как он выражался, «спасти» широкий круг явлений от вечной темноты, тем не менее эти понятия он пока еще не понимает как некото-

рые законы разума, как основополагающие моменты в процессе мыслительной деятельности человека.

Из истории философии известно, что Аристотель является «отцом логики», но мы, исходя из исторического экскурса, ничуть не ошибемся, если скажем, что Аристотель является и отцом первой в истории философии системы философских категорий.

Аристотель — основоположник систематического философского учения о категориях. Он внес значительный вклад в систематизацию учения о категориях. Его система категорий наметила основы материалистической теории познания. Аристотелевская категорология является исходным пунктом для последующих философских учений о категориях. Философские категории Аристотеля являются логическим обобщением и продолжением всей доаристотелевской философии.

Вот почему учение Аристотеля о категориях занимает весьма важное место в истории философии. Система категорий Аристотеля остается актуальной до настоящего времени, поскольку входящие в нее категории действительно являются основными категориями человеческого мышления. Из простого перечисления таких категорий, как материя, сущность, количество, качество, отношение, время, пространство, движение, необходимость, случайность, форма, содержание, возможность, действительность, противоречие, противоположение, общее, единичное, цель и т. д., становится ясно, что большинство категорий, которыми мы пользуемся сегодня, уже были использованы и по-своему систематизированы Аристотелем.

Некоторые из этих категорий были известны, более или менее, еще до Аристотеля, однако в ранний период развития науки они имели крайне неразвитый, расплывчатый характер. Ленин в своих «Философских тетрадах» пишет, что Аристотель в своих исследованиях задел «все, все категории»⁵⁸².

Несмотря на присущие Аристотелю колебания между материализмом и идеализмом, диалектикой и метафизикой, в своем учении о категориях он больше всего занимается проблемами диалектики. Ф. Энгельс, ставя Аристотеля рядом с Гегелем, писал, что в истории философии известно «два философских направления: метафизическое с неподвижными категориями, диалектическое (Аристотель и особенно Гегель) — с текучими»⁵⁸³. Учение Аристотеля о категориях в основе своей материалистично; материя и ее движение рассматриваются в ней как источник содержания категории.

Категории Аристотеля суть результат систематического анализа гносеологических и онтологических проблем греческой философской мысли. Он впервые представил категории в виде связанной системы как высшие определения бытия и мысли, в чем проявилось единство его онтологии и гносеологии.

В. И. Ленин отмечал, что «Аристотель вплотную подходит к материализму»⁵⁸⁴, когда он говорит, что «ощущения направлены на единичное, тогда как познание, наоборот, направлено на всеобщее»⁵⁸⁵. В отличие от Платона, признававшего объектом познания общее, обособленное от кон-

кретных явлений, Аристотель объект познания (общее) искал в конкретных явлениях. В этой связи В. И. Ленин пишет: «Прелестно! Нет сомнений в реальности внешнего мира. Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения etc., сущности и явления etc.»⁵⁸⁶. Раскрытие и выявление категорий как понятийных форм в мышлении обуславливаются и порождаются познанием действительных предметов материального мира. Через раскрытия мысленных форм в материи только и возможно истинное познание. Подобным образом понимаемый объект познания является краеугольным камнем его учения о категориях. Онтологическое понимание им природы категорий вытекает из понимания логики как науки не только о формах мышления, но и о его содержании. Поэтому его теория, оказавшая большое влияние на последующее развитие философской мысли, явилась одним из важнейших теоретических источников материалистического учения о категориях.

Вопрос о том, какое место занимает учение Аристотеля о категориях в его философской системе, содержит в себе некоторую трудность. Если к этому вопросу отнестись традиционно, т. е. если учение Аристотеля о философских категориях рассмотреть в пределах его сочинения «Категории», тогда, согласно мнению большинства историков философии, это учение входит в состав «Органона». Это предположение основывается на том, что категории входят в состав отдела логики о понятии, и все учение Аристотеля о категориях является развитием его же учения о понятии. Так, Прантль констатирует тесную взаимосвязь между учением Аристотеля о категориях и его же учением о понятиях. Аристотель же свое учение о категориях не относил непосредственно к учению о понятии, а скорее считал категории такими наиболее высшими понятиями, которые высказываются о бытии, и поэтому не ограничиваются пределами учения о понятии и, следовательно, по своему содержанию выходят за рамки логики. «Категории» являются ранним наброском учения Аристотеля о категориях, а его «Метафизика» и «Аналитики», а также другие произведения, излагают это учение в более развитом виде⁵⁸⁷.

Содержание «Категорий», особенно той части книги, где разбирается категория сущности, непосредственно соприкасается с «первой» и «второй» философией Аристотеля; следовательно, эта книга важна для понимания не только «Органона», но всей системы его философии. Вотеч Филкорн по этому поводу отмечает, что: «Началом исследования аристотелевской логики должна быть работа, связывающая логику с естественными науками и «Метафизикой». Такой работой являются «Категории»⁵⁸⁸. На наш взгляд, книга Аристотеля «Категории» и его же учение о категориях не полностью совпадают по своему предмету. Учение Аристотеля о категориях несравненно шире, чем круг вопросов, рассматриваемых в выше-названной книге.

Буржуазные историки древнегреческой философии, ограничившие рассмотрение учения Аристотеля о категориях рамками «Категорий», не могли благодаря подобному ограничению установить действительное место этого учения в его философской эволюции. Вопреки мнению И. Канта, Тренделенбурга, Прантля, Шwegлера, Росса, Грота и др. Ари-

стотель не ставил своей целью в «Категориях» представить «полное» и «исчерпывающее» перечисление философских категорий⁵⁸⁹, а намечает основы своего будущего полного учения о них, где все категории были бы соединены во всеобщую систему, разносторонне отражающую объективную действительность.

Если все-таки говорить о некоторой склонности Аристотеля исчерпывающе излагать категории, то о ней можно говорить вот в каком смысле: категории — это, по Аристотелю, прежде всего высказывания о сущем, которые в известном смысле им понимаются как нечто развивающееся, как своего рода прогрессивный процесс, определяемый отношениями становящихся предметов материальной действительности. Но так как эти все дальше развивающиеся и все дальше расширяющиеся категориальные высказывания являются процессом не бесконечным, а конечным, ибо в материальных вещах, так же как и в природе, всегда имеется нечто последнее, в чем они завершают свое развитие и дальнейшее движение, то вместе с этим приходит конец и дальнейшему развитию категориальных высказываний⁵⁹⁰. От этой антидиалектической непоследовательности Аристотель так и не смог избавиться не только в своем учении о категориях, но во всей своей системе. Но это отклонение не является у него доминирующим, ибо постоянная коррекция категориальных высказываний с бытием неизменно остается в центре его внимания.

Нельзя рассматривать учение Аристотеля о категориях отдельно от его философской системы, ибо оно является как бы скелетом этой философской системы. Поэтому учение Аристотеля о категориях если не хронологически, то логически необходимо предшествует остальным частям его философии. В истории древнегреческой философии учение Аристотеля о категориях является первой попыткой создать онтологию, которая воспроизвела бы действительность в форме высших логических понятий.

Кант, отчасти Гегель, а впоследствии Виндельбанд, Целлер, Прантль, Росс, Грот и т. д., к этому вопросу относились нигилистически. Кант считал, что Аристотель не владел принципом отбора философских категорий, и упрекал его за неполноту его таблицы категорий; он утверждал также, будто бы Аристотель не дал стройной дедукции категорий из единого принципа. Росс развивает нигилистическую мысль, будто ни в одном из произведений Аристотеля мы не встречаем указания о том, чем руководствовался он при выработке своего учения о категориях. Почти то же самое говорит и Грот. Классификацию категорий у Аристотеля он признает недоказуемой, беспринципной, лишенной дедуктивного принципа выделения. «Если Аристотель, — утверждает Грот, — придерживался бы какого-нибудь определенного принципа при изложении своих категорий, то он, наверно, указал бы на это»⁵⁹¹.

Вопреки мнению Канта и упомянутых буржуазных историков философии, учение Аристотеля о категориях исходит из определенного и вполне обоснованного принципа. Материальное бытие, «без которого не было бы на свете ничего вообще»⁵⁹², является единственным руководящим принципом и содержанием его категориологии. «Таким образом установ-

ленный объект познания привел Аристотеля к своему знаменитому учению о категориях вообще, и науке логики, в частности, что впоследствии стало краеугольным камнем как философии, так и всякой другой науки»⁵⁹³, — пишет Т. Г. Кукава, хотя и несколько в другом аспекте. Каждая категория у Аристотеля в силу своей специфичности выполняет вполне определенную роль в познании. Каждая из категорий является определением той или иной стороны бытия, т. е. вся система его категорий определяет бытие со всевозможных сторон, в результате выясняется сущность, а сущность, являющаяся центральной категорией как единство внутренних и внешних определенностей, воплощает совокупность исследуемых категориями разных сторон бытия. В таком понимании категории, по Аристотелю, раскрывают внутреннее разнообразие действительности и из нее черпают сущность вещей.

Аристотель впервые в истории древнегреческой философии выдвинул положение о том, что сущность есть реальная основа всех остальных категорий, которые «или сказываются о первичных сущностях как о подлежащих или же находятся в них как подлежащих»⁵⁹⁴.

Если материальное бытие взять в целом, говорил Аристотель, то основным определением этого единого бытия будет сущность. В «Физике» Аристотель писал, что «ни одна из прочих категорий не существует в отдельности». Говоря о том, что о сущем допустимы разные категориальные высказывания, Аристотель отмечает, что среди них на первом месте стоит «суть вещи», указывающая на сущность. У Аристотеля каждая категория вырабатывается на основании непосредственного познания сущности бытия. Следовательно, ни одно из категориальных определений само по себе не существует, а все они неотделимы от сущности. Из всех категорий она единственная непосредственно существующая. Сущность не опосредована существованием других категорий, наоборот, существование всех остальных категорий опосредовано ею.

Самостоятельное существование в себе приписывается всему тому, что обозначается через различные формы категориального высказывания, ибо «...на сколько ладов эти различные высказывания производятся, столькими же путями они указывают на бытие. А так как одни высказывания обозначают суть вещи, другие — качество, некоторые — количество, иные — отношение... иные отвечают на вопрос где?, иные на вопрос куда?, то соответственно с каждым из этих высказываний те же самые значения имеет и бытие»⁵⁹⁵. Здесь видно, что порядок и соотношение между идеями, по Аристотелю, тот же самый, что порядок и соотношение между вещами, основным определением которых является сущность. Независимое от других категориальных определений существование сущности не означает, что она существует вне качества, количества и т. п. Что же касается всех остальных категорий, то они не существуют ни независимо от сущности, ни вне ее. Положительным моментом у Аристотеля здесь является диалектическое взаимоотношение между сущностью и всеми остальными категориями; впоследствии эта догадка находит свое развитие в истории философии, особенно у Гегеля, и научное разрешение — в философии марксизма-ленинизма.

Учение Аристотеля интересно и тем, что в нем утверждается диалектическая связь между всеми категориями. Благодаря сущности совокупности категориальных определенностей образует связную систему. Аристотелевская догадка, что сущность раскрывается через другие категории, выражающие отдельные ее стороны, аспекты, является принципом диалектических взаимоотношений между философскими категориями. Все категории характеризуются общими и специфическими свойствами. Что является общим свойством категорий? Ни одна из них не существует без наличия сущности: в этом отношении все категории тождественны, так как они являются основными категориальными высказываниями и, с разных сторон выражая одну и ту же сущность, одинаковым образом зависят от нее. Другим свойством категорий является их специфичность. Каждая отдельно взятая категория определяет сущность лишь в определенном аспекте, с определенной специфической стороны. Например, качество вскрывает именно качественную сторону сущности, категория количества исключительно количественную сторону сущности и т. д. Специфичность категорий заключается в том, что они не меняются местами, что их место по отношению к сущности строго определено: содержание каждой категории конкретно и специфично. Различие аристотелевских категорий по их специфическим сторонам не является абсолютным, например, качественная и количественная стороны, являясь отражением определенных специфических сторон сущности, друг без друга немислимы, или же, например, материя, движение, время и пространство, хотя и специфичны, но ни одну из них нельзя рассматривать полностью изолированно друг от друга. Они понятны только в их единстве и взаимосвязи.

Учение Аристотеля о категориях является логическим выражением и продолжением доаристотелевской философии. Поэтому с логикой как логической системой категорий прямо соприкасаются и гносеология и онтология. Эти точки соприкосновения логики, гносеологии и онтологии, порой выявляющиеся в смешении субъективной логики с объективной (В. И. Ленин отмечает, что «у Аристотеля *везде объективная логика смешивается с субъективной и так притом, что везде видна объективная*»⁵⁹⁶), у Аристотеля являются намеками, зримыми чертами диалектики, дальнейшее развитие которых даст возможность поставить в истории философии вопрос о единстве логики, теории познания и диалектики. Таким образом, вопрос о единстве логики теории познания и диалектики берет свое историко-философское начало в учении Аристотеля о категориях. Во взаимоотношении аристотелевских категорий можно проследить онтологическую, гносеологическую и логическую стороны вопроса.

Аристотелевские категории по природе своей диалектичны, потому что они являются отражением тождественных моментов в многообразии бытия. Тождество с необходимостью подразумевает отличие, т. е. тождество потому есть тождество, что существует отличие. Чистое тождество не существует. Значит, каждая категория, как момент тождества, содержит в себе свою противоположность. Отличительной чертой учения Аристотеля о категориях является понимание их связи с закономерностями бытия; отсюда их онтологическое содержание. В. И. Ленин, по поводу попытки

Аристотеля вывести формы и законы мышления из бытия и понять их в их взаимной связи, писал: «Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля... который *всюду*, на каждом шагу ставит вопрос именно о диалектике»⁵⁹⁷.

Согласно мнению большинства буржуазных историков философии, учение Аристотеля о категориях входит в состав его логической теории понятия. Например, известный исследователь логики Аристотеля Прантль констатирует тесную взаимосвязь между аристотелевским учением о категориях и учением о понятиях. Аристотель же свои категории непосредственно не относит к учению о понятии, а скорее считает их такими высшими понятиями, которые высказываются о бытии. Один из советских исследователей логики Аристотеля, А. С. Ахманов, правильно замечает, что категории Аристотеля имеют не только логическое, но и онтологическое значение, как самые общие определения бытия⁵⁹⁸.

Логическая природа аристотелевских категорий состоит в том, что они являются предикатами субъекта (сущности), т. е. они, с одной стороны, определены как роды существующего, с другой стороны, как наивысшие предикативные определения мысли. Аристотель в своем учении о категориях исходит из признания множества определений индивидуального сущего, определяемого им как субъект, которому приписываются все категории как наивысшие предикаты, — следовательно, категории являются наивысшими предикатами субъекта. Таким образом, поскольку категории являются предикатами субъекта, постольку на первый план выступает их логическая сторона. Высказывание предикатов о субъекте осуществляется в суждении, которое, конечно, является предметом логики.

При исследовании категории сущности логическая сторона учения о первичных и вторичных сущностях приобрела значительную важность прежде всего для подробной разработки Аристотелем субъект-предикатной логики. Вследствие расчленения первичной сущности, т. е. «онтологической сущности», и вторичной сущности, т. е. «гносеологической сущности», это учение сделалось непосредственной предпосылкой аристотелевской логики, ибо оно именно и могло обособить общую логическую проблематику.

Рассматривая логическую сторону учения Аристотеля о категориях, нельзя не упомянуть о том, что многими буржуазными историками философии роль этой стороны категорий сильно преувеличивалась и фактически способ выведения Аристотелем категорий понимался ими как логико-грамматический принцип, что является в корне ошибочным.

Тренделенбург, Прантль, Швеглер, Виндельбанд и др. считают, что Аристотель при разработке философских категорий руководствовался логико-грамматическими соображениями, что категории Аристотеля имеют только грамматическое содержание и что они суть результат наблюдения над языком. По мнению Тренделенбурга, в «Категориях» «руководящим отправным пунктом при изложении категорий является язык, что молчаливо скрывается»⁵⁹⁹. Почти то же самое говорят Грот, Росс, Виндельбанд и др. Например, Виндельбанд пишет: «Грамматические раз-

личия имени существительного, наречия и глагола, по-видимому, не остались в этом очерке (т. е. в «Категориях». — Д. Дж.) без влияния на число десять или восемь»⁶⁰⁰. Это в принципе неверное положение своей основой имеет то, что число категорий у Аристотеля соответствует частям речи. Например, как указывает Тренделенбург, сущность означает нечто самостоятельное, чему соответствует в грамматике имя существительное, качеству — имя прилагательное, количеству — имя числительное, отношению — степени сравнения и предлоги, месту и времени — наречия места и времени; остальные четыре категории суть модификации глагола. То же самое писал и Тренделенбург: «Логические категории имеют прежде всего грамматическое начало»⁶⁰¹.

Вопреки этим утверждениям можно сказать, что предметом исследования Аристотеля служили природа, общество, человеческое мышление и все науки, в том числе язык и грамматика. С другой стороны, некоторые исследователи считают, что грамматические аналогии вносили путаницу в логику Аристотеля. В действительности же, как справедливо пишет известный знаток античной философии Шандор Пал, Аристотелю часто приходилось справляться с трудной задачей — задачей, как освободить истинное содержание своих мыслей от языкового балласта, как ограничиться от необходимости выражать себя только с помощью языка, который, конечно, подразумевает грамматику⁶⁰².

Когда отмечают сходство между категориями Аристотеля и грамматикой, надо иметь в виду, что категории являются мыслями, отражающими в сознании действительность, однако содержание категорий существует не иначе, как в человеческой речи на базе языкового материала, на базе языковых терминов, тем более, что язык — это непосредственная действительность мысли. Категорологию Аристотеля, конечно, нельзя вывести из чисто грамматических принципов. Однако грамматические мотивы при образовании категорий имеют место у Аристотеля. Дело в том, что всякое познание есть суждение, всякое же суждение необходимо выступает или как истинное или как ложное⁶⁰³. Однако истинность или ложность не могут быть приписаны отдельным понятиям, взятым обособленно. Для осуществления этого необходимо, чтобы наличествовала связь (копула) между понятиями или же отрицание этой связи, т. е. соединение или разобщение субъекта и предиката. Это значит, что суждение, которое выражается в соответствующем предложении в его отрицательной или утвердительной форме, по Аристотелю, соответствует соединению или разобщению в самих материальных предметах. В таких отношениях понятия могут входить лишь в предложения, причем в предложения либо утвердительные, либо отрицательные, с которыми логика только и может иметь дело. Производя разложение предложения на его составные части, Аристотель тем самым приходит к основным формам возможности всякого логического высказывания, к тому, что он называл категориями. Таким образом помимо общепhilosophического принципа выведения категорий как основных мысленных определенностей бытия у Аристотеля присутствует еще и второй, не основной и второстепенный принцип — это выведение категории из грамматических форм высказывания.

И тут мы хотели бы указать на один источник, который в дальнейшем способствовал формалистическому толкованию логики Аристотеля. С одной стороны, и это главное, категории Аристотеля, так же как и всевозможные понятийные высказывания, имеют своей определяющей основой материальное бытие. Но с другой стороны, как уже было сказано, эти же категории несомненно находят свое выражение в языке вообще и в частности в грамматике. С этой последней точки зрения легко формализовать логику Аристотеля, если ее представить в отрыве от первой основной ее стороны.

Гносеологическая сторона категорий обнаруживается в их различных значениях в процессе познания действительности. Аристотель считал, что различные категории имеют разное познавательное содержание и ценность. Например, познание сущности дает более глубокое знание, чем познание таких сторон бытия, как качество, количество, время, пространство и т. д. Каждая отдельно взятая категория дает знание такой определенной стороны сущности, которое другая категория не в состоянии дать; например, категория качества выражает именно качественную сторону сущности, а не пространственное, временное или другое ее состояние, и т. д., так что для всестороннего выяснения и познания сущности необходимо их совокупное единство.

Итак, аристотелевские категории обладают логической природой, как наиболее высшие понятия (логика); как логическое средство познания они действуют в области теории познания (гносеология); поскольку же категории имеют тождественные моменты, которые, как мы уже отметили, содержат в себе свое противоположное и, как часто об этом говорили классики марксизма, составляют известное диалектическое единство, они обладают диалектической природой (диалектика). Таким образом, на наш взгляд, философские категории Аристотеля объединяют в себе диалектику, логику и теорию познания.

Для правильного и всестороннего исследования истории философии вообще и диалектической логики в особенности необходимо систематическое историко-философское исследование философских категорий. Классики марксизма-ленинизма указывают на необходимость изучения истории категорий для глубокого научного обоснования теории познания, логики и диалектики в ее исторически данных формах. В. И. Ленин указывает на необходимость рассмотрения категорий в связи с диалектической обработкой истории человеческой мысли. По этому же поводу Энгельс говорит, что «исследование *форм* мышления, логических категорий очень необходимая и благородная задача и за систематическое разрешение этой задачи взялся после Аристотеля только Гегель»⁶⁰⁴.

Таким образом, характер аристотелевских категорий нельзя понимать ни как чисто грамматический, ни как чисто логический, ни как чисто онтологический, ни как чисто гносеологический. Категории Аристотеля имеют все перечисленные стороны, из которых онтологическая и гносеологическая являются основными, а логическая и грамматическая — им подчиненными и от них производными.

Кант не видит у Аристотеля основания и принципа последовательности и в числе категорий. Он замечает, что Аристотель без всякого принци-

па собрал свои категории в опыте. Росс также говорит, что Аристотель мало внимания уделил вопросу о числе категорий. Однако число категорий у Аристотеля, вопреки мнению буржуазных историков философии, «не является метафизически понятым как навсегда данное»⁶⁰⁵.

Конечно, учение Аристотеля о категориях не было результатом случайных изысканий его создателя. При его построении Аристотель руководствовался как внутренним — систематическим, так и внешним — грамматическим, принципами.

Аристотель не ставил своей целью определить окончательное число категорий. На наш взгляд, категориями у него можно считать не только те общие понятия, которые перечисляются в его знаменитой таблице категорий, но и многие из тех, с которыми мы встречаемся в других его произведениях. Очевидно, В. И. Ленин именно это обстоятельство и имел в виду, когда писал, что в философии у Аристотеля «...задето в всё, все категории»⁶⁰⁶.

Аристотель в книге «Категории» все богатство материального бытия пытался подвести под десять категорий. Увеличение им в дальнейшем числа категорий являлось отнюдь не случайным, но вполне закономерным следствием развития его философии. Аристотелю с развитием и углублением собственного воззрения на природу, общество и познание, естественно, представился материальный мир более богатым, чем в начале создания его философской системы, в начале его философской деятельности. Отсюда и необходимость увеличить число категорий для относительно полного отражения сущности материальных вещей, например, вводятся не встречающиеся в вышеназванной работе категории возможности и действительности, случайности и необходимости. В его философской системе они также выступают основными определениями бытия.

При помощи этих новых категорий Аристотель связывает всю свою категориальную систему в единое целое, так что диалектическое противопоставление бытия возможности бытию действительности, бытия необходимости бытию случайности играет важную роль в его учении о категориях, причем они часто применяются для разрешения спорных проблем. Прогрессивная диалектическая мысль, ярко выступающая в учении Аристотеля о категориях, — взаимоотношение материи (реальная основа сущности) и формы (логическая основа сущности) как возможности и действительности, необходимости и случайности.

Страдание, состояние, обладание, перечисленные в «Категориях», нельзя признать более важными для философии Аристотеля категориями, чем такие категории, как материя, форма, случайность, необходимость, возможность, действительность, причинность, цель и т. д., которых мы не встречаем в «Категориях». Наоборот, эти последние по своему содержанию являются более глубокими философскими категориями. Большинство из них являются очень важными для более глубокого понимания аристотелевской философии. Многие упомянутые в «Метафизике» понятия, из которых некоторые им анализируются в «Категориях», также являются всеобщими, и можно принять их за категории. Такие же перечисленные в «Категориях» категории, как положение, обладание и страдание, не имеют

особо важного значения для философии: при разработке сложных философских проблем они были преданы им самим полному забвению (например, в 1-й книге «Второй Аналитики» и в 1-й книге «О душе» Аристотель, перечисляя категории, не указал «обладание» и «положение»).

Буржуазные философы, как это частично уже показано, обычно не признают наличие принципа последовательности категорий в философии Аристотеля. Гегель по этому поводу говорил, что у Аристотеля нет строгого соотношения и последовательности категорий, что его категории являются простой коллекцией разных понятий.

Конечно, такой диалектической субординации категорий, какую разработал Гегель в своей «Науке логики», у Аристотеля не имелось, но диалектика древних греков, о которой говорят классики марксизма-ленинизма, особенно характерна для аристотелевской категорологии.

Утверждения, что между аристотелевскими категориями нет диалектической связи, не имеют основания, так как именно на такой диалектической связи основана вся его система категорий. Отрицание диалектической связи между аристотелевскими категориями имеет своим результатом принижение и недооценку исторической роли Аристотеля.

Вотеч Филкорн в своей очень интересной книге допускает, на наш взгляд, некоторые неточности. Так, он, отрицая наличие диалектической связи между аристотелевскими категориями, утверждал, что они изолированы и независимы друг от друга⁶⁰⁷, что явно не соответствует действительному положению вещей.

Диалектическая связь между четырьмя категориями — сущность, качество, количество, отношение — и их последовательность ясны. Об этом во многих местах упоминает сам Аристотель: «Если совокупность бытия берется как некоторое целое, в таком случае сущность есть основная часть этого целого, а если для бытия принимается последовательный ряд и тогда на первом месте стоит сущность, потом идет качество, потом — количество»⁶⁰⁸. Для Аристотеля выяснение количественной определенности сущности служит необходимой предпосылкой для правильного понимания категории качества. Для установления такой связи этих категорий Аристотель приводит примеры из природы. Диалектически понимается им связь количества с качеством.

Таким образом, соотношение категорий и принцип их последовательности в аристотелевской философии основываются на их онтологической субординации — на большей или меньшей близости и причастности их к сущности.

Аристотель, конечно, не дал диалектической субординации философских категорий в современном смысле. Отсутствие у Аристотеля строгой диалектической субординации категорий (хотя по этому вопросу ему принадлежит много блестящих догадок) отчасти объясняется тем, что все его категории одинаково приписываются и одинаково высказываются об одной и той же сущности — этим, по Аристотелю, в основном уже определено место и взаимоотношение всех категорий⁶⁰⁹, но нельзя согласиться с Филкорном, который утверждает, что недостатки философии Аристотеля объясняются «...односторонностью и фрагментарностью греческой науки, точнее,

выражением и примером метафизического способа мышления, разлагающего мир на множество несвязанных аспектов»⁶¹⁰ (курсив мой. — Д. Дж.).

Идеалисты, в том числе и представители современной буржуазной философии, пытались изгнать из философии Аристотеля вообще, а из его учения о категориях в особенности дух материализма и диалектики. Они пытались формализовать ее, превратить его философские категории в пустые оболочки, о которых В. И. Ленин говорил в «Философских тетрадах», что такие формы достойны всяческого презрения.

Примером нигилистического отношения к философии Аристотеля является «История западной философии» Б. Рассела. Рассел настолько необъективен по отношению к Аристотелю, что заявляет: «В наши дни любой человек, который захотел бы изучить логику, потратил бы зря время, если бы стал читать Аристотеля»⁶¹¹. Этот необоснованный нигилизм Рассела распространяется и на учение Аристотеля о категориях. Рассел в первую очередь возражает против введения в философию самого понятия «категория». «Что именно подразумевается под словом “категория” у Аристотеля, у Канта и у Гегеля, я, — пишет Рассел, — признать, никогда не был в состоянии понять. Я лично не верю, что термин “категория” может в какой-либо мере быть полезен в философии как представляющий ясную идею»⁶¹².

Рассел выступает против центральной категории Аристотеля. Категория сущности, по мнению Рассела, не обоснована Аристотелем и дает возможность пуститься во множество дурных «метафизических» рассуждений. Хотя категория сущности, продолжает Рассел, на протяжении многих веков являлась и является «сокровенной частью каждой философской системы», она представляет собой «безнадежно сбивающее с толку понятие»⁶¹³.

Отрицая познавательное значение категории сущности, Рассел видит в ней лишь термин, создающий удобство для словоупотребления. Все, что можно сказать о сущности, представляет, по Расселу, чисто лингвистический интерес, так как «слово может иметь сущность, но вещь не может»⁶¹⁴.

Согласно Расселу, все категории и сущность, в частности, относятся к области метафизики; перенося в структуру мира структуру предложения, составленного из подлежащего и сказуемого, мы совершаем «метафизическую ошибку». Таким образом, в качестве современного позитивиста Рассел не понимает философско-гносеологического значения категорий. Аристотель, по справедливости говоря, в этом вопросе стоял на голову выше Рассела и многих других современных буржуазных философов.

Для современной буржуазной философии характерно антиисторическое рассмотрение философских категорий. Так, по мнению Н. Гартмана, рассматривать категории в аспекте истории невозможно, так как у них нет истории; он считает, будто бы категории являются «вневременными и надвременными образованиями»⁶¹⁵. Марксистско-ленинская теория познания, наоборот, доказала, что понимание истории философии вообще и истории диалектики, в частности, обязательно требует изучать категории в их исторически данных формах. Категории, отражая самые

общие черты развития человеческого мышления, с развитием философии изменяются и развиваются.

Учение Аристотеля о категориях является достоянием истории философии. Главная задача исследователя философских категорий Аристотеля состоит в раскрытии истинного смысла, материалистического характера и важнейших диалектических моментов его философских категорий. Изучение категории в аспекте истории философии является важным условием для борьбы с идеализмом.

Аристотелевское учение о категориях, взятое в целом, представляет собой одно из значительных достижений истории человеческой мысли, истории диалектики. В. И. Ленин говорит о философии Аристотеля: «Масса архинтересного, живого, *наивного* (свежего)... Везде, *passim* живые зачатки и *запросы* диалектики»⁶¹⁶.

Однако вместе с тем, известно, что Аристотель не пошел дальше, хотя и гениальных, догадок о действительном характере категорий, об их диалектической связи друг с другом. Его логическое и диалектическое учение В. И. Ленин считает характерным для мышления древних греков, для их *наивной* диалектики. «...Именно приемы постановки вопросов, как бы *пробные* системы были у греков, *наивная* разногласица, отражаемая превосходно у Аристотеля»⁶¹⁷.

Учение Аристотеля о категориях нельзя рассматривать как чистый результат личного творчества его создателя. Аристотель, критически осваивая философию своих предшественников, в свою очередь, обусловил дальнейшее развитие философской мысли. Его учение вобрало в себя, систематизировало и синтезировало развитие науки в течение предшествующих двухсот лет.

В настоящее время — в век интенсивного развития науки — было бы совершенно недостаточным при построении и методологическом осмыслении какой-либо современной дисциплины пытаться ограничиться лишь проблематикой классической логики, а также категорологией, данной Аристотелем, хотя это было вполне оправдано для Канта, сказавшего, что логика со времен Аристотеля не сделала ни шага вперед. Однако вместе с тем важно заметить, что развитие философии, науки, культуры в известной степени обусловлено тем, что было найдено античной философией вообще и логикой и категорологией Аристотеля в частности.

* * *

Для более полной характеристики вклада Аристотеля в сокровищницу философии целесообразно рассматривать аристотелевскую философию в ее сопоставлении с философией Платона.

1) Если у Платона теория познания по сути дела есть не что иное, как простое «воспоминание» того, что якобы всегда было в нас самих, то для Аристотеля теория познания выступает как теория того реального знания, которое человек приобретает на основе его общения с природой, или, что лучше сказать, на основе опыта. «Все люди от природы стремятся к знанию»⁶¹⁸ — так, как известно, начинается «Метафизика», это

фундаментальное произведение философа, которое можно назвать теорией познания, учением о категориях. В. И. Ленин назвал Аристотеля «эмпириком, но мыслящим эмпириком», и это совсем не случайно. «Свидетельством» того, что «люди от природы стремятся к знанию», Аристотель прежде всего считает «нашу привычность к чувственным восприятиям»⁶¹⁹. Отсюда и общая, противоположная Платону концепция Аристотеля, проникнутая подходом к материализму. В отличие от Платона, давшего теорию познания ирреального мира, Аристотель дал теорию познания реального, опытного мира. Отсюда следующий пункт, который более конкретизирует сказанное.

2) Если Платон предмет философского познания искал в сфере, в общем и целом не зависимой от человеческого чувственного мира, и находил его в сфере идей, то Аристотель, напротив, избрал решительно противоположный путь и находил предмет всякого научного знания, и в том числе и философского, в чувственно воспринимаемом мире. Такой стагиритов подход положительно отразился на становлении материалистических идей в дальнейшем.

3) Если для Платона идеи были единственным подлинным бытием, а материальный мир в лучшем случае лишь искаженной копией мира идей, то у Аристотеля компоненты платоновских противоположностей меняются местами — мир материальных предметов первичен, а мир идей вторичен. Причем, понимая идеи как только общее или концепты, Аристотель считает возможным познание чувственного мира не через взаимоисключающие противоположности общего и понятия, а, наоборот, в их диалектическом единстве. Он не допускает никакого существования понятия как существования его в каком бы то ни было субстанциальном смысле.

4) Платоновские идеи по природе своей общи, однако, по Аристотелю, общее находится не по ту сторону чувственного бытия, чувственных предметов, как это думал Платон, но в самом бытии, в самих вещах. С точки зрения дальнейшего развития диалектики этот момент представляется весьма важным.

5) С предыдущим пунктом органически связано рассмотрение Аристотелем такой диалектической проблемы, как проблемы единичного и общего. Пожалуй, эта проблема является той именно центральной в философии Аристотеля проблемой, диалектическое решение которой помогло Аристотелю дать классическую критику не только платоновского идеализма, но и всякого идеализма вообще, как это совершенно справедливо было подчеркнуто В. И. Лениным.

6) Критика Аристотелем платонизма как основы и краеугольного камня всякого идеализма дала материалистической философии последующих эпох важные аргументы, которыми она руководствовалась в борьбе против всевозможных идеалистических концепций. Именно поэтому Гегель, — который логически завершил идеализм, начатый Платоном и развитый Платоном и Проклом, — считал своим необходимым дол-

гом тщательно замаскировать критику, проведенную Аристотелем против Платона, так великолепно подмеченную В. И. Лениным. «Излагая полемику Аристотеля с учением Платона об идеях, Гегель скрадывает ее материалистические черты»⁶²⁰.

7) Если в руках Платона диалектика была средством для того, чтобы подняться над постоянно меняющимся чувственным миром, то Аристотель неизменно держится того мнения, что диалектика своим непосредственным предметом имеет обнаружение истины, которую он понимал как «соответствие мысли и действительности». В задачу диалектики входит рассмотрение данной нам действительности как того бытия, которое прежде всего и должно быть объяснено как единственно подлинное.

8) Особой заслугой Аристотеля следует считать то, что он более, чем кто-либо из философов до него, способствовал окончательному обнаружению логических основ софистики. Его трактаты «Топика» и «Об опровержении софистических аргументов», посвященные этому вопросу, до сих пор сохраняют свою значимость против всякого злоупотребления диалектикой.

9) Диалектика у Аристотеля одинаково касается и философии и эмпирических наук и это явилось блестящим предвосхищением позднейшего ее понимания, что, безусловно, является положительной стороной аристотелевского понимания диалектики.

10) Примечательно, что при высоком, именно аристотелевском, уровне теоретического, понятийно-категориального мышления Аристотель был первым в истории философии эмпириком. Он был эмпириком, говорит Гегель, но «мыслящим эмпириком» — существенно поправляет его В. И. Ленин⁶²¹. «Эмпиризм Аристотеля является целостным именно потому, что он всегда сводит его снова к умозрению»⁶²². Интерес к факту, интерес к опыту никогда не покидал Аристотеля. Именно такое диалектическое сочетание эмпирического и рационального и было тем «волшебным жезлом», при помощи которого Аристотель «самым удивительным образом вскрывает наиболее тонкие умозрительные проблемы»⁶²³.

11) До Аристотеля, можно сказать, человечество блуждало в потемках в том смысле, что оно не знало, по каким правилам и законам происходит собственное мышление. Созданием науки логики — первой в истории философии — Аристотель во многом способствовал правильному развитию человеческого мышления.

12) Несомненной заслугой Аристотеля является и то, что он впервые показал, что истории философии присуща логика внутреннего развития. В своих исследованиях Аристотель не только не выпускал из виду достижения прошлого, но и старался по возможности выводить единую нить возникновения и развития той или другой проблемы. В этом отношении, как нам кажется, Гегель полностью следовал именно Аристотелю.

13) Несмотря на присущие Аристотелю колебания между материализмом и идеализмом, диалектикой и метафизикой, в своем учении о кате-

горях он больше всего занимался проблемами диалектики. Поэтому аристотелевская категорология — значительное достояние истории философии. Достаточно сказать, что учение Аристотеля о категориях не обошли неоплатоники — Плотин и Прокл⁶²⁴, Кант⁶²⁵, не обошел молчанием его и Гегель⁶²⁶. Гегель критиковал учение Аристотеля о категориях из-за его материалистического духа, однако все же отмечал, что «ум Аристотеля проник во все стороны и области реального универсума и подчинил понятия их разбросанное богатое многообразие»⁶²⁷. И конечно, то значение, которое аристотелевская категорология имеет в истории философии, не осталось не замеченным и классиками марксизма-ленинизма, ставившими в этом отношении Аристотеля рядом с Гегелем.

14) И наконец, помимо всех положительных моментов, имевших место в системе Аристотеля, следует особо подчеркнуть то, что философию Аристотеля следует рассматривать как первый из трех синтезов, имевших место в истории философии⁶²⁸. Это значит, что Аристотель не только резюмировал, подвел итоги всему теоретическому наследию своих предшественников. После Аристотеля постепенно начали приобретать первые очертания те проблемы, которые на основе всеобъемлющего синтеза в философии Аристотеля уже вырисовывались пунктирно. В этом отношении «новейшая философия только продолжала ту работу, которая была начата уже Гераклитом и Аристотелем» (К. Маркс).

Объективная логика исторического хода философии в ее главнейших узловых пунктах показывает, что существует прямая связь между «Метафизикой» и логикой — «Органом» Аристотеля, «Наукой логики» Гегеля⁶²⁹ и «Капиталом» К. Маркса.

Об этих моментах, во многом определяющих развитие послеаристотелевской философии, правда в общей и расплывчатой форме, пишет и Гегель: «Так как аристотелевское понятие проникло во все сферы сознания и так как эта разрозненность в определении посредством понятия, будучи также необходимой, заключает в себе необычайной глубины правильные мысли, то мы должны сказать, забегая вперед и сообщая уже здесь о внешних судьбах его философии, что она в продолжение многих веков была непрерывно носителем культуры мысли»⁶³⁰.

Диалектика периода упадка античного рабовладельческого общества

СТОИЦИЗМ

В общем спиралеобразном поступательном развитии философии в хронологических промежутках между узловыми пунктами бывают зигзаги, отступления, необходимые для того, чтобы снова двинуться вперед. Кто не приемлет этой исторической необходимости, пишет К. Маркс, тот не поймет, «как могли появиться после Аристотеля Зенон, Эпикур, даже Секст Эмпирик, как после Гегеля оказались возможными попытки новейших философов, бесконечно жалкие в большей своей части»⁶³¹.

Послеаристотелевскую философию мы не должны рассматривать как упадок, после которого все начинается сначала. Античная философия после Аристотеля испытала, конечно, известное снижение теоретического уровня, но, по выражению К. Маркса, «смерть героев подобна закату солнца, а не смерти лягушки, лопнувшей от натуги»⁶³².

Так, К. Маркс подчеркивает историческое значение и теоретическую важность послеаристотелевских философских систем — эпикуреизма, стоицизма и скептицизма. Эти системы, в особенности же учение Эпикура, представляют собой немалый интерес с точки зрения диалектики, логики и теории познания. Диалектика в послеаристотелевский период занимала немаловажное место в философии, в частности, стоики способствовали ее дальнейшему практическому применению.

Основатель стоицизма — Зенон из Китиона, а его завершитель — Хризипп. Между ними: Средняя Стоя II, I вв. до н. э. (Бозт, Панэций, Посидоний) и Новая Стоя I, II вв. н. э. (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий). Но основа у них общая. Так, диалектика, по их мнению, есть система убеждений, принимаемых человеком в его теоретической и практической деятельности. Например, они применяли диалектику против эпикурейской и скептической школы. Вместе с тем в процессе практического применения диалектики стоики внесли некоторый положительный элемент в философию: им принадлежит догадка о единстве диалектики, логики и теории познания в античном смысле этих терминов. Понятие «логика», впервые употребленное стоиками, в подавляющем большинстве совпадает с понятием «диалектика». Логика у них исследовала не только логическую и диалек-

тическую, но также грамматическую и риторическую проблематику. В таком широком смысле понимаемая логика выступает у стоиков как теория познания. «Логика стоики разделяли на риторику и диалектику, и в *диалектику они включали также теорию познания*, теорию языка и поэтику»⁶³³ (курсив мой. — Д. Дж.). Формальное единство логики, теории познания и диалектики является теоретической основой их философской концепции.

В каждой из трех частей стоической философии — в логике, физике и этике — диалектическая проблематика выступает в специфической форме. Формалистически понятая логика отождествляется стоиками с диалектикой в античном смысле этого термина; в физике стоики воспроизводят в измененном виде диалектику становления Гераклита; стоическая этика обнаруживает диалектический подход к проблеме свободы, но именно здесь диалектика стоиков заходит в тупик субъективизма и логической противоречивости.

Истинный философ, по мнению стоиков, должен быть хорошим диалектиком, так как всякое знание достигается посредством логического обоснования. Поэтому они подробно разрабатывали диалектическую (логическую) теорию. Причем логика они трактовали не в узком смысле: «не только то, что мы понимаем под логикой сегодня, но весьма обширную область, которая включает в себя учение о категориях, суждении и умозаключении, а также теорию языка и музыки, поэтику и проблемы, которые мы сегодня называем теоретико-познавательными»⁶³⁴.

Стоическая логика дошла до нас в весьма фрагментарном виде. Поэтому на основании немногих дошедших до нас фрагментов Целлер полагает, будто логика стоиков лишена творческого характера, и рассматривает ее как логику перипатетиков, однако в измененной терминологии. Прантль считает, что стоики не обогатили логику. И здесь, по мнению Прантля, дело не только в недостаточности дошедших до нас материалов по стоицизму, а, скорее, в том, что у стоиков проблемы мышления играли меньшую роль, чем, скажем, проблемы этики. Логика здесь исследовалась постольку, поскольку она должна была обеспечить определенное мировоззрение как философская школа, превратившаяся в инструмент государственной власти. Хотя и нельзя сравнивать стоическую логику с аристотелевской с точки зрения их значимости в становлении теории диалектики, тем не менее нельзя рассматривать стоическую логику лишь как логику перипатетиков, с измененной терминологией. Это особенно нельзя сказать по отношению Хрисиппа. Но здесь не следует увлекаться и другой крайностью, проявляющейся в переоценке стоической логики, скажем, у Лукасевича⁶³⁵, считавшего эту логику равноценной с логикой Аристотеля. Тем более что стоическая логика во многом определена логикой Аристотеля. Как полагает Н. И. Стяжкин, «во-первых, логика стоиков есть логика высказываний, в то время как логическая теория Аристотеля есть теория родо-видовых отношений в поле общих терминов. Во-вторых, преимущественное внимание стоики уделяли анализу сложных (в первую очередь условных) высказываний, тогда как Стагирита больше интересовала теория категорических простых суждений. В-третьих, если логика Аристотеля есть узкий фрагмент логики имен и предикатов, то логика стоиков является пропозициональной (логикой высказываний как целых). Наконец, в-четвертых, логика стоиков покоится на номиналистическом фун-

даменте, тогда как логика Стагирита явилась предпосылкой к учению о реальности понятий в средневековой схоластике»⁶³⁶.

Стоическое положение, что философия необходимо должна быть диалектической, недвусмысленно излагается Диогеном Лаэртским: «Не без диалектической философии становится мудрый неуязвимым в своем определении понятий; ибо истинное и ложное познается ею, так же как и достойное; ибо ею точно вскрывается неопределенно выраженное; и без нее немислимо было бы ни спрашивать, ни отвечать»⁶³⁷. Как видим, диалектика прежде всего занимается проблемами истинного и ложного. Много времени стоики уделяли разработке логики, аристотелевской логики, в частности. Однако главное внимание стоиков было перенесено не на объективную, содержательную, а на ее субъективную формальную сторону, в результате чего, в основном диалектически содержательная логика Аристотеля претерпела видоизменение в сторону формализма.

В связи с тем, что стоическая логика логически непосредственно примыкает к диалектике мегарской школы, диалектика и логика у них перекрещиваются или, лучше сказать, формально совпадают, что, по всей вероятности, и послужило причиной того, что свою логику стоики называли также диалектикой.

Стоики считали, что сущность силлогизма зависит от слов, а не от их содержания; если изменить слова, то нарушается и силлогизм. Аристотелевскую логику, в которой царит логическая необходимость движения мысли, стоики переделали в логику правил вывода переменных, букв, знаков и т. д. Стоическая логика — это формальный вывод переменных, аристотелевская логика, однако, не ограничивалась этим, будучи логикой понятий.

У Аристотеля стоики взяли силлогистические формы логического следования без соотнесения этих форм с предметами объективной действительности. Однако, несмотря на это, стоическая логика с точки зрения диалектики имеет известную ценность, хотя и ограниченную по сравнению с логикой Аристотеля. Стоическая диалектика заключается в исследовании логики чистой мысли. Основная задача логики (диалектики), по мнению стоиков, состоит в подготовке мышления к изучению природы и общества. Философ, по мнению стоиков, для того чтобы делать правильные выводы и избегать нежелательных заблуждений, должен не только знать принципы логики, но также уметь искусно оперировать ими, что и составляет задачу стоической диалектики. Следовательно, для того чтобы быть диалектиком, необходимо знать логику, и наоборот, хороший логик должен владеть диалектикой. В области логической проблематики грани между логикой и диалектикой у стоиков стираются, что же касается физики и этики, то здесь диалектика выступает как необходимое средство применения логики, и относительная самостоятельность диалектики становится очевидной. Именно здесь — в сфере практического применения логики — особенную важность у стоиков приобретает диалектика, цель которой заключается в ее практических последствиях, а не в логических понятиях, категориях и т. п., как это мы видим у Аристотеля, а также в известной мере и у Платона. Поэтому, когда речь идет о стоической диалектике, следует иметь в виду не только ту диалектику, которую стоики

обычно называют логикой и которую условно можно назвать «субъективной», но также диалектику, являющуюся результатом практического приложения логики в области физики и этики, и которую условно можно назвать диалектикой «объективной».

Формы логического мышления, согласно их взглядам, хотя и возникают на основе объективной действительности, имеют, однако, не объективно-предметное, но чисто «смысловое значение», которое вкладывается в них людьми. В вышеизложенном смысле можно говорить о стоическом распредмечивании логических форм. Непосредственным предметом мышления, согласно теории стоиков, является не сама объективная действительность, а «беспредметное» (λἐκτόν), чисто смысловое значение слов, суждений, понятий, категорий, предложений. Предметы воздействуют на мыслящего, который в свою очередь воздействует на предметы в том смысле, что они от мыслящего получают известные свойства (форму, вкус, цвет и т. п.). Согласно теории познания стоиков, каждое представление возникает из чувственных восприятий и ощущений, производящих внутреннее изменение или движение души. Так, из восприятия образуется память, из памяти — опыт, а из опыта с помощью умозаключения от наиболее повторяющихся восприятий образуются общие понятия (κοινὰ ἐννοιαί), являющиеся естественными предвосхищениями (προλήψεις), осуществляемыми человеком. Таким образом, исходя из чувственных восприятий, представлений и т. д. стоики указывали на необходимость понятий, категорий и других форм человеческого мышления, без которых осмысление материальной действительности невозможно.

Согласно диалектике стоиков, с одной стороны, существующее имеется, поскольку оно мыслимо, но для существования мышления необходимо наличие предмета мышления. Другими словами, по их мнению, в человеческом сознании мышление и бытие совпадают, т. е. мышление основывается на отношении мышления и предмета мышления. Это стоическое единство мышления и бытия выступает, однако, как формальное тождество мышления с самим собой, ибо в конечном счете предмет мышления приходит в согласие с мышлением, т. е. ум дает свое согласие (συγκατάθεσις) относительно предмета мышления, и таким образом возникают суждения, понятия, категории и т. д.

Каковы критерии того, что истинно и что ложно, — таков вопрос, которым в первую очередь интересуется стоическая теория познания. Логические формы мышления могут быть истинными или ложными. Стоики считают, что не все понятия истинны, но лишь те, которые согласны с так называемым постигнутым представлением.

Удовлетворяясь формальным решением этого вопроса, стоики объявили критерием истины субъективные убеждения, чувственные представления (τὴν καταλεπτικὴν φαντασίαν), являющиеся впечатлениями в душе (τυπώσεις ἐν ψυχῇ). Эти впечатления подобны отпечаткам на воске (τοῦ κηροῦ τυπώσεις). Следовательно, движение мышления от известного к неизвестному, от частного к общему основывается на том, что дано нам в чувственных впечатлениях — в опыте.

С другой стороны, то, что стоики мышлению придают некоторый приоритет перед предметом мышления, находит свое проявление и при постановке проблемы истины, о чем писал и Секст Эмпирик: «Стоики говорят, что из осязаемого и мыслимого лишь некоторая часть истинна; но осязаемое истинно лишь посредством своего отношения к соответствующим ему мыслям»⁶³⁸.

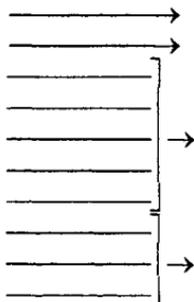
Критерий истины, по мнению стоиков, — это та убедительность, с которой явления представляются нашему сознанию; то непосредственное знание, очевидность которого невольно заставляет нас соглашаться с ними, порождает в душе самое очевидное убеждение. Главное в понимании истины у стоиков — это сущность представления и отношение его к чему-нибудь данному в мышлении. Таким образом, стоики исследовали формальные, а не содержательные черты критерия истины; тем не менее они диалектически подошли к проблеме взаимоотношения субъекта и предмета познания.

Нам кажется не совсем оправданным упрек, брошенный Я. Лукасевичем в адрес Целлера и Прантля относительно того, что последние якобы превратно понимали стоическую логику. Верно, что Прантль, Целлер и другие в известной степени и в самом деле принижают логику стоиков; но в такой же мере, как нам кажется, Я. Лукасевич несколько переоценивает роль стоической логики, когда на основе достижений современной математической логики стоическую диалектику представляет как античную форму современного исчисления высказываний.

Черты диалектики характерны и для категорологии стоиков. У Аристотеля категории выступают как понятийные определения бытия, высказывания о сущем, тогда как стоики меньше всего заботились о таких высказываниях, так как объективная реальность их интересовала в той степени, в какой она ежедневно познается в повседневной практике. Категории, которые у Аристотеля являются разновидностями бытия, используются в иных целях. В истории философии известны попытки представить превращение аристотелевской категорологии в категорологию стоическую. Например, хотя Генрих Симон и Мария Симон не высказываются за такого рода превращение, они считают, что схема Барта все же показывает более наглядно и графически то, в каком соответствии друг с другом находятся аристотелевские и стоические категории⁶³⁹.

Аристотель

οὐσία
ποιόν
ποσόν
κεσθαι
έχειν
ποιειν
πάσχεν
που
πότε
πρός τί



Стоики

υλοκειμενον
ποιόν
πώς έχον
πρός τί
πως έχον

В учении стоиков мы находим четыре соответствующие аристотелевским категории: (1) бесформенное нечто — материя; (2) качество принадлежности, т. е. свойство (*πὸς ἔχον*), указывающее на строение или структуру материи (из бесформенной материи оно делает предметы тем, чем они являются). Эта категория соответствует аристотелевской категории формы (*μορφή*); (3) качество (*ποιόν*), указывающее на все свойства предметов и поэтому соответствующее всем остальным категориям Аристотеля; (4) отношение (*πρὸς τί*), характеризующее соотношения разных свойств, структуры и строения материи, связь и соотношение предметов, в частности. Расположение этих категорий подчинено диалектическому принципу, ведущему от более абстрактного (бесформенной материи) к более конкретному (отношению). Считая категории высказываниями сущего (*πρῶτα γένη*) — разновидностями сущего, они полагают, что каждая категория содержится в последующей и определяется ею. Поэтому из всех перечисленных категорий наиболее всесторонне характеризует предметы категория отношения.

Стоики сперва полагают абстрактное нечто (*οὐσία*), затем наделяют это нечто все более определенными общими свойствами, после чего они выделяют конкретные качества предметов и отношения между этими предметами. Такой в их понимании путь от абстрактного к конкретному.

Здесь следует заметить, что эти категории как абстракции в учении стоиков суть лишь видимость, так как существует только телесное. Они опирались на эмпирию не только в физике и этике, но и в логике, ибо, по мнению стоиков, только единичному существу приписывается действительное существование; что же касается видов и понятий, то они являются пустыми абстракциями, бессодержательными формальностями. Между тем понятия, категории и другие формы высказывания о сущем у Аристотеля являются предметом специального исследования со стороны их содержания. Стоики, хотя и постарались построить свои категории по манере Аристотеля, — у них они поставлены в один ряд так, что каждой категории предшествует другая категория, где верхней является сама сущность, и исходили из реальности сущего и проводили ту мысль, что материя не только не бывает лишенной качества, но и сами качества находятся в постоянной связи с материей, — в целом это учение у них остается недостаточно обоснованным.

Диалектика этих понятий состоит в том, что каждая последующая категория содержит в себе предыдущую и выступает как ее логическое определение. Так, категория принадлежности, т. е. свойства, необходимо подразумевает категорию материи, качество содержит в себе обе эти категории, а все они вместе подчинены четвертой категории — отношению.

При ближайшем рассмотрении становится очевидным, что категорий в учении стоиков значительно больше, чем четыре. Это убедительно подтверждается их физикой и этикой.

Дело в том, что мир представляется стоикам в виде двух начал — страдательного (материя) и деятельного (логос, т. е. ум или бог). Оба эти начала связаны между собою, как две стороны одного и того же сущест-

ва. Логос проникает через всю материю — он является отцом всего существующего (πατήρ πάντων). Он — всеобщая закономерность (λόγος σπερματικός).

Опираясь на учение о проникновении логоса во вселенную, стоики стали различать два типа понятий: (1) естественные природные понятия (προληξίς), необходимо образуемые на основании опыта, и (2) понятия, являющиеся результатом сознательного стремления мышления. Человеческий ум благодаря присущему ему божественному логосу образует логические представления, суждения, умозаключения, понятия, категории. Эта сила человеческого ума называется ими логосом. Логос делает человека способным мыслить; мышление в форме логических понятий, категорий и т. п. воспроизводит наши «постигнутые представления» о природе, и, следовательно, материя делается мыслимой.

Элементы диалектики имеются и в понимании стоиками категорий пространства и времени, относимых ими к тем родам «нечто», которые не имеют субстанциального существования.

Пространство и время, являясь понятиями бестелесными, существуют вместе с телесным. Пространство дано в связи с материальной стороной действительности, а время в связи с деятельной стороной.

Аристотелевская категорология, как видно из вышеприведенной таблицы, не получила у стоиков развития, наоборот, она обеднилась как по форме, так и по содержанию. «Диалектика в стоицизме понималась лишь описательно-семантически и словесно. Такой же смысл имеют и четыре логических категории, относящиеся к “слову”...»⁶⁴⁰.

В натурфилософии стоики примыкают к диалектике Гераклита, выдвигая центральной проблемой физики познание всеобщего закона природы, который отождествляется ими с божественным разумом. Согласно диалектике стоиков, единство, закономерность и общая связь мира зависят от мирового порядка, от божественного огня. Стоики понимали мир как живое существо, в котором всевозможные возникновения и уничтожения совершаются по закону неизбежной необходимости.

Согласно учению стоиков, мир, возникший во времени, не наделен атрибутом вечности, так как мировой пожар (ἐκπύρωσις) подчиняясь всеобщей закономерности, периодически все обращает в пламя. Все поглощается божеством, чтобы вновь из него родиться. Закономерная смена противоположных состояний мира выступает как процесс, бесконечно повторяющийся по неизменному закону, в силу которого каждое возникновение похоже на предыдущее и т. д.; у стоиков, следовательно, отсутствует категория развития. Тем не менее стоики считали, что каждый процесс происходит по определенным законам природы, и они рассматривали природный закон (λόγος σπερματικός) как положительный критерий истины.

Всеобщую закономерность мира, проявляющуюся в природе и в человеческой жизни, стоики видели в гераклитовском огне. Огонь, по их мнению, есть нечто тождественное с миром вообще и с каждым отдельным явлением, в частности. Огонь — это необходимость, необходимое определение и условие существования мира. Поэтому огонь выступает как

всемирный разум (ορθός λόγος) Как видим, здесь возрождается гераклитизм (правда, в неадекватном виде).

В противоречии с известными элементами диалектики и в понимании закономерности в учении стоиков обнаруживается значительная метафизическая тенденция. Всеобщую необходимую причинную связь всего совершающегося, носителем которой является единая пневма, стоики считали фатум, выступающий в качестве неотвратимой необходимости. Стоики учили о непрерывной цепи причинно-обусловленных необходимых процессов, включающей в себя все явления космоса, в том числе даже действия живых существ.

Всемирная закономерность, фаталистически понятая необходимость, являясь ключевой категорией философии стоиков, занимает центральное место и в стоической этике.

По этическому учению стоиков, в следовании мировой закономерности заключается сущность человеческой свободы.

Основой человеческой свободы является единство разумного и природного. Единство и связь этих противоположностей составляют сущность понятия идеальной жизни. Избежать мировой закономерности, т. е. необходимости, человек не может: все в природе и человеческой жизни происходит необходимо.

Поэтому человек должен быть безразличен ко всем жизненным благам и несчастьям — к бедности, богатству, болезням, смерти. Истинное счастье человека, по учению стоиков, заключается в действиях согласно необходимости, в «согласованности» человеческой жизни с логикой всемирной закономерности.

Заслугой стоиков являлось внесение в философскую теорию догадки о роли человеческой деятельности, правда понятой как деятельность разумная, духовная. По мнению стоиков, «природа» человека и «природа» космоса должны быть согласованы между собой через разумную деятельность человека. «Природа» человека и «природа» космоса находятся во взаимной связи, единстве. Следовательно, неразумное поведение и «природное» образуют вредное для нормальной жизни человека противоречие.

Пока человек не осознал необходимости, он остается рабом; лишь подчиняясь необходимости, он становится свободным. Свобода и необходимость остаются взаимоисключающими друг друга определенностями до тех пор, пока человек не начинает действовать согласно необходимости, и наоборот, противоречие этих двух категорий разрешается в действии человека. Единство этих двух противоположностей составляет сущность понятия идеальной жизни стоического мудреца. Истинная свобода состоит в примирении с необходимостью. Только таким путем, по мнению стоиков, можно спасти человека от жестоких ударов судьбы. Жить сообразно своей природе — значит жить сообразно необходимости, значит быть истинно свободным. Тождество необходимости и свободы достигается путем разумного действия человека. Если люди в своей практической деятельности будут придерживаться принципа единства необходимости и свободы, что приобретает значение всеобщности, то такое единство, по мнению стоиков, будет соответствовать общим интересам всех людей.

Таким образом, логическая и диалектическая структура стоической философии находит свое применение в этике, на основе которой строится вся практическая философия Стои. Стремясь жить согласно мировой необходимости, стоики устанавливали систему практических основоположений морали.

Хрисипп утверждает, подобно Гераклиту, что крайности взаимосвязаны и что добро логически невозможно без зла. По его мнению, неразумны люди, которые полагают, что добро может существовать без зла. Между тем в жизни по необходимости должны существовать противоположности. Добро есть то, что способствует согласию человека с природой, а зло — то, что способствует противоположному. Особенность стоической этики заключается в диалектическом понимании противоположных понятий: доброго и злого, справедливого и несправедливого, добродетельного и порочного, рассудительного и неразумного, умеренного и необузданного, мужественного и трусливого. По мнению стоиков, необходимо существование совершенного и дурного, ибо оно служит совершенству и красоте целого, так как все взаимосвязано: единичное с целым и целое с единичным.

Но стоики весьма часто изменяют своей диалектике. Так, в конечном счете, по их мысли, из всех противоположных определений этики возможны лишь два: или высший идеал мудрости или же его противоположность, т. е. неразумие. Подавляющее большинство людей они считали неразумными, тем самым впадая в противоречие с собственной диалектикой. При всех положительных чертах стоической диалектики основные определения философии стоиков являются абстрактными, формальными идеалами, не нашедшими себе практического применения. Формализм стоической философии находит свое выражение и в понимании этических проблем. Так, например, стоик добродетелен не для того, чтобы делать добро, но делает добро, чтобы быть добродетельным. Стоики, например, «любят» не потому, что действительно испытывают это чувство, а потому, что его предписывают законы морали. На формализм стоической философии указывает, наконец, и то, что реальная жизнь стоиков и их мораль решительно расходились. Вообще они были склонны к формальному пониманию идеалов человеческой жизни, категорий этики, логических законов и категорий. В конечном итоге формализм берет верх над элементами диалектики в их философии.

ГЛАВА 11

Эпикуреизм

Атомистическая теория Левкиппа и Демокрита хотя и богата блестящими идеями и широкими перспективами с точки зрения дальнейшего движения мысли, но она далеко, однако, пока еще не представляет того тщательного расчленения и всестороннего разбора фактического материала

ла под углом зрения понятийного его осмысления, каким отличаются более поздние системы. И это вполне закономерно, ибо позднейшие учения, как правило, возникают не на чистом месте, а на базе решений тех недостатков и затруднений, которые были унаследованы от прошлых систем. Атомистика в этом отношении не составила исключения. Материалистическая линия — в античности Эпикур, а в Новое время естествознание — логически выступает прямым продолжателем философии Демокрита.

Эпикурейская философия как с точки зрения исторического, так и логического аспектов, выступает весьма последовательным развитием демокритовской проблематики. С другой стороны, в эпикуреизме находит свое возрождение киренская философия, так же как в стоицизме — философия киников.

Нужно сказать, что философия Эпикура впитала элементы прошлых систем античной философии — учений Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена о сущности бытия, диалектики Гераклита, пифагорейского учения о числе, элейского учения о вечном сущем, киренской философии, философии Аристотеля и, конечно же, атомизма Левкиппа и Демокрита, который как раз и составляет основу эпикуреизма.

В философии Эпикура можно выделить три главных раздела: (1) физика — учение о природе; (2) каноника — то, что мы называем логикой, то же самое, что и гносеология; (3) этика — учение о способах достижения счастья.

В истории философии часты случаи недооценки эпикурейской философии. Высказывалась мысль о том, что якобы Эпикур только и занимался переложением или был компилятором. К. Маркс все подобные оценки эпикуровой философии резюмирует изречением Лейбница, который стоял на такой же ошибочной точке зрения. Лейбниц утверждал, что о Демокрите якобы известно «почти лишь то, что заимствовал у него Эпикур, который неспособен был всегда заимствовать самое лучшее»⁶⁴¹.

Между тем философия Эпикура не только не является простым воспроизведением демокритовского атомизма, но существенно отличается от последнего. «Они, — по словам К. Маркса, — диаметрально противоположны друг другу во всем, что относится к вопросу об истине, достоверности...»⁶⁴². Между Демокритом и Эпикуром, конечно, много общего, так как оба они представители одного и того же материалистического направления — атомизма, но вместе с тем у них много различных точек зрения, как, впрочем, взаимоисключающих, так и взаимодополняющих. Здесь нас особенно интересует то, что философия Эпикура продолжает и развивает атомизм Демокрита.

Так, Демокрит, как известно, отличает атомы по их форме и величине. К этим отличительным чертам атомов Эпикур добавляет со своей стороны и тяжесть. Эпикур, пишет К. Маркс, цитируя книгу Аристотеля «О возникновении и уничтожении», приписывал атомам не только различную величину, но и различную тяжесть⁶⁴³, т. е. он по-своему уже знал атомный вес. Далее. Если, по Демокриту, между атомами существуют бесконечные различия по их величине и форме, то Эпикур эти различия считает не бесконечными в количественном отношении, а необозримы-

ми. «Они (т. е. атомы) представляют нечто необъятное по разнообразию своих тел»⁶⁴⁴. Если для Демокрита атомы характеризуются бесконечным многообразием форм, то для Эпикура атомы не представляются таковыми. Демокрит допускал существование больших, чем, скажем, земной шар, атомов, тогда как для Эпикура атомы — бесконечно малые. Далее. Если тяжесть для Демокрита является вторичной, т. е. производной, то для Эпикура она первична.

Как известно, Демокрит отрицал свободное движение атомов в том смысле, что признавал только прямолинейное их движение (отсюда его детерминизм и т. д.). Эпикур допускал отклонение атома от прямолинейного движения. А это весьма важное, помимо всего прочего, дополнение, которое делает Эпикур по сравнению с Демокритом. При равномерном движении атомов отклонение от прямой линии хотя бы одного из них вызывает столкновение с другим, что и порождает всеобщий вихрь, без которого «ничего никогда породить не могла бы природа». *«Отклонение атома от прямой линии не есть особое, случайно встречающееся в эпикурейской физике определение. Напротив, закон, который оно выражает, проходит через всю эпикурейскую философию, но таким образом, что — как это само собой разумеется — определенность его проявления зависит от той сферы, в которой он применяется»*⁶⁴⁵, — пишет К. Маркс по поводу этой очень существенной «коррекции», которую претерпел атомизм Демокрита у Эпикура. Тем самым в философии Эпикура преодолевается концепция «слепой» необходимости, свойственная атомизму Демокрита. К. Маркс отмечает, что «Демокрит, в противоположность Эпикуру, превращает в вынужденное движение, в дело “слепой” необходимости то, что для Эпикура есть осуществление понятия атома»⁶⁴⁶. О значении эпикуровского решения вопроса в данном случае свидетельствует и то, что Маркс одобряет аристотелевскую полемику, направленную против Демокрита: «Поэтому Левкиппу и Демокриту, утверждающим, что первичные тела вечно движутся в беспредельной пустоте, следовало сказать, какого рода это движение и какое движение соответствует природе этих тел. Ибо если каждый из элементов принуждается к движению другим, то необходимо все же, чтобы каждый имел и естественное движение, помимо которого существует вынужденное; и это первое движение должно быть не вынужденным, а естественным. В противном случае начало движения отодвигается в бесконечность»⁶⁴⁷. Для подтверждения логики последовательного развития философии мы хотели бы остановить внимание на следующем: да, «это первое движение должно быть не вынужденным, а естественным» — и это требование, сделанное Аристотелем в виде упрека в адрес Левкиппа и Демокрита, впоследствии было учтено Эпикуром.

Факт отклонения атома от прямолинейного движения, причем без всякой тому внешней причины по сути дела совершенно по-другому ставит и решает проблему необходимости и случайности.

Эпикур, исходя из собственной поправки к атомистике Демокрита, отвергает детерминизм Демокрита: «Уж лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом “рока” физиков. Ибо миф этот оставляет надежду

на умиловивление богов посредством их почитания, рок же заключает в себе неумолимую необходимость»⁶⁴⁸.

Учение Эпикура о «самопроизвольном отклонении» лежит в основе его концепции движения атомов. Здесь у него заметны отдельные диалектические догадки. Так, движение атомов, по мнению Эпикура, заключается в себе две противоположные тенденции — падение атома по прямой и отклонение ее от прямолинейного движения. Движение Эпикур понимает не как временное, а как вечное и притом как свойство, имманентно присущее материи. Движение неуничтожимо так же, как неуничтожима материя. В отличие от движения сложных тел, которые попеременно пребывают то в движении, то в покое, атомы находятся в вечном движении. «По сравнению с движением этих последних (т. е. движением конкретных тел. — *Д. Дж.*), движение атомов принципиально является абсолютным... Вообще для уяснения хода мысли эпикурейской философии и имманентной ей диалектики существенно иметь в виду, что в то время как принцип есть нечто представляемое, проявляющееся по отношению к конкретному миру в форме бытия, диалектика же, внутренняя сущность этих онтологических определений, как такой формы абсолютно, которая сама по себе лишена сущности, может обнаруживаться таким образом, что они, как непосредственные, непременно должны столкнуться с конкретным миром; в их специфическом отношении к конкретному миру раскрывается, что они суть лишь воображаемая, внешняя по отношению к себе, форма его идеальности и даны вовсе не как предпосылка, а лишь как идеальность конкретного»⁶⁴⁹. Одним словом, нет сомнения в том, что движение в философии Эпикура выступает как нечто, вечно присущее материи, которое нельзя мыслить вне ее, вне конкретных тел, вне атома. Эпикуровское положение «об отклонении атома» «является попыткой найти внутренних источник движения материи»⁶⁵⁰.

Кроме того, диалектическая тенденция учения Эпикура дает себя знать в его признании вечности и бесконечности Вселенной, в его понимании возникновения, развития и гибели составляющих ее миров, в их единстве и многообразии.

Отдельные диалектические идеи Эпикура, связанные с его учением о «самопроизвольном отклонении атомов», не имеют в философии Эпикура чисто натурфилософского значения и выходят за ее пределы. В этом отношении интересно, например, что Эпикур свою физику связывает со своею же этикой. Причем мост, который он перекинул между натурфилософией и этикой, приводит нас к такому ключевому понятию его этики, каким является концепция, индивидуальной свободы. Дело в том, что введением понятия случайности Эпикур ограничил демокритовское понимание неограниченной необходимости, детерминизма, и тем самым оставил человеку свободу действия и воли. Выступив против «рока», порожденного пониманием законов природы как жестокой предопределенности и необходимости, Эпикур по сути дела стремился избавить человека от чувства обреченности и религиозного фатализма. Это, безусловно, прогресс в истории философии. В «самоотклонении» атома Эпикур видит не только материальную сторону, но также и идеальную. Применительно к этике

оно полагает «самоопределение» человека; «отталкивание есть первая форма самосознания»⁶⁵¹. В связи с этим Маркс приводит слова Сенеки (*Epistolae*, XII, p. 42), солидаризировавшегося с Эпикуром по данному вопросу: «Несчастье — жить в необходимости, но жить в необходимости вовсе не является необходимостью. Пути к свободе везде открыты, их много, они коротки и легки. Возблагодарим же бога за то, что никого нельзя удержать в жизни. Обуздать самую необходимость — дозволено»⁶⁵². «Что следует думать о такой философии, — тут же продолжает К. Маркс, но теперь со слов Цицерона (“*De natura deorum*”, I, 20), — с точки зрения которой все, как по мнению старых и невежественных баб, происходит по воле судьбы?.. Эпикур — наш избавитель, он дал нам свободу»⁶⁵³. Эта сторона вопроса, т. е. свобода воли человека, которая у Эпикура выясняется через диалектику необходимости и случайности, яснее всего обнаруживается в его понимании общественного устройства. Эпикур смотрит на общественное устройство не как на высшую силу, но как на добровольно выбранное средство для самосохранения, для сохранения своей свободы. «Общественный договор», о котором говорится в этике Эпикура, не случайно был унаследован и возрожден на более высоком уровне французскими просветителями.

Человек Эпикура не преклоняется не только перед общественными силами, но даже перед законами природы: «Не следует насиловать природу, следует повиноваться ей, а мы будем повиноваться ей, необходимые желания исполняя, а также естественные, если они не вредят, а вредные сурово подавляя»⁶⁵⁴. Итак, «Ни отдельный человек, ни общество в целом не подчиняются неумолимому року: необходимость, которая ими управляет, сочетается со свободными поступками первого и договорными условиями жизни второго. Нарушение “законов рока” есть новая форма проявления “самопроизвольного отклонения”, которое имеет значение первоначального вида категории отрицания»⁶⁵⁵. Так же как атом своим «самопроизвольным отклонением» уклоняется от прямолинейного движения, так и, по этике Эпикура, человек своей свободой отрицает всякий фатализм и угнетающее давление необходимости со стороны как природы, так и общества.

С такой постановкой вопроса прямо связано, и это тоже очень важно, отрицание Эпикуром повиновения перед всевозможными богами, отрицание страха перед смертью и т. д. ради получения человеком наслаждения (*ἡδονή*) и блаженной жизни.

Нетрудно заметить, что логика развития самой эпикурейской философии такова, что физика у Эпикура служила путеводным моментом в формировании собственной практической философии — этики. И это понятно, так как после Аристотеля, особенно в римский период развития античной философии, в силу известных общественно-политических причин на передний план стали выдвигаться проблемы этики индивидуально и общественного поведения.

Несмотря на указанный прогресс, который был достигнут в философии Эпикура, нельзя не отметить некоторые недостатки, противоречия и трудности, присущие философии Эпикура.

1. Несмотря на отдельные положительные мысли в плане решения некоторых моментов диалектики (например, необходимости, случайности, движения и т. д.), в общем и целом диалектика по сравнению с Аристотелем не получила свое дальнейшее развитие. В связи с этим Виндельбанд правильно замечает, что «теорией образования понятий и умозаключения он намеренно не занимался»⁶⁵⁶. В. И. Ленин, полемизируя с Гегелем в связи с явной предвзятостью его критики эпикурейского материализма, вместе с тем соглашается с ним в вопросе о диалектике: «Верно только указание на незнание диалектики вообще и диалектики понятий. Но критика материализма швах»⁶⁵⁷.

2. Философия Эпикура не свободна от некоторых противоречий. Так, характеризуя атомы, он наделял их величиной как таковой, но допускает, что атомы являются бесконечно малыми. Атом Эпикур представлял как нечто имеющее свою форму, но из дальнейшей характеристики атома выясняется, что все атомы имеют одинаковую форму.

Больше того, чувство, по мнению Эпикура, служит отправным пунктом всякого желания и к нему же всегда приходим как к цели, поскольку всякое благо мы оцениваем чувством удовольствия как мерилом.

3. «Атомистическая этика» Эпикура, которая больше всего проявляется в его рассуждениях об «Общественном договоре», в целом построена на натуралистической и индивидуалистической основе. Так как человек Эпикуром рассматривается как чувственное существо, то соответственно прежде всего именно чувство выступает критерием морали: *«Приучайся думать, что смерть — для нас ничто, так как все хорошее, как и все дурное, заключается в чувственном восприятии, смерть же есть прекращение чувственных восприятий»*⁶⁵⁸.

Больше того, чувство, по мнению Эпикура, руководит желаниями и толкает к достижению цели, поскольку всякое благо мы оцениваем доставляемым им чувством удовольствия как мерилом.

Следовательно, блаженство или невозмутимость духа (атараксия), которые достигаются путем наслаждения, полученные исключительно от чувств, стоят в центре его этики. Эпикур объявляет наслаждение началом и целью блаженной жизни. Ибо, по его мнению, «живые существа с момента своего рождения стремятся к наслаждению, к страданию же они чувствуют бессознательно естественное отвращение»⁶⁵⁹.

4. Как известно, Демокрит признает необходимость и отрицает случайность. Эпикур как будто почувствовал односторонность Демокрита и, чтобы избежать необходимости — что вообще невозможно, — стал утверждать существование только лишь случайности, не замечая, что сам, однако, впал в другую крайность. Мало того, как свидетельствуют источники — и это приводится Марксом в его докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», — чтобы избежать всякой необходимости, Эпикур отрицает даже отдельные суждения: «Тем же приемом пользуется он (т. е. Эпикур) и в своей полемике против диалектиков. Последние учили, что во всех раздел-

гельных суждениях, в которых ставится дилемма «или да, или нет», — верно одно из двух. Испугавшись, как бы в случае допущения альтернативы вроде той, например, что «Эпикур либо будет жить завтра, либо нет», не оказалось одно из них неизбежным, — он целиком отверг обязательную силу этого «или да, или нет»⁶⁶⁰.

И Демокрит, и Эпикур в данном вопросе, как, впрочем, и по ряду других вопросов тоже односторонни, но вместе с тем взаимодополняют друг друга. Поэтому при рассмотрении подавляющего большинства проблем этих двух философов приходим к заключению, что в логическом плане после Демокрита в натурфилософии следует прежде всего не кто иной, как Эпикур.

Но в этике заметно влияние киренаиков, у которых добродетель почти так же, как у Эпикура, отождествляется с умением человека наслаждаться. И там, и здесь истинного наслаждения человек может достичь путем расудительного самообладания — φρόνησις⁶⁶¹.

У эпикурейцев общее не только с киренаиками, но и с киниками стремление к обособлению индивидуума от общественной и государственной жизни. Разница только в том, что первые ищут это обособление в самоотречении, вторые — в господстве над наслаждением, а третьи — в обуздании необходимости и, таким образом, в овладении полной свободой. И, наконец, как для киников, так и для мегариков и Эпикура характерно стремление к утонченной умственной культуре, при помощи которой человек должен достичь своей цели.

С точки зрения логики историко-философского развития нам представляется верным замечание Гегеля, что «принцип киренаиков нашел позднее более научное развитие в эпикуреизме, а принцип киников — у стоиков»⁶⁶². Методология Эпикура открывала пути становления концепций индуктивной логики.

ГЛАВА 12

Скептицизм

Скептицизм (от греч. ρεῦλομαι — «смотрю», «рассматриваю», «исследую», «обдумываю», «размышляю», «сомневаюсь») — философское направление, развивавшееся одновременно с эпикуреизмом и стоицизмом. Наиболее видные представители скептицизма — Пиррон, Агриппа, Аркесилай, Энесидем, Секст Эмпирик, взгляды которых восходят к учениям элеатов, мегариков и софистов. Развивая диалектику в ее отрицательной форме, скептики, как пишет К. Маркс в своих тетрадах по истории эпикурейской, стоической и скептической философии, «бросили выравнивающий, сглаживающий ученый взгляд на прежние системы и обнаружили таким образом противоречие и противоположность. Общий прототип их метода также дан в элейской, софистической и доакадемической диалектике»⁶⁶³.

В скептической философии человеческое мышление как бы приостанавливается для того, чтобы окинуть взглядом пройденный им путь и критически взвесить достижения познания.

Критические выступления скептиков против догматической философии представляют известный интерес с точки зрения истории диалектики, а также и софистики. Скептики владели могучим оружием античной диалектики, заимствованной ими, правда в извращенном виде, у своих предшественников — Гераклита, элеатов, софистов, Сократа, Платона, Аристотеля. Своими историческими корнями скептическая диалектика наиболее тесно сближается с негативной диалектикой элеатов и релятивистскими учениями софистов.

Искусно пользуясь античной диалектикой и софистикой, удачно соединив их с убедительной логической аргументацией, скептики сосредоточили внимание на противоположных определенностях античного философского мышления, на его взаимоисключающих положениях и противоречиях. Собирая и противопоставляя отдельные положения различных философских систем, стоики выявляли в них противоречия и противоположности; скептическая философия сопоставляет противоположные, взаимоисключающие взгляды. Мало того, скептики сами формулировали взаимоисключающие, противоречивые точки зрения. По их мнению (Пиррон и др.), если чувства и разум порознь вводят в заблуждение человека, то тем более можно ожидать заблуждения от совокупного действия этих двух «обманщиков». Восприятия дают случайные, а не объективные отношения; всякому аргументу может быть противопоставлен другой, не менее убедительный. Скептик сомневается, действительно ли явление таково, каким оно нам кажется. Поэтому ни о чем не следует уверенно высказываться и надо воздержаться от суждений. О предметах мы ничего не знаем, и они для нас безразличны. Единственным спасением человеческой души является атараксия (*αταραξία*). Ценность воздержания от суждений заключается в том, что оно ведет за собой атараксию — блаженное состояние, безразличие ко всему.

Скептики создали «мастерски» обоснованное диалектическое искусство «опровержения» любых учений вообще и критерия истины в особенности.

При помощи субъективно примененной гибкости понятий они хотели показать, как мало способен субъект найти верное отличие истинного от ложного. Скептики отрицали возможность любого научного доказательства, так как посылки доказательства, по их утверждению, снова должны быть оправданы доказательством и т. д. до бесконечности.

Всякое доказательство, по их мысли, требует бесконечного ряда предпосылок (*ο έι ατεiron έκβαλλων* — прием, восходящий в область беспредельного) или незаконным образом предполагает недоказанные посылки (*ο υλοθетικός* — прием, указывающий на предположение; введение и исключение гипотез).

Упраздняя онтологическую и гносеологическую основу логического доказательства, скептики в теоретическом отношении стоят на точке зрения невозможности действительного познания истины. Общей чертой,

характеризующей всех скептиков, является то, что они понимают истину как субъективное убеждение; поэтому истина называлась ими вероятностью. Диалектика в теории скептиков обратилась против стремления к определенности стоиков и эпикурейцев, которые считали, что критерием истины должно быть нечто конкретное. Отрицательная диалектика скептиков как раз и выступает против всякой попытки определения конкретного, против всякого определенного критерия истины. Скептики соглашались со стоиками в том, что соединение содержания сущего с мышлением является конкретным, однако они сомневались в истинности этого соединения, следовательно, в истинности конкретного определенного.

Скептики считали, что подобное соединение в лучшем случае приводит к вероятному, а не истинному знанию; по их мнению, такое соединение содержания с формами мышления является лишь формально всеобщим и его вовсе нельзя квалифицировать как истину.

Следует признать, что скептики обнаружили слабое место в теории стоиков. В самом деле, у стоиков познание имеет свою основу, но истинность содержания этой основы неизвестна; стоики считали «постижение» согласием мышления с бытием, однако они не нашли критерия этого единства. Скептики же указали на сложность проблемы единства мышления и бытия. Затруднение, зафиксированное скептиками в связи с проблемой единства мышления и бытия, впоследствии в истории философии вновь обнаружилось как противоположность мышления и бытия, идеального и реального, субъективного и объективного. Скептики считали, что аргументы, выдвинутые стоиками в доказательство совпадения мышления и бытия, очень слабы и недостаточны. Скептическая критика, направленная против стоиков в связи с разбираемой проблемой, не была окончательно преодолена в истории домарксистской философии; лишь марксистская философия решила проблему единства бытия и мышления. Всякое определенное содержание смысла, по учению скептиков, имеет своей противоположностью другое определенное содержание, которое также является «истинным».

Скептики остро поставили вопрос о диалектике противоположных определений. Известные скептические обороты мысли — тропы (τρόποι) — при внимательном рассмотрении можно квалифицировать как стремление человеческого мышления к анализу противоположностей. В этих тропах внимание заостряется на диалектике взаимоисключающих моментов. В истории философии известны 15 скептических тропов — из них десять старых, или пирроновых⁶⁶⁴, и пять новых, или агрипповых. Пирроновы тропы касаются главным образом релятивизма в области чувственных восприятий. Что же касается позднейших, агрипповых тропов, то они написаны на более высоком теоретическом уровне и направлены против догматизма в понимании теорий, понятий и категорий. Уже при рассмотрении более простых пирроновых тропов становится ясным их диалектический смысл.

Первый троп отмечает различную организацию органов чувств животных и на этой основе делает вывод о наличии взаимоисключающих представлений об одном и том же предмете. Второй троп констатирует раз-

личия между людьми в отношении их ощущений и состояний, и этим объясняются противоречия между философскими системами. В третьем тропе разбираются условия, вызывающие различные ощущения, представления и мнения у одного и того же человека в зависимости от различных состояний, в которых он находится. Четвертый троп фиксирует различие в показаниях органов чувств: то, что на картине кажется глазу выпуклым, осязанию таковым не представляется. Пятый троп говорит о различии восприятий в зависимости от положения, расстояния, места и т. п. В шестом тропе утверждается, что ничто не воспринимается чувствами само по себе, но лишь в соотношении с другими вещами. Седьмой троп касается зависимости качества вещей от их величины или количества. Например, изменение количества вина, лекарства приводит к изменению качества. Восьмой троп трактует об относительности предметов, или о соотношениях. Так как все существует в отношении к чему-нибудь, то трудно сказать, какова вещь сама по себе, по своей природе. Поэтому в отношениях содержится противоречие, приводящее человека в заблуждение. Девятый троп представляет собой релятивистский вывод, основанный на том, что различные предметы и явления могут встречаться редко или часто. Десятый троп касается различий нравов.

Первые четыре тропа связаны с субъектом познания; седьмой и девятый тропы относятся к области объективного; пятый, шестой, восьмой и десятый тропы разбирают вопрос о связи субъективного и объективного. Все эти тропы с точки зрения их понятийного содержания стоят на довольно низком уровне, однако в них отчетливо можно разглядеть постановку проблемы диалектики субъекта и объекта, их взаимного соотношения. В этих тропах фиксируется известное изменение и непостоянство предметов и явлений, но отмеченные противоположные определения не разрешаются и не выстраиваются до уровня понятий и категорий.

С точки зрения диалектики понятийного знания, более интересны пять новых (агрипповых) скептических тропов. В основном они касались релятивизма восприятий (прием, основанный на отношении) и проблемы противоречия мнений (прием, основанный на разногласии).

Первый троп основывается на расхождениях во мнениях философов различных школ. Различие в мнениях свидетельствует, по мысли скептиков, против истины, следовательно, против философии. Скептики обратили внимание на то обстоятельство, что все философы в основном исходят из того, что их отличает друг от друга, т. е. имеют в виду категорию различия без категории тождества. Поэтому скептики упрекали философов прошлого и также своих современников в том, что во всем они видят только различие, но не тождество. Во втором тропе Агриппы внимание обращено на то, что научное мышление свои доказательства основывает на определенных положениях, требующих, в свою очередь, новых доказательств, и так до бесконечности.

Касаясь вопроса о философской позиции античного скептицизма, К. Маркс указывает, что скептики высказывали сомнение в возможности теоретического обоснования любого положения: «...основание не может соответствовать и точке зрения скептицизма, так как скептицизм есть

профессиональное противоречие всяким мыслям, отрицание самого процесса определения»⁶⁶⁵.

Скептиками была остро поставлена проблема начала в философии, получившая у них отрицательное решение, но тем не менее заключающая в себе известный диалектический элемент. В третьем тропе развивается мысль об относительности определений. Предметы и явления, согласно этой апории, перед человеком выступают такими, какими они ему кажутся, — в известной степени через отношение к субъекту, в известной степени через отношение к другим вещам; истинная же природа предметов и явлений остается не раскрытой. Четвертый троп является апорией «предположений» (ὀρέξις ὑπ'θέσεως). Догматики, по утверждению скептиков, чтобы избежать бесконечной цепи доказательств, выставляют какой-нибудь принцип в качестве аксиомы без всякого доказательства. Скептики оставляют за собой право с таким же успехом без доказательства принять противоположный тезис. Пятый троп ставит проблему «взаимности» (δι'ἀλλήλους) или, другими словами, круга в доказательстве. Приведя взаимоисключающие взгляды философов различных школ, скептики путем их сопоставления приходили к выводу о круге в доказательстве. В связи с этим скептики много внимания уделяли категории причинности. Затруднения, связанные с этой проблемой, они видели в относительности причинности, во временном отношении между причиной и следствием, во множественности причин каждого явления, в недостаточности самого причинного определения, требующего, в свою очередь, причинного объяснения, и т. д.

Таким образом, если проанализировать содержание агрипповых тропов, их можно свести к двум основным предположениям: (1) познание возможно исключительно на основе непосредственной достоверности и (2) познание возможно лишь на основе опосредованной достоверности. Однако, по мнению скептиков, непосредственной достоверности вовсе нет, так как при относительности всех представлений не существует критерия истины; что же касается опосредованной достоверности, то она была бы возможной лишь в том случае, если бы могла найти свое основание в непосредственной, что невозможно. Скептические тропы Агриппы направлены также против аристотелевской теории силлогистики. И это понятно, так как аристотелевская логика исходит из объективности бытия и, следовательно, из объективной истинности человеческого мышления, что для скептиков является неприемлемым.

Ссылаясь на различия людей, различное устройство органов чувств, различия обстоятельств, положения, расстояния, местонахождения, на соотносительность явлений, качественную и количественную сторону предметов, различную степень повторяемости и последовательности явлений, различия законов, обычаев и т. п., скептики завели философскую мысль в тупик агностицизма, софистики и абсолютного релятивизма. По их мнению, противоположные определения одинаково истинны и, следовательно, разрушают друг друга. Скептики, сообщает Секст Эмпирик, противопоставляют друг другу данные ощущений и мышления: чувственное чувственному и мыслимое мыслимому, чувственное мыслимому и

мысленное чувственному. Это рассуждение доказывает, что всякое из взаимоисключающих определений обладает такой же ценностью, как и противоположное ему, что всякому основанию противостоит равнозначное ему противоположное основание.

Отрицательная диалектика скептиков противопоставляет всеобщее особенному, неопределенное — определенному, бесконечное — конечному и т. д., однако дальше обнаружения отрицательного момента в противоположностях они не идут.

Иначе говоря, скептики считали, что каждое положение имеет свою противоположную определенность, и это утверждение является рациональным, диалектическим моментом их философии. Однако вне поля их зрения оставалось единство противоположностей.

Гегель удачно замечает, что скептицизм пользуется диалектикой против самой диалектики.

Особенности скептической отрицательной диалектики отчетливо выступают в рассуждении скептиков о всеобщем и единичном. Так, например, наведение (*ελαγωγή*), по Сексту Эмпирику, — это мысль о всеобщем через отдельное: об истинности общего можно заключить лишь в том случае, если каждое отдельное с ним согласуется. Поэтому, прежде чем приступить к наведению, необходимо проверить каждый отдельный случай с точки зрения его соответствия со всеобщим. Если в результате проверки обнаружится, что хотя бы один случай не соответствует всеобщему наведению, всеобщее считается неистинным.

Следовательно, человеческое мышление не может составить себе понятие истинного всеобщего. Итак, непостижимость всех вещей — акаталепсия (*ἀκαταληψία*) — сознание в собственном незнании⁶⁶⁶ — исключает возможность понятийного знания. Стоическое «схватывание» — каталепсис (*καταληψις*) — понималось как истинное представление о мире, тогда как скептическая акаталепсия трактует об обратном. Стоики утверждали, что человек не может проникнуть в сущность предметов, что он может знать, и то недостаточно, только явления. Стоическое тождество мышления и бытия, по мнению скептиков, в лучшем случае, может быть основой лишь вероятного знания, однако вероятность как таковую нельзя квалифицировать как тождество мышления и бытия. Стало быть, с точки зрения скептической диалектики стоическое положение об «одобрении» наших представлений (*πρόληψις*) мышлением, т. е. о согласии мышления с представлением не приводит к истине, ибо нет ничего постижимого, а если это так, то мы, подобно стоикам, соглашаясь с чем-либо, фактически совершаем акт одобрения непостижимого. Благодаря этому мышление схватывает, постигает, усваивает содержание представлений, после чего представления становятся понятными. Акт подтверждения суждения есть акт воли и акт свободного решения или выбора. Именно против этого и выступал скептицизм. Скептики заметили, что стоический критерий истины исходит из субъективного согласия, одобрения или выбора, в чем действительно заключалась его теоретическая несостоятельность.

Сила скептической аргументации в критическом отрицании философского догматизма, в чем и проявлялись элементы универсальной гиб-

кости понятий, в предпосылках не лишенной объективного содержания, но в выводах применяемой субъективно.

Прототип диалектического метода скептицизма К. Маркс видит в элейской, софистической и доакадемической диалектике⁶⁶⁷. Диалектика скептиков, подчеркивая факт существования противоположных определений, отрицала их истинность. Скептики обратили свое внимание только на взаимоисключающее отношение противоположностей. Подчеркивали лишь отрицательность всякой определенности, что действительно является моментом диалектики, но не больше; в истории философии они выступают, по выражению Гегеля, «половинчатыми диалектиками». Поскольку скептицизм развивает даже одну только сторону диалектики, а именно отрицание всякой отдельно взятой определенности, он выступает как необходимый момент исторического развития диалектического мышления. Критика скептиками мыслительной способности человека явилась тем моментом в истории диалектики, когда критика догматизма поднимается на более высокий уровень. Скептицизм ограничивается лишь выявлением противоположностей и признает их лишь в отрицании, но, противопоставив друг другу противоположные содержания, скептики переступили грань формально-логического представления о вещах, явлениях, а особенно о понятиях и теориях. В известной мере они вскрывают диалектику противоположных определений в смысле возможности утверждения и отрицания взаимоисключающих предикатов и явлений. В этом именно и следует усмотреть объективную сторону скептической диалектики.

Отрицая возможность достоверного знания, скептики, однако, не отрицали разумной практической деятельности человека. Несмотря на их крайний агностицизм, отрицавший познание сущности, скептики признавали возможность знания о явлениях, соответствующего жизненным потребностям человека. Скептицизм вовсе не ставил своей целью прельщать организации как частной, так и общественной жизни, он не выступает против опыта, знакомящего человека с кажущимся ходом явлений. Человек, по мнению скептиков, не в состоянии познать причины явлений, однако он может познать их последствия, которыми, собственно, и должно в жизни руководствоваться. «То, что этот мед сладок, я отказываюсь утверждать, то, что он кажется сладким, я полностью допускаю»⁶⁶⁸.

Абсолютный релятивизм скептиков несовместим с диалектикой и приводит их к философскому нигилизму. Так, скептик Аркесилай, желая выйти из этого затруднения, отказывается высказать какое-либо утверждение: мы, говорил он, ничего не утверждаем — даже и того, что ничего не утверждаем. Тем не менее заслуга скептиков в историческом развитии диалектики неоспорима. Эту заслугу очень удачно охарактеризовал Гегель: «Часто думают, что скептицизм неотразимый враг всякого положительного знания, и, следовательно, философии... Но скептицизм опасен только той мысли, которая составляет неполное отвлеченное понятие о предметах. Философия же содержит в себе скептицизм как один из своих моментов, а именно как диалектический момент. Но философия не останавливается на отрицательном результате диалектики, и этим она

отличается от скептицизма. Скептицизм можно понимать как ее результат, давая ему смысл чистого отрицания. Результат диалектики есть отрицание, но это отрицание есть в то же время и утверждение, потому что оно содержит в себе то, из чего оно произошло и не существует отдельно от него»⁶⁶⁹. Диалектика, хотя и включает отрицание как свой момент, вместе с тем не сводится к отрицанию. Подлинная диалектика преодолевает скептицизм.

Если в диалектике Аристотеля ценность всеобщего заключается в том, что она выступает как диалектическое тождество субъективного и объективного, логического и реального, в стоической философии главной проблемой выступает уже не тождество мышления и бытия, а критерий этого тождества. На это обратили свою критику скептики. Диалектика скептицизма является рефлексией именно на эту слабую сторону стоицизма. Итак, скептическая диалектика — это диалектика отрицательная, сыгравшая свою определенную роль в истории человеческого мышления. Скептическую диалектику можно также рассматривать, как это делают П. С. Попов и Н. И. Стяжкин, и как определенное предвосхищение вероятностной логики, что имеет место, например, в умеренном крыле скептицизма⁶⁷⁰.

У эпикурейцев, стоиков и скептиков, по выражению Маркса, «полностью представлены все моменты самосознания, но каждый момент представлен здесь как нечто существующее в отдельности»⁶⁷¹.

Несмотря на то, что эпикурейская, стоическая и скептическая философии в основном свою проблематику черпают из прошлых учений, эти системы в известном смысле оригинальны и представляют нечто цельное, решительно отличное от прежних философских систем; таким образом, они представляют известный интерес для истории диалектики.

Эпикуреизм, стоицизм и скептицизм следует рассматривать не как учения, противоречащие общему ходу греческого мышления, а как поздние формы диалектического образа мышления, в которых античная диалектика, несмотря на свое увядание и даже извращение, все еще продолжает свое существование.

В процессе исторического развития диалектики послеаристотелевские философские системы образуют некоторое единое целое. Именно поэтому, писал К. Маркс, «лишь с трудом можно еще допустить, что эти философы, во всем противоречащие друг другу, будут придерживаться одного и того же учения. И все же они представляются прикованными друг к другу»⁶⁷².

Как известно, платоновская диалектика была утверждением всеобщего, однако оторванного от конкретного. Этой диалектикой, следовательно, не была показана сущность определенного, отдельного. Платоновская диалектика, замечает в связи с этим Гегель, «приводит поэтому очень часто к отрицательному результату, в котором определения лишь упразднены»⁶⁷³. Стало быть, диалектика конкретности, конкретных определений бытия в философии Платона осталась в тени. В этом отношении диалектика Аристотеля делает заметный шаг вперед. У него всеобщее выступает как предметное всеобщее, а не как абстрактное, как это

мы видим у Платона. Что ж касается стоической и эпикурейской философии, то и здесь научное обоснование содержания и истинности всеобщего продолжает оставаться проблемой, для решения которой были предприняты новые попытки, а именно: стоики и эпикурейцы обоснование всеобщности искали в действительности, в жизненной практике, в человеческой деятельности.

В системах эпикурейцев, стоиков и скептиков диалектическое толкование противоположных взглядов из области созерцательной проблематики перешло в область проблем жизненно-практического порядка — житейской, этической и политической мудрости. В этих условиях борьба «линии» Демокрита и «линии» Платона расширила свое поле.

Эпикуреизм, стоицизм и скептицизм, правда, страстно враждовали друг с другом, однако при всем различии их взглядов логика развития этих систем имела то общее между собою, что цель человеческой жизни они видели в счастье, понимаемом в смысле спокойствия жизни, и ставили своей задачей определить условия и средства для достижения этой цели.

ГЛАВА 13

Неоплатонизм (Плотин и Прокл)

1. Плотин

Обычно неоплатоновская философия историками философии по давно сложившейся традиции толкуется и комментируется прежде всего как философия мистическая, идеалистическая, а также философия религиозная и пессимистическая, философия упадничества, порожденная упадком и разложением старого, рабовладельческого строя. Вот, пожалуй, все те традиционные атрибуты, которыми характеризуется неоплатоновская философия. В отрицательном значении этих атрибутов неоплатоновской философии сегодня вряд ли может усомниться прогрессивный историк философии. Объективная история философии вообще, и история диалектики в особенности, свое назначение видят прежде всего в выявлении и научном обосновании спиралеобразной и бесконечно восходящей линии человеческого мышления.

История диалектики есть непрерывно развивающаяся наука. В восходящем, поступательном развитии диалектики каждая ступень необходимо вытекает из предыдущей. С точки зрения объективной истории диалектики каждая ступень в этом поступательном развитии приобретает свое неотъемлемое, «истинное» место. Отдельные исторические формы диалектики, пусть даже незначительные сами по себе, в историческом аспекте приобретают свою значимость через их отношение к истории диалектики в целом.

В интересующем нас аспекте важно вспомнить положение Гегеля о диалектическом развитии философии: «Это движение есть в качестве

конкретного движения ряд процессов развития, которые мы должны представлять себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития»⁶⁷⁴. По поводу гегелевского сравнения истории философии с кругом, у которого по краям большое множество кругов, В. И. Ленин замечает следующее: «Очень глубокое, верное сравнение!! Каждый оттенок мысли = круг на великом круге (спирали) развития человеческой мысли вообще»⁶⁷⁵. Следовательно, с точки зрения Гегеля и Ленина, ни одна философская концепция, в том числе и неоплатоновская, не стоит вдали от общего спиралеобразного развития философии, а составляет один из многочисленных «кругов» вокруг большого «круга». Если к неоплатоновской философии как одной из составных частей общего целого подойти именно с этой, по мнению В. И. Ленина, глубоко верной точки зрения, то в этой философии, являющейся продуктом своей эпохи и разделявшей ограниченность этой эпохи, наряду с сильной мистической и религиозной тенденцией в логическом поступательном движении можно проследить и диалектику в ее отдельных моментах. История диалектики в первую очередь должна интересоваться именно этими указанными моментами. В этом отношении, если можно говорить о каких-то положительных сторонах неоплатоновской философии, — это диалектическая тенденция неоплатонизма. Как правило, неоплатоники диалектике уделяют исключительно большое внимание. Неоплатоническая философия впоследствии стала идеологической основой христианской религии, в частности, из-за присущей ей диалектической аргументации проблем, связанных с христианизированной философией и христианской религией.

Проблемы истории диалектики переходной ступени от древнегреческой к средневековой близко связаны с подготовкой неоплатоновской диалектики и ее проблематикой. Неоплатоновская диалектика выступает в качестве среднего звена, диалектически завершившего древнегреческую диалектику и послужившего одним из элементов в становлении схоластической теологии.

Следовательно, неоплатоновская диалектика, возникшая на грани двух эпох как положительно-отрицательная критика античной диалектики, означала переход от древнегреческой к средневековой концепции; неоплатоновская диалектика выступает своего рода «снятием» античной диалектики с сохранением ее содержания в новой, однако мистической и религиозно-философской форме.

Основателем неоплатоновской школы обычно считают Аммония Саккаса, в действительности же первым крупным представителем и настоящим основателем этой школы был Плотин (ок. 205 – ок. 270 г.)

Философия Плотина есть синтез философии Платона и Аристотеля, когда второй не противоречит первому или, лучше сказать, аристотелизм, понимаемый в духе платоновских философии и методологии.

Философия Плотина — это определенное завершение философии Платона, диалектическое обоснование платоновской теории «вневремен-

ного бытия» и синтез этого последнего с платоновски толкуемым учением Аристотеля о вечности мира. Однако в тех аспектах, в которых нельзя сблизить и синтезировать Аристотеля с Платоном, Плотин резко критикует Аристотеля, тем самым давая недвусмысленный пример критики идеализмом материализма. Плотин также унаследовал от Платона пифагорейское учение о числах, главным образом его диалектику сущего, единичного и чисел, мировой души. Аристотеля Плотин усвоил тенденциозно как преемник его теологии и страстный противник его же критики учения идей Платона. Хотя главным образом в философии Платона преобладают платоновские идеи, однако у него имеются также очень пространные рассуждения в совершенно аристотелевском духе⁶⁷⁶.

Порфирий, ученик Платина, удивительным образом оставшийся на формально-логической точке зрения, после смерти своего учителя разделил 54 трактата Платина на 6 отделов — «Эннеад» (девятку); обычно все платиновские трактаты объединяются под общим названием «Эннеады». «Эннеады» являются в определенном смысле логическим завершением платоновской философии; Плотин с присущей ему остротой диалектического обоснования положил прочную основу для интерпретации платоновского учения в духе христианской религии. Философия Платина отличается сильно развитой спекулятивно-диалектической направленностью. Диалектике Плотин в своей философии уделяет самое серьезное внимание.

Диалектика, по Плотину, — это высшая наука, предельная ступень мышления, и, следовательно, она касается наиболее совершенной части мыслительных способностей человечества; диалектика есть наука об общих свойствах предметов, о противоположностях и всеобщих понятиях — категориях, об анализе и синтезе, о разделении и соединении. Диалектика, по мнению Платина, это своего рода знание всех знаний. Плотин характеризует диалектику как важнейшую часть и «душу» философии. Здесь же следует заметить, что Плотин не совсем оригинален в своем понимании диалектики, ибо он в этом вопросе почти целиком исходит из платоновской интерпретации диалектики, данной им в диалогах «Софист», «Республика», «Протагор», «Горгий» и др.

Сердцевиной платиновской диалектики является квинтэссенция его философии — так называемая диалектическая триада. Главными моментами, определяющими всю платиновскую философскую концепцию, являются три основных члена, или, лучше сказать, три начала: *единое, ум и душа*. Диалектика Платина служит спекулятивному, т. е. чисто умозрительному, обоснованию неразрывной связи трех основных начал триады. Надо сказать, что Плотин при исключительно спекулятивном обосновании своей диалектической триады — отчетливо обнаруживает один весьма положительный момент, хотя он и насквозь проникнут платиновским идеализмом, — это унаследование Платином категориальной проблематики античной философии. Надо отдать должное Плотину в том, что его диалектическая триада, на которой основывается вся его философия, опирается на сложно-диалектическую (хотя и идеалистическую) конструкцию философских категорий. В платиновских «Эннеадах» мы встречаемся

почти со всеми категориями, употребляемыми его предшественниками сознательно или несознательно. У него мы имеем дело уже не со случайным, а с вполне сознательным употреблением философских понятий и категорий, делающим его философию весьма трудной для систематического изложения⁶⁷⁷, но интересной с точки зрения диалектики и диалектического склада мышления. Плотин как диалектика прежде всего интересуется основной проблемой диалектики, заключающаяся в спекулятивно-диалектическом обосновании мыслимости триады; он тщательно критикует прошлые учения о категориях и создает свое собственное учение с тем, чтобы доказать возможность разумного, спекулятивного осмысления диалектической триады.

Диалектическая триада, или, как сам Плотин называет, диалектика трех гипостаз⁶⁷⁸, основывается на спекулятивно-умозрительной интуиции единого. Единое — исходное понятие в его философии. Под категорией единого Плотин понимает такое универсальное (universale) общее (common), которое противопоставляется им всему остальному. Единое как высшее божество стоит выше всех противоположений: оно является причиной всевозможных противоположных определений. Единое выступает основой всего существующего. Единое, по Плотину, — всеобъемлющая перво-сущность, причина всего существующего и происходящего. Единое — совершенная полнота, заключающая в самой себе все, что угодно⁶⁷⁹. Единое — это принцип и первооснова всего существующего. Единое не поддается исчерпывающему делению. Единое — первая абсолютная основа мира — у Плотина выступает как чистое бытие, неизменное основание и причина любого бытия и всякого мышления. Единое есть абсолютная истинная действительность и сущность всевозможных сущностей. Единое Плотин сравнивает с Солнцем, бесконечно излучающим свет, тогда как оно само остается всегда тем же как универсальная возможность всего остального. Единое — само себя определяющее чистое бытие. Следовательно, по Плотину, в мире как необходимость господствует всеобщая закономерность, зависимость от единого. Каждая конкретная либо общая определенность, по Плотину, имеет свое истинное бытие по мере того, как они участвуют в едином, по мере того, как они реализуют идею единства. Первейшим первоначалом многообразия мира должно быть абсолютное единое. Таким образом понимаемое единое не подлежит ни логическому, ни чувственному определению; следовательно, единое непознаваемо (*οὐδέ γινωσκῖν, οὐδέ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ*)⁶⁸⁰.

Здесь недвусмысленно говорит Плотин о непознаваемости единого, тем самым дает первое отчетливо сформулированное предвосхищение позднего агностицизма.

Из предварительной характеристики категории единого ясно, что Плотин введением универсального понятия единого доводит до логического конца платоновское учение об идеях.

Спекулятивная диалектика Плотина со всей отчетливостью выступает, когда он в логической последовательности ставит вопрос о том, каким образом из единого, являющегося бесконечной возможностью всего существующего, вывести множественность, т. е. материальный мир.

Вопрос о том, как из единого вывести многое, до Плотина ставился и своеобразно решался всеми предшествующими философами, начиная с Фалеса Милетского. Плотин эту старую традиционную проблему ставит на уровне развитого идеализма и спекулятивной диалектики. Так, из единого как из абсолютного чистого бытия рождается все, ибо оно есть абсолютный источник, не имеющий никакого другого начала. Плотин интересуется вопросом о том, каков характер этого порождения, каким образом из единого возникло многое.

«<...> Единое по числу и тождественное по существу начало присутствует везде во всей своей целостности — это есть убеждение, общее всем людям, ибо все безотчетно, в силу некоторого инстинкта, говорят, что Бог, присущий каждому из нас, есть один и тот же <во всех и во всем>⁶⁸¹. Единое как абсолютная сущность, мыслящий сам себя разум порождает из себя ум (*vous*) являющийся вторым началом (гипостазой) абсолютного сущего. Порождением ума начинается логическое определение единого, т. е. универсальный разум порождает мышление, чтобы мыслить сам себя. «Ум видит находящиеся в уме и в сущности <предметы>, не взирая на них <как на нечто чуждое себе>, но <просто> содержит их в себе и не разделяет их порознь, ибо они вечно пребывают в нем уже разделенными»⁶⁸². Единое мыслит самое себя. Здесь Плотин на языке крайнего идеализма повторяет известное аристотелевское положение о становлении мышления в зависимости от предмета мысли. Аристотель в этом вопросе — материалист; у Плотина же порожденный из единого ум (как мышление о мышлении) есть истинный универсум и интеллектуальный мир, порождающий из себя всевозможные логические определения единого. Второе «начало», или вторая «гипостаз», является первой ступенью перехода абсолютного единого к спекулятивно-логическому определению самого себя. Единое через им же порожденный ум обращается к умственному созерцанию самого себя (*ἡ δὲ ορασις αὐτῆ νοῦσ*). Таким образом, единое «приходит» к уму как к своему другому (ко «второму я»; *alter ego*).

Мы у Плотина здесь должны отметить идеалистическое утверждение о совпадении мышления с бытием; дело в том, что, по Плотину, самопознание единого предполагает тождество созерцающего (ума) и созерцаемого (единого), т. е. тождество между единым и умом. Таким образом, по Плотину, мысль и мыслимое неразрывно едины. Мыслимое, мысль и ум тождественны: «следовательно, если мысль его есть мыслимое, а мыслимое — он сам, то он будет мыслить самого себя, потому что он будет мыслить мыслью, что и было им самим. Итак, с обеих точек зрения он будет мыслить самого себя, поскольку и мышление было им и поскольку мыслимое — он сам»⁶⁸³. Идеалистическое тождество диалектики, логики и теории познания у Плотина станет яснее в конце его философии.

Итак, ум, по Плотину, — это умопостигаемое единое, или идеальный мир (*κόσμος νοητός*), являющийся единством всех родов и видов абсолютного единого⁶⁸⁴.

И, наконец, душа является третьим началом (гипостазой) диалектической триады Плотина. Единое делает душу мыслящей. Душа, по Плотину, есть «выраженная энергия Ума, некий его образ или изнесенное вовне

слово его»⁶⁸⁵. Душа — это активная мыслительная деятельность, выявляющая содержание ума и, следовательно, единого. Душа относится к уму, как «слово» к «мысли». Поэтому Плотин душе отводит второстепенное место по сравнению с остальными двумя первыми началами триады. Так, Плотин душу сравнивает с Луной, а ум — с Солнцем. Душа получает свой свет от ума. Душа есть смысловое выражение ума — «логос ума». Таким образом, душа у Плотина как бы является связующим звеном единого как некоего сверхчувственного с миром чувственным, который в конечном счете входит в единое как в его часть.

Итак, единое, ум и душа — три начала (гипостазы) абсолютного единого и все диалектически связаны между собою членами триады (ἀρχικὴ τριάς) идеалистической диалектики Плотина.

Мы вкратце изложили философскую концепцию Плотина, поскольку она интересна нам с точки зрения его диалектики. Резюмируя философскую триаду Плотина, для прояснения существа этой весьма запутанной философии, для передачи и систематизации ее добавим следующее: если взять отдельного человека, то его можно условно назвать единым (первая гипостаза), являющимся началом и принципом всего существующего; этот человек порождает из себя ум (вторая гипостаза), через который он будет созерцать сам себя; ум при помощи единого порождает душу (третья гипостаза), являющуюся фактом мышления, причем весь этот процесс порождения единым ума и души и, следовательно, познания самого себя, является процессом вневременным. Душа в этой триаде (в данном случае в человеке) является связующим звеном человека (как единого) с чувственным миром, который, как выяснится в процессе самопознания, является частью абсолютного единого (в данном случае человек, как часть материального бытия). Вот, пожалуй, все то, что можно вкратце сказать о платоновской философской триаде (περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν υλοστάσεων). Платоновская триада не оригинальна, она — лишь логическое завершение платоновской триады. Плотин последовательно развил платоновскую триаду и в какой-то мере устранил в ней обнаруженные еще Аристотелем формально-логические противоречия. Действительно, у Плотина эта триада дается в «разбросанном» и недостаточно связанном виде. Плотин диалектическую триаду кладет в основу своей философии. Как видим, Плотин игнорирует роль ощущений и считает началом всякого мышления разум. Отсюда он делает вывод, что разум первичен, а чувство вторично, что источник и причина сущности — разум⁶⁸⁶. Вот почему, по мнению Плотина, нужно в первую очередь пользоваться умом и стремиться к постижению умозрительного⁶⁸⁷.

Итак, Плотин своей философией выступает как платоник, диалектически обосновывающий и систематизирующий философию Платона.

Мы выше коснулись вопроса о том, каким образом из единого происходит множественное; здесь Плотин занимается диалектикой взаимоотношения единого и многого. Высшая объективность бытия заключается в абсолютном едином. Это абсолютное единое есть единство множественного, и каждая отдельная вещь в этом единстве есть единичность. Процесс выделения из единого многого, как мы знаем, у Плотина проис-

ходит путем божественной эманации, истечения конкретных предметов; мистическая триада и эманация множественного из единого характеризуется как самая мистическая сторона платоновской философии. Нас с точки зрения марксистской диалектики интересует сам процесс становления платоновской философской концепции; точнее, тот его диалектический аппарат, включающий многочисленные термины и категории, на основе которого им дается диалектическое обоснование собственной мистической философии.

Плотину важно показать диалектику чисто умозрительного определения единого; следовательно, его интересует не только мистическая сторона единого, заключающаяся в том, что оно представляет собой нечто божественное, из которого с помощью сверхъестественной силы происходит весь универсум, но и диалектический способ определения этого единого.

Итак, единое — центральная категория философии Плотина. Путь диалектико-категориального определения единого лежит вдоль основной противоположности, между единым и «эманацированным» из него многим. Многое — вторая основная категория в философии Плотина. Многое (единичности), по Плотину, обретает «истинное» бытие по мере соучастия многих в едином. Каждая единичность переходит в небытие без единого. Началом и первейшим принципом множественного является единое. В едином, по Плотину, наблюдается различие, ибо каждая часть как единичность отличается от единого, однако единичность в то же время тождественна с единым.

Единое, так же как единичность, по отношению друг к другу и сами по себе, противоположного характера. «Единое, — пишет Плотин, — есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все — его, так как как бы вошло там: точнее, еще не есть, но будет. Как же будет оно из простого единого при отсутствии в тождественном какой-либо пестроты, какого бы то ни было раздвоения? Именно потому, что нет в нем ничего, поэтому и есть из него все, и именно для того, чтобы существовало сущее, оно поэтому и есть не сущее, но родитель его, а то — как бы первое рождение, так как “то”, будучи совершенным, потому что ничего не ищет, не имеет и ни в чем не нуждается, как бы с избытком вытекло и, переполненное самим собою, создало другое»⁶⁸⁸. Следовательно, единое, по Плотину, тождественно с самим собой во всех своих проявлениях, иначе весь мир распался бы на бесчисленное количество малых частиц. Необходимым условием логической определенности мира, по Плотину, является тождественность множественного — единичного с единым. Единое — абсолютное бытие, тождественное во всех единичностях. По Плотину, единичность потому есть единичность, что она входит в тождество в едином и в одно и то же время отличается от него. Тождество и различие в едином и единичном является диалектической причиной мыслимости единого и единичного.

Диалектический анализ единого и единичного, диалектическое выведение из единого множественного и обратно Плотин демонстрирует путем введения множества унаследованных из истории философии понятий и

категорий. Таким образом, «эманацию» из единого многого, а затем погружение последнего в первое Плотин обосновывает разработанной им собственной «категорологией».

Мы раньше отметили, что ум является второй ступенью познания единого, т. е. это переход от абсолютного бытия (онтология) к его логическому умозрительному определению. Второй член триады — ум есть логический анализ процесса происхождения из единого многого и обратно. Здесь, как было отмечено, намечается некоторое единство онтологии и гносеологии философии Плотина. Итак, ум созерцает единое и обогащается знанием, но ум, поскольку он есть ум единого, в действительности созерцает самого себя, являющегося логическим и диалектическим процессом самопознания единого. Весь этот процесс самопознания у Плотина получает логическое обоснование через философские понятия и категории, которые как раз и образуют умопостигаемый мир (*κόσμος νοητός*). Короче говоря, ум в триаде Плотина является логической ступенью единого, представляющий всю множественность единого и заключающий в себе все богатство идей, т. е. ум есть царство идей, понятий, категорий, при помощи которых, по Плотину, может быть достигнута абсолютная истина. Учение Плотина о категориях входит именно в этот множественный мир идей — ум⁶⁸⁹.

Плотин, рассматривая второй член триады как совокупность множества идей, подводит всю совокупность существующего — единого под ограниченное количество «категорий», или, лучше сказать, «родов существующего».

Прежде всего Плотин считает своим долгом определить свое отношение к предшествующим учениям о категориях. Он острее своей критики сперва направляет против аристотелевской категорологии⁶⁹⁰, после чего критикует стоическое учение о категориях⁶⁹¹. Аристотель, а также стоики, по мнению Плотина, не дали продуманную систему философских категорий. Он упрекает Аристотеля в том, что якобы Стагирит, не владея определенным принципом систематизации категорий, свалил их в одну кучу. Плотин утверждает, что он не видит той принципиальной разновидности, которая существует между двумя совершенно различными родами категорий — умственными и чувственными. Именно непроанализированность, беспринципность, бессистемность и смешение умственных и чувственных категорий при отборе философских категорий и характерны якобы для учения Аристотеля. Кроме отмеченного, Аристотель, по мнению Плотина, путает между собою разные категории. Плотин не согласен с разделением у Аристотеля бытия на 10 категорий.

Вся эта критика аристотелевской категорологии Плотинем главным образом посвящается основной цели — показать, что якобы Аристотель вообще не исследовал логические категории, или как он называет, «роды умственного труда». Критикуя аристотелевское учение о категориях, Плотин утверждает, что он, Аристотель, не проводил грани между категориями чувственного и умственного мира, и выдвигает собственную систему категорий⁶⁹². По убеждению Плотина, аристотелевские категории скорее являются категориями чувственного мира. Поэтому, по его мнению, ари-

стотелевские категории, хотя и делят все существующее, однако то, что максимально реально, т. е. роды умопостигаемого мира, Аристотель оставил в стороне. У Аристотеля, по Плотину, есть тенденция образовать множество категорий, согласно единым предметам; некоторые из имеющихся у Аристотеля категорий покрывают друг друга, например, категории обладания «покрывается» категориями качества и количества; а категории действия, страдания и отношения со своей стороны растворяются в категориях сущности, количества и качества. Следовательно, основные мотивы, по которым Плотин отвергает аристотелевскую категорологию, как правильно резюмирует Блонский⁶⁹³, суть: (1) Аристотель не проводит грани между категориями чувственного и умопостигаемого мира; (2) ввиду смешения двух родов категорий между собой у Аристотеля различные категории перекрещиваются; (3) и наконец, различные категории подводятся под одну и ту же категорию.

Затем Плотин критикует и стоическое учение о категориях, однако он попутно пользуется этим учением против Аристотеля, замечая, что аристотелевская категорология не была принята и стоиками.

И, наконец, Плотин во 2-м и 3-м трактатах VI-й «Эннеады» предлагает свое собственное учение о категориях, ибо его не удовлетворяет беспринципное и «хаотическое» смешение категорий.

Прежде чем приступить к изложению учения Платона о категориях, надо в двух словах заметить, что, во-первых, критика Платином аристотелевской категорологии и, пожалуй, стоической тоже, в истории философии выступает первой отчетливой формой классической критики идеалистом материалистического учения о категориях; и, во-вторых, Плотин, хотя и впервые в истории философии дает в основных штрихах вполне оформленное идеалистическое учение о категориях, он в этом отношении не совсем оригинален. Дело в том, что Плотин в основу своей категорологии кладет учение Платона об идеях. И, действительно, как мы позже увидим, Плотин заимствовал свои категории из платоновского «Парменида», «Софиста» и «Протагора» (сущность, движение, покой, различие и тождество и другие), а также множество категорий у критикуемого им Аристотеля (материя, время, пространство и другие), вкладывая, однако, в них идеалистическое содержание. О заимствовании Платином основных категорий у Платона пишет глубокий знаток античной и неоплатоновской философии советский филолог и философ А. Ф. Лосев: «В общем, однако, учение это (плотиновское учение о категориях. — Д. Дж.) не выходит из рамок Платонова “Софиста”, где оно, если угодно, выражено в некотором отношении даже яснее»⁶⁹⁴.

Плотин, в принципе продолжая дело своих предшественников на примере Платона, особенно Аристотеля и стоиков, тоже подводит бытие под определенное количество категорий (или «родов существующего»).

В своем анализе категории единого как высшей ступени спекулятивной абстракции Плотин выхолащивает из него всякое материальное содержание, выступающее у Аристотеля основным определением мышления и бытия, понятийными определенностями которого являлись категории: сущность, материя, количество, качество, отношение, время, движе-

ние и др. Плотин считает все эти категории не относящимися к имманентной характеристике единого.

Платиновское учение о категориях согласно двум основным моментам самопознания единого (ума и души) распадается на две группы — умственные категории и чувственные категории. Единое как абсолютная потенция всего существующего через ум и душу заключает в себе всю полноту категорий, при помощи которых осуществляется интеллигибельное самопознание. Умозрительным категориям Плотин отводит первостепенную роль по сравнению с чувственными категориями, ибо они, по его мнению, являются первообразами как конкретных чувственных вещей, так и их классов.

Короче говоря, по Плотину, единое подводится под умозрительные и чувственные категории с целью его логического анализа, интеллигибельного познания, являющегося самопознанием единого.

Для понимания умозрительных категорий и спекулятивно-диалектического выведения их друг из друга, по правильному замечанию А. Ф. Loseva, важное значение имеют «Эннеады»⁶⁹⁵. В этом трактате дается попытка диалектического выведения пяти умственных категорий. Быть, по Плотину, значит быть мыслимым, и быть мыслимым — значит быть, поэтому бытие мышления есть бытие бытия. Надо здесь же заметить, что это бытие у Платона не является бытием в материалистическом смысле, а оно есть единое, которое заключает в себе все, в том числе материю, являющуюся, по Платону, «ничем». Поэтому сущность — первая умозрительная категория, по Плотину, познается не при помощи «чувственных» данных, а на основе чисто абстрактного видения. Этот процесс умозрительного созерцания сущности единого, которая, в конечном счете, — само единое, есть энергия и движение чистого ума: «В самом процессе мысли, стало быть, заключается энергия и движение, в мышлении же самого себя — сущность и сущее, так как ум мыслит тем, что он существует и мыслит и себя самого как сущего и как то, во что он <...> упирается, — тоже, как сущее»⁶⁹⁶. Значит, по Плотину, мышление ума есть движение, присущее уму; следовательно, движение ума, как мышление, есть процесс познания сущности. Вот в главных штрихах существо спекулятивно-диалектического выведения Платином первой пары категорий — «сущность» и «движение».

Движение ума как мышление, по Плотину, имеет цель, к которой и направлено мышление; эта цель — покой, является и исходным пунктом и целью мышления, ибо движение возникает из покоя, а не из движения. Таким образом, движение мышления из исходного пункта (покой) к цели (покой) есть смысловая граница ума. Итак, по Плотину, и движение и покой, существуя в уме, являются очередными «родами» единого.

По мнению Платона, раз мы со всей ясностью установили три умозрительные категории (сущность, движение и покой), то одновременно возникает необходимость еще двух категорий — различия и тождества. Категории различия и тождества, по Плотину, выводятся из предыдущих трех категорий на основе индивидуального различия этих последних, т. е. на основе определенности каждой категории, что с необходимостью

требует их различения, с одной стороны. С другой стороны, только эти категории являются умозрительными формами самопознания абсолютно-единого, и поскольку они исследуют одно и то же единое, то эти категории «сходны» и тождественны в «одном», а именно: в отношении к единому. Вот почему Плотин считает необходимым к трем указанным категориям прибавить еще две. Через тождество и различие бытие представляется перед умом, с одной стороны, раздельным, а с другой — само-тождественным. Согласно Плотину, в едином «каждая вещь есть некое индивидуально-данное тождество и индивидуально-данное различие, а вне индивидуации (*ἀνευ του τί*) самостоятельно, тождество и различие должны быть отнесены к сфере родов»⁶⁹⁷. Итак, по Плотину, все категории и различны и тождественны; если бы эти категории не были различными, то все они потеряли бы свою индивидуальность, не были бы отдельными категориями, и если бы они не были тождественны, то уничтожили бы друг друга. В значимости умозрительных категорий Плотин никогда не сомневался, так как единое в результате самопознания обнаруживает различия в себе именно с помощью этих категорий. Ни одна из этих категорий у Плотина не проявляет свою индивидуальность и приложимость к единому, взятая самостоятельно от других категорий. Все эти категории не зависят ни от чего, кроме как от самого ума. Следовательно, единство умозрительных категорий, по Плотину, осуществляется в едином как в наивысшем роде всего существующего.

Затем Плотин исследует категории (роды) чувственного мира и ставит вопрос о том, можно ли провести параллель между двумя родами — умозрительными и чувственными категориями. Плотин и в этом вопросе исходит из философии Платона, умозаключив, что чувственные категории являются прямыми аналогами (или омонимами) умственных категорий. Категории чувственного мира Плотин выводит из души, являющейся третьей гипостазой диалектической триады. По Плотину, категорий чувственного мира столько же, сколько имеется категорий умозрительного мира: 1) сущность (под которую подводится материя), 2) количество, 3) качество, 4) движение, 5) отношение. Однако следует заметить, что Плотин в своей философии диалектически пользуется также множеством других категорий, такими, как время, пространство, покой, противоречие, прерывность, непрерывность, и другими общими понятиями. Все эти понятия, по мысли Плотина, также можно считать категориями чувственного мира. Категории чувственного мира как категории души или рассудка приложимы исключительно к миру чувственному. Однако, по Плотину, чувственный мир не является подлинным миром, не обладает действительным существованием, следовательно, Плотин все чувственные категории считает категориями низшего рода. Основанием интеллектуального познания чувственного мира является душа с присущими ей чувственными категориями. Последняя порождается в связи с тем, что умозрительные категории существуют в уме не только в себе и для себя, но и для души как своего alter ego.

Сущность чувственного мира не есть действительная сущность. Вопреки Аристотелю, подразделявшему сущности на первичные и вто-

ричные, Плотин признает одну, не имеющую никакого отношения к материи, трансцендентальную сущность; чувственная материя является тенью чувственной сущности. Чувственная сущность является аналогом умозрительной сущности, поэтому сущность чувственного мира связана с сущностью умозрительного мира. Чувственная сущность у Платона выступает как причина существования материи. Чувственная сущность есть результат погружения души в материю. Душа, погружаясь в материю, образует материальную индивидуальность при помощи чувственных категорий. Поэтому чувственные вещи характеризуются Плотинином как прекрасные, так как они образованы с помощью творческих понятий (λόγος σπερματικός). Чувственная сущность, поскольку она является причиной индивидуальности материальных предметов, есть отрицание единства материального мира; напротив, умозрительная сущность — это единство всего сущего.

Количество характеризует предметы чувственного, а не единого мира. Количество после сущности — первая определенность чувственного мира; к количественному Плотин относит категорию числа. Число, как количество, может характеризовать решительно все стороны чувственного мира. Однако Плотин различает число как сущность и число как количественную сторону в вещах. Число как сущность понимается Плотинином как абсолютно приложимое к чему угодно. Количественная определенность как числовая сторона чувственного мира трактуется Плотинином в его сочинении «Диалектика числа»⁶⁹⁸. Категорию количества Плотин тесно связывает с понятиями времени, места (пространства), единого и множества. Качество, по Плотину, это то, чем одна сущность отличается от другой. Однако в этом вопросе Плотин выдвигает против Аристотеля доктрину разнородности качеств умственного и чувственного мира. В противовес уму, устанавливающему качественные отличия в логическом, душа такие отличия видит в непосредственном усмотрении характерной особенности чувственного. Существование сущности не зависит от качества, так как качество как таковое не производит никакого изменения в сущности. Качество — внешнее состояние и свойство сущности. Чувственное есть то, что состоит из качеств в соединении с материей; поэтому качество — определенное состояние чувственных тел. Таким образом, качество, по Плотину, нельзя свести ни к сущности, ни к количеству.

Категорию «отношение» он по аналогии с умозрительными категориями понимает как некое единство всех категорий, кроме сущности. У него имеется сильная тенденция доведения чувственных категорий до двух всеобъемлющих основных — категорий сущности и отношения. Каждая категория, по Плотину, есть своеобразное выражение отношения. Так, качество, количество и движение выражают отношение. Качество выражает отношение вещи к другим вещам. Кроме основных чувственных категорий он анализирует и другие философские понятия, выражающие отношения, например, числа, которые также выражают отношение; время и место, по Плотину, тоже соотносительные понятия; и, наконец, отношение находит свое выражение в соотношении предметов к сущности.

Движение, по Плотину, характеризует все категории. Хотя движение и рассматривается Плотинем как нечто существующее в субъекте, однако оно же является чем-то определенным, до субъекта существующим. Он признает, что определение движения — вещь очень трудная, ибо она познается не только в движущихся телах, но и в покоящихся. Плотин для выяснения движения вводит противоположное понятие — покой и определяет его как отрицание движения, противоположность движения. Здесь Плотин развивает мысль о диалектическом единстве покоя и движения. Так, по Плотину, движение не может быть покоем и покой движением, ибо движение есть движение потому, что существует покой и покой есть покой потому, что существует движение. Покой и движение и различны и тождественны. Без тождества и различия они не отличались бы друг от друга. В той степени, в какой движения не бывает без покоя и покоя без движения, они тождественны, поскольку же покой есть покой, а движение — движение, они различны. Таким образом, по Плотину, движение может существовать и не существовать, совпадать и различаться, т. е., поскольку существует движение, постольку покой делается несуществующим, но, поскольку покой отрицает движение, постольку он существует. В этом контексте диалектической связи покоя и движения отсутствие одного из них не есть абсолютное отсутствие, а относительное. Поэтому «сущее существует существованием не сущего, и наоборот, — поэтому существующее без всякого противоречия становится тысяча тысячу раз несуществующим»⁶⁹⁹. Следовательно, ни движение, ни покой не существуют без противоречия. По Плотину, такого рода разграничение противоположных сторон и дает их единство.

Кроме указанных двух основных классов категорий в философии Плотина, мы встречаемся также и с другими философскими понятиями, имеющими значение категорий. Это, например, материя, подводимая Плотинем под категорию сущности. Учение Плотина о материи является дальнейшим логическим продолжением платоновского учения в этом вопросе. До Плотина история философии уже создала две основные точки зрения на материю: материалистическую (первые философы, Демокрит, Аристотель, стоики) и идеалистическую (пифагорейцы, в известном смысле элеаты, Сократ, Платон).

Материя Плотинем характеризуется отрицательными атрибутами. Она не является даже потенцией и для Плотина тождественна с «отсутствием» и «пустотой». Материя — это отсутствие всякой качественности и определенности; она — ирреальное бытие, которое не знает развития и прогресса и тесно связано с единым. Без единого, по Плотину, материя не имеет никакого бытия, и, наконец, есть момент эманации единого. Беспредельная, бескачественная материя, по мнению Плотина, получает в едином определении через души при помощи чувственных категорий.

Плотин стремился по-новому обосновать «участие материи в идеях». Хотя он признает, что «природа вещей вовсе не так устроена, чтобы особо находились там-то идеи, и особо вдали от них находилась материя, в которую потом откуда-то свыше исходит осияние (ἐλλάμψις)»⁷⁰⁰ и что участие материи в идеях, в таком случае, представляет «нечто самое

неудобопостижимое и неудобовыразимое»⁷⁰¹, тем не менее он на основе теории «истечения» вновь фактически пришел к платоновской концепции. «Так как материальные вещи суть образы, первообразы которых суть идеи, то и мы говорим, что они освещаются идеями, чтобы дать этим понять, что освещаемое есть нечто совсем иное и отличное от того, что его освещает»⁷⁰². Таким образом, идеалистическая диалектика неоплатонизма не смогла преодолеть платоновский дуализм двух миров (чувственного и умопостижаемого).

Плотин, опираясь на Платона, создал имматериалистическую теорию материи, тем самым он в основе расходился с Аристотелем. С другой стороны, материя у Плотина выступает как некоторый аналог вечной сущности: поэтому в отличие от единого, которому все категории присущи как таковому, по отношению к материи категориальные высказывания чувственности приходят извне. В этом отношении материя является причиной определения смысла. Она необходима для конструирования смысла. Итак, материя у Плотина — «ничто», но все-таки есть принцип чувственного осмысления, поскольку она подвергается познавательному определению со стороны чувственных категорий. В этом смысле, по Плотину, время как таковое тоже выступает в качестве чувственного осмысления материи.

Время Плотинином не вносится в список категорий, хотя он и говорит о его категориальном содержании. Время — это последовательная смена моментов деятельности души, предполагающая наличие «прежде» и «после». Плотин подчеркивает, что для времени характерно стремление к будущему. Душа в чувственных вещах все подчиняет времени. Различие времен создается согласно изменению мировой души. Плотин продолжает мысль Платона о времени как о мировой душе, о том, что время создается интервалами деятельности мировой души. Время, по Плотину, характеризует все и применено ко всем, кроме Бога. Божественный разум как причина эманации всех категорий не находится во времени, но существует вне времени⁷⁰³.

Плотин против аристотелевского понимания времени, заключавшегося в том, что время есть «число или мера движения». Он в вопросе о времени выступает как платоник и полемизирует со стоиками, отождествляющими время с движением. По Плотину, время отлично от движения и не зависит от движения. Возражая против выведения времени из движения, он, однако, думает, что движение происходит во времени. Плотин считает, что понятие времени возможно только в том случае, если есть «невременное», «вечное». Следовательно, по мнению Плотина, те, кто приравнивает время к движению и толкует время как меру движения, ошибаются. Плотин призывает говорить о времени по существу, а не по чувственным результатам, которые из него получаются. Истинность времени заключается не в его чувственности, а в его мыслимости. Таким образом, Плотин, в противоположность Аристотелю и стоикам продолжая концепцию Платона, выдвигает понятие «чистого» времени и объявляет его возможным исключительно в качестве деятельности души вообще. Так что время есть не только факт чувственно-воспринимаемого движения, но прежде всего конструкция чистого мышления — факт умственный. Время,

по Плотину, мыслимый образ вечно покоящейся умственной жизни. Для осмысления чувственно воспринимаемого времени, по мнению Плотина, необходимо также время вообще как чистый продукт ума. Таким идеальным чистым временем будет служить «вечность». Понимаемое Плотиним время рассматривается без всякой чувственной и материальной характеристики. Из всего сказанного он заключает, что не чувственное движение является мерилом времени, а «вечность» — только один вечный ум в состоянии осмыслить сущность времени.

Что касается понятия пространства, то Плотин пользуется понятием места. Для Плотина не существует абсолютного пространства, его существование зависит от существования материи. Материя необходимо должна иметь место (пространство), поэтому, по мнению Плотина, место позже материи. Он, как и Платон, не видит принципиальной разницы между пространством (местом) и материей; поэтому, поскольку он отрицает подлинное существование материи и признает ее существование исключительно как «нечто», постольку же Плотин отрицает и существование пространства.

При изучении платоновского учения о категориях легко заметить, что оно является продолжением и некоторым завершением идеалистической философии Платона. Платоновское учение о категориях в основе своей идеалистично, так как ставит своей целью познание абсолютного единого. Платоновский принцип разграничения умственных и чувственных категорий является идеалистическим принципом построения категорий. Платоновское противопоставление умственных категорий чувственным в основе своей беспринципно, ибо и чувственные категории в конце концов познают один из моментов абсолютного единого. Самым слабым моментом платоновской категорологии является критика аристотелевского учения о категориях. Для Плотина умственные категории прежде всего продукт творческой деятельности ума; чувственные же категории — результат творческой деятельности души, получившей свое бытие от ума. По Плотину, душа чувственных категорий видотворяет и оживляет бытие материи. Так что в обоих случаях принцип категории, по Плотину, лежит не в материальном бытии, а в верховном уме. Весь этот путь выведения категории у Плотина начинается единым и кончается единым. Единое содержит в себе все, в том числе для интеллигибельного самопознания оно имеет в себе все категориальные богатства, приложимость которых к единому осуществляется через гипостазу — ума и души. Таков идеалистический путь самопознания единого. Категории же выступают как результат чистой деятельности самопознания абсолютного единого.

Из всего изложенного становится понятным, почему Плотин так резко критиковал аристотелевскую категорологию. Для Плотина, стоявшего на точке зрения платоновского объективного идеализма, конечно, не приемлем материалистический принцип аристотелевской категорологии.

Несмотря на идеализм и мистицизм платоновской философии, можно извлечь из нее некоторые положительные моменты, связанные с диалектической интерпретацией отдельных категорий. Безусловным положительным моментом платоновской диалектики является то, что он в основ-

ном усвоил древнегреческое диалектическое представление о всеобщей связи явлений. Многообразие, имевшее место в мире, для Плотина — это своего рода книга, в которой мы читаем мировую связь множественного внутри единого. Далее, Плотин представил диалектику как знание, данное в противоположных понятиях; в диалектике понятий дается претворение и оживление единого. Ум и душа познают единое через диалектику понятий. Пусть мистическая, диалектическая триада трех основных субстанций единого, ума и души в себе уже заключает моменты позднейшей диалектики, диалектика у Плотина уже становится методом его мистической философской системы. Диалектика у него не результат простых умственных операций, а сложное «понятийное» знание и метод мистических созерцаний. Однако в процессе мистического самопознания абсолютного единого вырабатывается диалектическая направленность философских понятий и категорий, впоследствии продолженная Проклом и завершенная в ее классическом виде в объективно-идеалистической диалектике Гегеля. Отдельные попытки древнегреческих философов дать понятийное знание бытия и мышления получили свое частичное завершение в идеалистической диалектике Плотина, являющейся прежде всего резюме диалектики древнегреческого идеализма. Диалектическим принципом идеалистической субординации платоновских категорий является единое как абсолютное неопределяемое понятие. Положительным моментом платоновской философии можно считать также то, что он в своей спекулятивной диалектике закрепил намеченную еще древнегреческими философами диалектическую трактовку природы понятий. Что же касается диалектики платоновского учения о категориях, то здесь, несмотря на идеалистическую направленность этого учения, делается попытка дать диалектическую категорологию. С диалектикой он обращается как с искусством категориального осмысления абсолютного единого. И, наконец, диалектика в философии Плотина — понятийное самообоснование абсолютного единого, т. е. каждая категория, по мнению Плотина, с необходимостью должна выводиться из предыдущей. Идеалистически диалектическим моментом его мистической философии являются также различные взаимосвязанные ступени эманации абсолютного единого: первая ступень — ум, вторая ступень — душа и третья ступень — природа. Все вышеперечисленные категории, противопоставленные единому как своему другому, выведены из единого и относятся к единому; однако вместе с тем единое исключает из себя все категории. Следовательно, процесс самопознания единого есть бесконечный процесс утверждения и отрицания категориальных высказываний, проявляющийся в эманации из единого.

Диалектика Плотина служит спекулятивным методом доказательства идеалистического утверждения о тождестве мышления и бытия. Так, самопознание единого путем категориального осмысления самого себя предполагает тождество мыслящего и мыслимого — ума и мыслимого. Единое через ум мыслит самого себя. «Следовательно, если мысль его есть мыслимое, а мыслимое — он сам, то он будет мыслить самого себя, потому что он будет мыслить мыслью, что и было им самим, и будет мыслить мыслимое, что и было им самим. Итак, с обеих точек зрения, он бу-

дет мыслить самого себя, поскольку и мышление было им и поскольку мыслимое — он сам»⁷⁰⁴. Таким образом, у Плотина мы видим отчетливую постановку вопроса о диалектическом тождестве мышления и бытия («мысль и мыслимое едино»). Стало быть, основное положение платиновской философии, к доказательству которого ведет нас его диалектика, — показать, что быть — это одно и то же, что быть мыслимым.

Итак, диалектика у Плотина — метод понятийного самопознания и самообоснования единого, т. е. она представляет в категориях все понятийное содержание единого. Основная проблема платиновской философии — проблема самопознания, в центре которой находится единое. Из него вытекают все категории, выведенные друг из друга и диалектически сопоставленные с единым, превосходившим всякое определение понятия и категории.

2. Прокл

Прокл — последний крупный представитель неоплатонической философии. Собственно, Проклом кончается античная философия и начинается многовековое господство схоластической философии. Прокл свою философскую систему в основном посвятил углублению и систематизации неоплатонизма. Платонизм и неоплатонизм систематизированы в философии Прокла. В этом смысле Прокл, именованный своими соотечественниками «Диадехом», действительно, скорее преемник, нежели создатель новой философской системы.

С другой стороны, Прокл, давший стройную систему неоплатоновской философии, во многом был обязан Аристотелю, особенно его логике и диалектике; и действительно, о сильном влиянии Аристотеля на Прокла говорит и Гегель: «Напротив, единство выходит из своих пределов вследствие полноты, преизбытка возможности и эта переливающаяся через край возможность есть вообще действительность. Эта мысль Прокла носит совершенно аристотелевский характер»⁷⁰⁵. Об этом влиянии писал за восемь веков до Гегеля и грузинский философ — неоплатоник Иоанн Петрици: «...а также использовал (речь идет о Прокле. — Д. Дж.) логические законы Аристотеля и обнажил истину, для которой использовал законы о силлогизмах, открытые самим Аристотелем»⁷⁰⁶.

Прокл в своей философии дал стройную систему прежде всего благодаря унаследованному им от своих предшественников и впоследствии разработанному им искусству диалектики. Прокл обладал даром диалектического способа мышления и оперирования философскими понятиями и категориями. Диалектика у Прокла находит свое выражение как имманентное определение чисто понятийного и абстрактного знания; вместе с тем диалектика у Прокла имеет дело не со всеми типами возможного знания, а с категориальной определенностью абстрактного знания. Прокловская диалектика ставит своей целью исследовать понятия и категории абстрактного знания, связь категорий и их взаимное обусловливание. Диалектика у Прокла — своеобразный способ категориального самообоснования божественного, чисто абстрактного. Прокл поставил диалектику на службу своей идеалистической философской системе, основывавшейся на спекулятивной диалектике понятий и категорий.

Воплощением прокловской диалектики является его философская концепция цепей триадического развития мира. Диалектически понимаемое триадическое развитие мира Проклом возводится в ранг всеобщего и всеобъемлющего закона универсального триадического развития.

Правда, первыми представителями триадической философии были Платон, Плотин, Ямвлих, однако триада у Прокла получает свое дальнейшее спекулятивное обоснование и диалектическое применение буквально во всех областях. Великий диалектик Гегель не случайно обратил внимание именно на эти триады Прокла: «...в этом отношении его учение включает в себе самое превосходное и развитое из всего того, что дают нам неоплатоники»⁷⁰⁷.

Основные элементы прокловской философии как спекулятивно-диалектической системы триадического развития божественного мироздания, таковы: (1) пребывание абсолютного единого в себе (*μονή*), (2) исхождение (*πρόβδος*), эманация из себя, (3) возвращение обратно в себя (*ἐπίστροφή*). Так, триада единое — ум — душа как воплощение всего без исключения существующего последовательно рассматривается Проклом в трех вышеперечисленных (пребывание, эманация, возвращение) отношениях.

В отличие от Плотина, у него единое не сразу порождает ум, а сначала, на первой ступени, оно проявляется как неопределенное число единиц абсолютного единого. На этой ступени единое неопределенно, бескачественно, т. е. абсолютное единое проявляет себя как некоторое множество, имманентное определение которого дает опять единое. Таким образом, число как элемент множественного в едином есть ступень между абсолютно единым и умом; число — первая ступень эманации единого; совокупность этих единиц дает все существующее, т. е. абсолютно единое. Итак, получена первая триада мистической диалектики. Формула этой триады такова: 1) абсолютное единое (как пребывание в себе) — 2) число (как выступление) — 3) абсолютное единое, являющееся совокупностью этих чисел (возвращение). Как видим, первый член универсальной плотиновской триады — единое — у Прокла получает свое дальнейшее раскрытие при помощи своей диалектической триады, в которой каждый член универсальной триады (в данном случае единое) на первой ступени выступает как: (1) момент пребывания, (2) на второй ступени как момент выступления и (3) на третьей ступени как момент возвращения. На этой ступени тройственного единства абсолютное единое указывает на абстрактное определение при помощи категорий единого и многого.

Прокл дает триадическое деление второй гипостазы. Вторую гипостазу (ум) универсальной триады Прокл делит на три соподчиненные триады: 1) пребывание мыслимого (*νοητόν*) ума в себе, 2) выступление ума как единства мыслимого и мыслящего (*νοητόν αμα καί νοερόν*), 3) возвращение ума обратно в себя⁷⁰⁸. В дальнейшем первая триада умозрительной триады расчленяется опять на три триады. Так, первый член первой (умозрительной) триады выступает как (1) конечность, как бытие или существование (*ὄνταξις*), второй член выступает

как (2) бесконечность, как жизнь, энергия (*δυναμις*) и, наконец, третий член, как (3) сущность, как мышление вообще, как всеобщее абсолютное знание (*νοησις*). Аналогично попадают под триадическое деление также вторая и третья умозрительные триады — бытие, жизнь и мышление. Здесь следует иметь в виду ту особенность, что в первой триаде первой умозрительной триады, жизнь и мышление выступают как бытие (существование); во второй триаде бытие и мышление выступают как жизнь; и, наконец, в третьей триаде бытие и жизнь представлены как всеобщее мышление или абсолютное знание.

Душа — третья начальная гипостаза универсальной триады — также триадична, т. е. сама расчленяется на триады. Так, душа на первой ступени пребывает в себе как эманация божества; на второй ступени выступает в качестве душ животных и различных демонов; на третьей ступени в человеческой душе происходит возвращение в себя — в божество. Итак, третья триада, являясь завершением первых двух триад, выступает как возвращение мышления к самому себе, т. е. весь пройденный путь как бы поворачивается вспять. Так что первые две триады суть моменты третьей триады. «Эти три триединства возвещают мистическим образом совершенно непознаваемую (*αγνωστον*) причину первого и несообщенного (*ἀμεθέτου*) Бога, который есть, начало первого единства, но проявляется во всех трех. «Одно возвещает его — неизреченное единство, другое — преизобилие всех сил, третье — полнейшее порождение всех существ вообще»⁷⁰⁹. Таким образом, по Проклу, человеческой душе присуща способность осмысления абсолютно единого. Следовательно, человек должен способствовать тому, чтобы направить душу к божественному началу. Вот три основных триады со своими соподчиненными триадами. Прокл дает очень сложную схему мистически понимаемых диалектических триад. «Бог находит единое во множественном, вневременное — во временном, необходимое — в случайном, стабильное — в изменяющемся и вообще познает все вещи совершеннее того совершенства, в котором они пребывают согласно своей природе. Кому принадлежат мысли, тому принадлежат также и субстанции, так как мысль каждого человека неотрывна от бытия каждого человека и каждый человек есть и то, и другое — мысль и бытие»⁷¹⁰. Таков путь триадического самопознания абсолютно единого, такова концепция очень сложной и запутанной философской системы Прокла. Весь этот процесс мистической диалектической триады являет внутреннее спекулятивное мышление абсолютно единого. Таким образом, абсолютное единое мыслится через самого себя, т. е. объект познания и объект мышления как мышления тождественны. Тождественность абсолютно единого с самим собой как осуществленное самопознание описывает разум с помощью категориальных форм дискурсивного мышления.

Прокл дает разветвленную диалектическую категорологию. У него мы встречаемся буквально со всеми основными категориями, употребившими его предшественниками. Он на основе идеалистической диалектики разработал сложную систему философских понятий и категорий, тем самым сделал некоторый шаг вперед по сравнению со своими предшественниками.

Центральными категориями прокловской философии являются категории единого и множественного. Прокл свою диалектику триадического развития всего мироздания и космоса применяет и к своей категорологии; в частности, прокловская триадичность вполне приложима к категории единого. Так, первая триада указывает на пребывание единого в себе, вторая триада — на эманацию или истечение единого и, наконец, третья триада — на возвращение единого обратно в самого себя. Важно отметить, что у Прокла этот диалектический путь единого из пребывания в себе, в иное и обратно в себя находит свое теоретическое выражение в категориях, пронизанных спекулятивной диалектикой. Из категорий единого и многого выводятся все остальные категориальные определения.

На первой стадии пребывания в себе абсолютное единое обнаруживает себя как чистое единое без остальных категориальных определений. Вместе с тем на этой стадии — на стадии пребывания в себе — единое выступает как абсолютная «потенция» множественного и из него выводимых всех остальных категориальных определенностей. Первая категориальная определенность — единое — в момент абсолютного пребывания в себе отрицает всякую множественность, следовательно, оно, единое, дано без всякой категориальной (количества, качества, времени, пространства и другой) определенности. Однако единое не трактуется Проклом как определение, обособленное от категории множественного, наоборот, единое и множественное им рассматриваются как категории, тесно связанные между собою. Сначала, на первой ступени триады — пребывания, — единое у Прокла выглядит как отрицание всякой множественности и определенности, к которой не применима ни одна из категорий. Однако момент диалектической триады — истечение (эманация) констатирует множественность и, следовательно, необходимость применения категориальных определений.

Итак, начнем с диалектики единого и множественного. «Всякое множественное, — пишет Прокл в своем труде «Теологические элементы» (Στοιχείωσις Θεολογική), — тем или другим образом причастно к единому». В самом деле, если оно никаким образом не причастно к единому, то ни целое не будет единым, ни каждый (элемент) многого, из чего создавалось бы множество, а будет каждый из данных элементов в свою очередь множеством, причем так до бесконечности; так что каждый из этих бесконечных элементов будет опять бесконечным множеством. Если множество никаким образом не причастно к единому ни по собственной цельности, ни по отдельным элементам, в нем содержащимся, то оно всецело будет бесконечным и по всему, что в нем есть»⁷¹¹. Далее, Прокл, диалектически рассуждая о том, почему невозможно мыслить единое и множественное в отрыве друг от друга, заключает: «<...> стало быть, всякое множество как-то причастно одному»⁷¹². Множественное, по Проклу, теснейшим образом связано с единым: оно ведь исходит из единого. Об этом также писал крупный грузинский неоплатоник Иоанн Петрици: «Всякая множественность причастна каким-нибудь образом к единому»⁷¹³. Множественное, по диалектике Прокла, причастно единому в силу их тождественности в отношении к целостности, т. е. множественное приобщается или «входит» в единое с помощью соответствующих совпадающих определенностей.

Единое потому есть единое, что оно в определенном смысле предполагает множественное, в основе же всякого множественного лежит некое единство. Множество предполагает существование тех единиц, из которых оно конституируется. «Множество причастно единице»⁷¹⁴. По Проклу, эти две противоположные категории в своих определениях диалектически выводятся друг из друга. Единое есть абсолютное единство множественного, множественное, в свою очередь, немислимо без единого.

Диалектика единого и множества становится яснее, когда он пишет: «Все, причастное единому (имеется в виду множественное. — Д. Дж.) и едино и не едино. В самом деле, если оно не есть еще единое само по себе (потому что причастно единому нечто сущее — иное наряду с единым), то оно есть аффекция единого по причастию ему и удерживается от того, чтобы стать единым. Разумеется, если нет ничего наряду с единым, то есть только единое, и оно само уже не будет причастно единому, а будет единым самим по себе (αυτοέν). Если же что-нибудь есть возле него, что не есть единое, и что причастно к единому, то оно и единое и не единое, не потому, что сущее едино, а потому, что оно (будучи многим) причастно единому»⁷¹⁵. Таким образом, множество и едино и не едино, оно не едино постольку, поскольку оно является порожденным единым множеством, но, оно же, множество, едино, поскольку оно причастно единому⁷¹⁶ и является единством множественного. Прокл после диалектического рассуждения заключает, что «стало быть, все, причастное единому, и едино и не едино»⁷¹⁷. Любопытно, что диалектику единого и множественного Прокл пытается как-то увязать с формальнологическими требованиями. Это, в частности, там, где Прокл разбирает вопрос о том, может ли единое быть одновременно и не единым. Прокл без колебаний отвечает на него отрицательно: «Напротив, то, что едино само по себе, уже не есть одновременно и единое и не единое»⁷¹⁸. Прокл не хочет вступать в конфликт с аристотелевской логикой во избежание отрицаемой как ею, так и им дурной бесконечности.

В прокловской диалектике единого и множественного несколько доминирует роль единого. Так, единое, по Проклу, первичнее множественного. Он много рассуждает о том, что множественное проистекает из единого и потому оно вторично; единое — причина множественного. По Проклу, «всякая причина важнее действия <...>»⁷¹⁹. Множественное получает свою сущность от единого. Множественное относится к единому как к своей основе, поэтому оно не может быть вне единого. Прокл даже полагает, что единое может существовать и без множественного, так как оно, будучи абсолютным, не нуждается ни в чем. По изложению Иоанна Петрици, в этом вопросе Прокл проводит такого рода параллель: <...> единица без числа может пребывать, но число без единицы не имеет такой возможности <...>. Всякое причастное к единице является и единицей и не единицей, то есть является единством»⁷²⁰.

Прокл считает, что множество по сравнению с единым вторично; однако в этом иногда он сам сомневается и в ходе рассуждения создает впечатление игры на двух смыслах понятия существования — реального и ментального. «Если же, далее, — продолжает Прокл, — множественное, что очевидно, существует *одновременно* (курсив мой. — Д. Дж.) с еди-

ным, то оба они по природе своей родственны ($\sigma\upsilon\sigma\tau\omicron\iota\chi\alpha$), так как во все времена ничто не препятствует ни тому, чтобы единое само по себе было многим, ни тому, чтобы многое было единым, раз уж противоположное по своему разделению — одновременно по своей природе, если, конечно, ни одно из них не раньше и не позже другого⁷²¹.

Наконец, мы вправе сказать, что категории единого и множественного в философии Прокла совершенно по-аристотелевски характеризуются противоположными определениями — «множественное, поскольку оно многое, — не едино, и единое, поскольку оно — целостное, — не множественное». Следовательно, по Проклу, единое противопоставляется множественному.

Таким образом, первая триада — пребывание — применительно к прокловской категорологии выявляет первую определенность — категорию единого. Поскольку на этой ступени единое — это абсолютное пребывание в себе, постольку оно не знает никаких других категориальных определенностей. Вторая же ступень — выступление (эманация) — является порождением множества из единого со всеми своими категориальными определениями. Так, единое на стадии «эманации» приобретает такие определения, как движение, пространство, время, тождество, различие, количество, качество, общее, частное и многие другие. Все эти категории применяются к безразличному множеству с целью их различения и, следовательно, самопознания абсолютного единого. И, наконец, на третьей, завершающей триаде (возвращении), абсолютное единое, совершенно не различимое и не познаваемое на первой стадии, в конце этой триады получает все свое разумное содержание, т. е. становится самопознанным, через множество категориальных определений. Так что первая триада абсолютного единого исключает всевозможную различимость и, следовательно, всякую категориальную определенность; вторая триада порождает различимость и богатство категорий; а на третьей, завершающей триаде абсолютное единое необходимо требует применения к нему всего богатства категориальных определений. Здесь происходит своеобразное отрицание отрицания — единое (пребывание) — множественное (истечение — эманация) — единое (возвращение), ибо, как говорит сам Прокл, «всякое истечение из чего-либо как некоторой сущности ($\omicron\upsilon\sigma\tau\iota\alpha$) возвращается к тому, из чего истекает». В результате получается, что единое — принцип всех категориальных выведений и что диалектика начинается с единого; однако практически все богатство категориальных высказываний вытекает из категории множественного.

Диалектика единого и множественного порождает понятия предельного и беспредельного, т. е. конечности и бесконечности. В самом деле, поскольку единое как абсолютная цельность не есть множественное, оно (единое) характеризуется завершенностью, т. е. конечностью. Единое, по Проклу, по отношению к самому себе в своих определениях выступает как конечность. Выше единого ничего нет, поэтому оно является первой конечностью. Вместе с тем единое, будучи абсолютной потенцией порождения множества, выступает также как первая бесконечность. Конечность, по Проклу, есть количество определенное; единое в самом себе,

действительно, есть количество определенное — конечное; бесконечность же Прокл определяет как количество неопределенное. Единое одновременно заключает в себе и конечность, и бесконечность. Поскольку единое вечно истекает (эмануирует) из себя, обладает непрерывной потенцией бесконечности, поскольку же множество является единством многого, в результате оно определяет себя как конечность бесконечности. Итак, по логике Прокла, множество как очередная определенность единого выступает как бесконечная конечность; единое же как центральное определение всех определенности характеризует себя как конечную бесконечность. Прокл с диалектикой единого как конечной бесконечности и множественного как бесконечной конечности, по словам Гегеля, много возит-ся, в результате чего единое оказывается синтезом конечности и бесконечности, где единое выше всякой конечности и бесконечности, или, что лучше сказать, оно, единое, является и первой конечностью, и первой бесконечностью, т. е. имеет в себе одновременно и конечность, и бесконечность. Причем, Прокл, как и Платон⁷²², бесконечное считает «дурным», а конечное совершенным.

Итак, по Проклу, поскольку единое существует везде и нет помимо него ничего, постольку оно конечно, и абсолютная мера самого себя; поскольку же единое есть непрерывная причина (потенция) порождения, оно есть бесконечное и абсолютное безмерное. Во избежание дурной бесконечности Прокл бесконечность подчиняет конечности, поэтому диалектический путь начинается с центральной категории единого, являющейся одновременно началом и концом всего существующего.

В качестве очередного категориального определения единого берется тождество и различие. По мнению Прокла, единое и тождественно с собой и различно внутри себя, т. е. отлично от множества. Поскольку существование всего зависит от единого, являющегося основной причиной всего остального, оно тождественно себе; поскольку же единое во второй стадии выступает как множество, оно отлично от себя. Кроме того, единое также и тождественно с множеством и отлично от множества. Таким образом, единое тождественно себе, потому что существует различие; во многом и единое отлично от себя, потому что существует сходное во множественном. Следовательно, именно потому, что единое и множественное различны, они тождественны и, наоборот, именно потому, что единое и множественное тождественны, они различны. Прокл выводит различие между единым и множественным из их тождественности и равным образом тождество — между единым и множеством из их различия. Эта диалектика тождества и различия находит свое разрешение в третьей гипостазе (возвращении), где единое, оказывается, содержит в самом себе моменты тождества и различия. Итак, единое, по Проклу, есть совокупность тождества и различия.

Далее, момент «истечения», выявляя многогранность единого, как мы уже отметили, требует применения множества категорий. Каждая категория, примененная той или иной стороной к выступающему из единого множеству, констатирует факт сущего как такового. Быть сущим, по Проклу, свойственно каждому, о чем высказываются категории. Следова-

но, к множеству как сущему применяются все категории. Итак, сущее — очередная категория, характеризующая и охватывающая все без исключения многообразие единого в момент его «выступления». Сущее — это, по Проклу, область применения всех категорий. Вот почему все сущее выступает или как множество, или как конечное, или как бесконечное, или как тождественное, или как различное, или как другая какая-нибудь категориальная определенность.

На следующей ступени категориального выведения сущее указывает на общее и частное в качестве очередного категориального определения. Следует заметить, что Прокл рассматривает категории общего и частного по аналогии с отношением между целым и частью. Прокл и здесь демонстрирует диалектический подход к проблеме. Так, по словам самого Прокла, «с одной стороны, всякое целое есть одновременно нечто сущее и причастно сущему, с другой же — не всякое сущее есть (одновременно) и целое. В самом деле, или сущее и целое тождественны, или одно по смыслу своему — раньше, другие же позже. Однако хотя часть, поскольку она часть, есть сущее (ибо целое состоит из сущих частей), все-таки она не есть сама по себе еще и целое. Значит, сущее и целое — не одно и то же, так как часть была бы не сущей, если иметь в виду, что часть же как самостоятельная вещь должна быть чем-то целым, а если часть есть не сущее, то и целого не существует: всякое целое есть целое частей, или так, что до них, или так, что в них»⁷²³. По мнению Прокла, всякое целое, содержащееся в части, есть часть целого, возникшего из частей. Часть характеризует себя как часть целого, а целое — как целое части. Целое и части — два взаимоисключающие и взаимоутверждающие противоположные определения. Однако Прокл и здесь во избежание дурной бесконечности нарушает диалектику целого и части, когда он пытается определить первичность целого и вторичность части. Так, по Проклу, целое предшествует части, которая не состоит больше из частей, так как это повело бы нас в бесконечность. Существует одно абсолютное целое (μόνδα) — причина всевозможной целостности. «Всякая всеобщность или является первичнее частей, или составлена из частей, или находится среди частей»⁷²⁴. В результате этой диалектики Прокла получается, что противоположные определения целого и части находят свое разрешение в третьем — едином; итак, абсолютное единое заключает в себе в качестве своих моментов целое и части.

Легко заметить, что Прокл при выставлении каждой категории вводит нас в область противоположных, взаимоисключающих и взаимоутверждающих определений.

Категория «противоположность» находит свое применение ко всем без исключения категориальным высказываниям. Прокл почти все время трактует категории как противоположные по содержаниям. Все противоположности, по Проклу, друг друга уничтожают и, наконец, разрешаются в третьем — едином. Прокл уже знал, что категория «противоположность» констатирует единство взаимоисключающих и взаимоутверждающих моментов абсолютного единого. «Когда в разумном космосе существуют друг другу противоположные, друг с другом борющиеся и друг друга

уничтожающие, они же являются подобными и родственными и дающими друг другу бытие»⁷²⁵. Таким образом, по сути дела, каждая категория у Прокла получает свою определенность через противоположность: так, например, единое и множество, тождество и различие и другие имеют смысл через существующую в них противоположность. Противоположности, по Проклу, везде существуют, за исключением единого, так как единое выше всяких определенностей, в том числе противоположностей.

Полностью раскрыть диалектическое содержание прокловской категорологии затруднительно. Однако мы заметим, что его учение о категориях включает в себя подавляющее большинство нами употребляемых сегодня категорий. Исследовав центральную категорию единого, он переходит к категории множества, затем конечного и бесконечного, тождества и различия и т. д. Причем важно подчеркнуть, что после выявления каждой новой категории Прокл не только не расстается с единым, а, наоборот, исследует его с новой стороны, так что в каждой категории видно, правда с разных сторон, но все то же самое единое. Таким образом, прокловская категорология в результате самопознания абсолютного единого в конце концов приводит обратно к единому через особого рода последнюю категорию — бытие (или — что одно и то же — познанное единое). Бытие (познанное единое) оказывается и концом и началом категориального выведения, ибо «всякое, предоставляющее другому существование, сперва само является существующим и бытием»⁷²⁶. Бытие, по Проклу, — это возвращающееся в себя единое. Абсолютное бытие заключает в себе все без исключения виды бытия. Абсолютное единое одновременно и отрицает, и утверждает все категориальные определения. Вся эта категориальная диалектика указывает на то, что все есть абсолютное единое и абсолютное единое есть все и что кроме единого ничего не существует в мире. Итак, единое — это особого рода действительность категориального самопознания — тождество мышления и бытия.

Такова мистико-спекулятивная диалектика Прокла.

Что можно почерпнуть у Прокла при критическом освоении его философии? Если мы на момент отвлечемся от чисто мистико-спекулятивных интерпретаций толкуемых Проклом проблем, то увидим, что он глубоко исследовал диалектическую природу категорий. В каждом положении, выставляемом Проклом, проследживается диалектическое толкование взаимоисключающих противоположных определений. Если у Платона категориальные понятия все же трактовались как что-то неподвижное и в качестве такового противопоставлялись реальному бытию, то у Прокла категории характеризуются предельной диалектической гибкостью. Таким образом, у Прокла мы можем критически почерпнуть так называемую неоплатоновскую диалектику со всеми конструкциями философских категорий.

Однако вместе с тем диалектика неоплатоников вообще, и Прокла в особенности, исходит из того, что не понятия и категории являются отражением единого (реального бытия), а, наоборот, единое есть отражение и эманация понятий, категорий. Его диалектика прежде всего служит доказательству существования абсолютного единого в качестве верховного разума — бога.

Прокл — последний крупнейший представитель античной философии. После него средневековые теологи поставили его и платоновскую спекулятивную диалектику на службу христианской догматике. А в Новое время в классической немецкой философии, особенно Гегелем, прокловская диалектика триады и категорология были реконструированы и развиты дальше в сторону углубления объективного идеализма.

Итак, неоплатоновская философия вообще, и прокловская в частности, не должна быть оценена лишь отрицательно; она выступает в качестве необходимого круга во всеобщем спиралеобразном развитии философии. Вот почему неоплатоновскую философию нельзя расценивать как такого рода упадок, после которого все начинается сначала⁷²⁷.

В. И. Ленин, диалектически подходя к культурному наследию прошлого, и к неоплатоновской философии в частности, считал эту философию со всей ей присущей спекулятивной диалектикой «возвращением к богу»⁷²⁸, но вместе с тем замечал: «Но этот философский идеализм, открыто, “всерьез” подводящий к богу, честнее современного агностицизма с его лицемерием и трусостью»⁷²⁹.

Замечание В. И. Ленина о том, что неоплатоники «развили Платона»⁷³⁰, говорит о следующем: неоплатонизм является не простым повторением платоновского идеализма, но его развитием на новой ступени.

* * *

После эллинизма наступает переходный от античности к средневековью период. Характеризуя исторические закономерности этого периода, К. Маркс в своем критическом разборе статьи из «Кельнской газеты» приводит выдержку, в которой, в частности, говорится: «У наций, достигших высокого исторического значения, эпоха расцвета их народной жизни совпадает с эпохой высочайшего развития их религиозного сознания, а период упадка их величия и силы совпадает с периодом упадка их религиозной жизни»⁷³¹. К. Маркс, категорически отрицая такую постановку вопроса, пишет: «Чтобы стать истинным, утверждение автора должно быть прямо перевернуто, — автор просто поставил историю на голову. Греция и Рим являются как раз странами наиболее высокого “исторического развития” среди народов древнего мира. Высочайший внутренний расцвет Греции совпадает с эпохой Перикла, высочайший внешний расцвет — с эпохой Александра. В эпоху Перикла софисты, Сократ, которого можно назвать олицетворением философии, искусство и риторика вытеснили религию. Эпоха Александра была эпохой Аристотеля, который отверг и вечность “индивидуального” духа и бога позитивных религий. Тем более это верно по отношению к Риму!»⁷³². И в самом деле, переходный период от античности к средневековью, философской основой которого был неоплатонизм, вместе с тем является периодом упадка и крушения всего социально-политического и государственного уклада старого рабовладельческого строя. Именно об этом переходном периоде К. Маркс далее писал: «Как раз в то время, когда приближалась гибель античного мира, возникла *александрийская школа*, которая старалась насильственным путем доказать “вечную истину” греческой мифологии и ее полное

соответствие “результатам научного исследования”. Это направление, к которому принадлежал еще император Юлиан, полагало, что можно заставить совершенно исчезнуть дух времени, пролагающий себе путь, — стоит только закрыть глаза, чтобы не видеть его»⁷³³.

Неоплатонизм в силу своего в высшей степени приспособленческого характера пережил насквозь прогнившую рабовладельческую формацию и стал одним из теоретических элементов идеологии многовекового феодального средневековья. Возникший на развалинах старого мира и ставший философией зарождающейся новой эпохи — эпохи средневековья, неоплатонизм тем самым вобрал в себя все противоречия, присущие этому историческому периоду. Тонко разработанная диалектика и доведенная до экстаза темная религиозная мистика, весьма приемлемая не только для христианской религии, но и для всевозможных религий вообще, делает эту философию необычайно сложной для понимания, но вместе с тем важной для создания адекватной картины данного периода истории философии.

К. Маркс придавал большое значение исследованию послеаристотелевской философии античного периода и даже предполагал дать специальный подробный анализ философских систем эллинизма⁷³⁴. Но то, что он успел сделать в этой области, уже достаточно ясно показывает стремление К. Маркса видеть в эпикуреизме, стоицизме, скептицизме и неоплатонизме диалектику их взаимоотношений. Напоминая об исторической важности этих систем, К. Маркс писал: «Не должно ли было бы это отношение побудить, по крайней мере, к исследованию того, каким образом греческая философия закончилась двумя различными группами эклектических систем, одна из которых составляет цикл эпикурейской, стоической и скептической философии, а вторая известна под общим именем александрийской спекулятивной философии?»⁷³⁵

К. Маркс, отвечая на этот и другие вопросы, доказал, что философские системы эллинизма нельзя характеризовать как нечто случайно появившееся и не имеющее никакой связи ни с прошлой философией, ни с тогдашней действительностью, ни между собою. Напротив, по мнению К. Маркса, эти философские учения, являясь продуктом своей эпохи, вполне укладываются в рамки всеобщей логики развития античной философии; они, взаимодополняя и взаимоисключая друг друга как разные аспекты единого целого, вместе составляют ту доктрину, которую в истории философии принято называть мировоззрением эллинизма.

ГЛАВА 14

Диалог и диалектика

Представляется необходимым завершить проведенное исследование диалектического развития античной философии, ее рациональную реконструкцию краткой характеристикой античного диалога, его роли и места в истории древнегреческой мысли, попытаться выявить и осмыслить этимоло-

логическое родство диалога и диалектики, этих обозначаемых однокоренными понятиями явлений античной культуры, исследовать некоторые черты античной диалогии, приобретшей, как известно, особую популярность в последние века римской империи.

В современном мире, особенно в нашей стране, диалогизация общественной жизни достигла высокой степени напряжения и охватывает чуть ли не все области человеческой деятельности. Отсюда актуальность проблем, связанных с диалогом. Тем более что с этим древним видом речевого взаимоотношения людей теснейшим образом связана диалектика как нечто его предполагающее, «свое другое». Если «человек есть общественное животное» (Аристотель), а «сущность человека в своей действительности есть совокупность всех общественных отношений» (К. Маркс), то диалог в массе этих общественных взаимоотношений выступает как один из главных, если не главнейший момент, ибо именно через него человек, в отличие от животного, обнаруживает свою социально значимую сущность, достигает самопознания и самосовершенствование.

Диалектика как высшая форма мыслительной деятельности человека, уходит своими корнями в античную теорию диалога. Диалог (греч. *δίαλογος*) — разговор, беседа — один из видов словесного изображения, особая форма устной речи на заданную тему, представляющая собой разговор двух или нескольких лиц, с чередованием реплик, имеющая определенное единое речевое строение, отличное от речи монологической, и сопровождающаяся сопутствующими разговору жестами, мимикой, эмоциональной нагрузкой и другими средствами проявления мысли. Диалог, так же как (только на более высоком уровне) диалектика, способствует обнаружению, раскрытию, а затем выявлению глубинных связей мысли. В этом смысле в диалоге, как правильно писал М. Бахтин, «человек проявляет себя вовне, становится тем, что он есть»⁷³⁶.

Диалог, в том числе диалог античный, — это развертывание мысли вовне, ее самоутверждение и, как недогматический способ речи, он неоднозначен, можно сказать, многолик, и его особенности и характер в значительной мере определяются родом и жанром (философской, политической, художественной и т. д.) литературы. Характерной чертой диалога в античной философии является то, что здесь он — арена диспута, «ристаллище» спорящих, докапывающихся до последних оснований и значений слов, понятий, категорий, разного рода семантических и множества других языковых определений. В связи с этим следует в определенном смысле согласиться с теми антиковедами, которые склонны думать, что языковая интерпретация в античном диалоге, из-за его семантической нагрузки, имеет важную роль для раскрытия философского дискурса⁷³⁷ спорящих. Преувеличивать эту роль, однако, не следовало бы. Очевидно, что за литературной формой у Платона всегда, в качестве приоритетного начала, скрывается философский подтекст, семантическая же и литературно-художественная форма имеет лишь вспомогательное значение. Подкупает своей категоричностью и убедительностью другая точка зрения, согласно которой роль литературно-художественного слова не имеет сколько-нибудь определяющего значения, ибо литера-

турные моменты, приемы, мотивы, красота слога и т. п., являясь внешней стороной философского текста, не представляют «никакого специфического интереса»: «Категориальный анализ Единого и Иного в «Пармениде» — философия, и причем очень строгая, но литература тут не при чем. Все, что составляет предмет истории философии, уже тем самым исключается из области истории литературы как таковой — и обратно»⁷³⁸; «мы не получаем шанса узнать что-нибудь действительно новое о греческой классической философии через ее соотнесение с историко-литературным рядом»⁷³⁹. В принципе соглашаясь с выставленными положениями, хотелось бы, тем не менее, заметить, что в «красивом слоге» хотя и не обнаруживается дополнительная методологическая нагрузка, но что делать, если она Платону нужна, как воздух? Может быть здесь, как всегда и во всем, истина лежит по середине?

Возможность, которую в разговоре открывает обнаружение, а затем столкновение противоположных мыслей, издавна заставляла человека обращаться к диалогу, который еще в древности привнес в философию большую гибкость и естественность в словесном изображении логической мысли. Так, сохранились шумерские и месопотамские диалоги: «Диалог между плугом и мотыгой», «Диалог между богатым хозяином и его рабом», «Диалог о человеческой нищете». Однако диалог как самостоятельный литературно-философский жанр находит свое проявление лишь в античной Греции в период обостренной идеологической борьбы между различными классами и социальными группировками. Здесь развитие диалога тесно связано с развитием античной демократии.

В основе философского диалога как специального жанра лежит логическое доказательство определенной мысли или системы взглядов и воззрений, истинность которых утверждается или отрицается в процессе речевой коммуникации и столкновения мнений оппонентов. Постановка вопросов и методический подбор удачных ответов на них отличает античное искусство диалога. Античные полемисты специально разрабатывали технику словопостроения, метрическую структуру речи и другие правила красноречия. Они хорошо разбирались в теории риторики, знали цену изменчивости и гибкости слова и его способности приспособляться к разным, подчас противоположным, социальным обстоятельствам и веяниям времени. Лучшие мастера античного диалога и ораторы-диспутанты и философы — Лисий, Демосфен, Лонгип, Приск, Никагор, Аристид, Исократ, Антисфен, Диоген Синопский, Сократ, Протагор, Платон, Аристотель и другие — в зависимости от обстоятельств виртуозно употребляют разные, специально подобранные слова или комплексы слов, размеры и ритмы целых предложений и отдельных положений. Считалось, что в речи важна эстетика композиции, ибо эстетическое воздействие на слушателя — одно из главных требований, предъявляемых к античному диалогу. Таким образом, античная теория диалога, наряду с прочими нормами, включает в себя требование необходимости пропорционального соединения формы и содержания, без которого невозможно было бы достижение той идеальной диалогизации философии, которая, в частности, наиболее ярко проявилась в философии Сократа и особенно

Платона, а в художественной литературе — у Софокла, Еврипида, Аристофана, Лукиана и др., в творчестве которых мы видим классический образец античного диалога. Причем, если в творениях античных трагиков и комедиантов мы имеем диалогизацию художественного слова, то в грандиозной системе Сократа и Платона представлена диалогизация философского логоса, логической мысли. В синтезе эти два направления дают нам представление об античном диалоге в целом как о некоем идеально завершенном литературном способе углубленного самовыражения.

Важно заметить, что диалектика всегда была диалогичной, но диалог не всегда диалектичен. Такое взаимное соприкосновение и расхождение между ними впервые было замечено в античности софистами и использовано в риторической теории. Не случайно ко времени софистики риторика стала главным предметом тогдашнего античного просвещения.

Для софистического риторического диалога характерен синтез философского логоса и художественного слова, впрочем, не всегда используемый в целях достижения истины. Эвристические возможности диалогической речи часто сознательно использовались против выявления истины, особенно в публичных выступлениях и на судебных заседаниях.

Впоследствии упоминанию софистов в отрицательном смысле во многом способствовала уничтожающая критика Платоном софистической философии в целом. Сразу заметим, что приравнивание софистики и эвристики, как это делал Платон, во многом не корректно. Скептицизм, релятивизм, субъективизм, агностицизм и т. д., в чем великий мыслитель обвинял софистов, были великолепным изобретением отрицательно-диалектической мысли, обнаружением противоречивого и апоретического характера мышления. Другое дело, что богатые возможности языка, универсальная гибкость понятий, используемых диалектически, и всякого рода фокусничество со словами и дефинициями, заводящими собеседника в логический тупик, — все это открывало софистам возможность к проявлению тенденциозности и недобросовестности.

В связи с софистической теорией диалектического диалога В. И. Ленин справедливо заметил: «Эта гибкость, примененная субъективно, = эклектике и софистике. Гибкость, примененная объективно, т. е. отражающая всесторонность материального процесса и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира»⁷⁴⁰. Софисты были виртуозными спорщиками, умелыми и популярными диспутантами. Они были своего рода просветителями, генераторами широкого комплекса идей, большинство из которых нуждалось в общенародном обсуждении, что как раз и стимулировало развитие диалогического мышления в античной Греции. На этих напряженнейших «мозговых стычках», устраиваемых на площадях, судебных и иных заседаниях вырабатывалась склонность к точности и гибкости мысли, диалектическому образу мышления. Софисты создавали специальные школы для овладения всеми необходимыми приемами диалектической мысли, расширения общего кругозора, навыками произнесения речи и умением вести спор. Заметим, что возникновение софистики было обусловлено объективными потребностями общественной жизни, и она внесла в историю философии огромный вклад в выра-

ботку негативной диалектики, необходимой не только для теории диалога, но и для теории диалектики как ее составной части.

Как показывает философия софистов (Протагора, Горгия, Продика, Антифонта — старших софистов, и Алкидама, Ликофрона, Крития, Калликла — младших), в их творчестве нельзя отделить друг от друга теорию диалога от диалектики — они взаимосвязаны. В самом деле, коль скоро софисты обратили серьезное внимание на гибкость отдельных слов, словосочетаний и понятий, то они не только имели прямое отношение к диалектике, но в определенном смысле сознательно пользовались ею. Так, один из главных диалектических моментов, разработанных софистами, — это утверждение о принципиальной относительности человеческого познания в связи с попыткой ответить на вопрос о том, в состоянии ли человеческое мышление познавать действительный мир. Согласно Аристотелю⁷⁴¹, проблемой познания истины так или иначе занимались все философы. Однако у софистов вопрос уже стоит не просто об истине, а о формальных способностях и возможностях человеческого мышления в деле познания истины и, что главное, — о критериях последней. Эту важную диалектическую проблему со всей глубиной поставил Протагор, пожалуй, самая яркая фигура среди софистов: «Мера всех вещей — человек — существующих, как они существуют, и не существующих, как они не существуют»⁷⁴².

Это положение в диалогах и риторических диспутах софистами использовалось или предполагалось как общее логическое клише или, как в античности называли, топос. И правда, что этим положением Протагор впервые в истории диалектики формулирует субъективистское понимание человеческого знания вообще и истины в частности. Поэтому мы считаем его родоначальником релятивизма в его классически отчетливой форме. Впоследствии критерием ценности человеческого знания в диалогах софистов выступает сам мыслящий субъект, со всеми ему присущими индивидуальными особенностями. Отсюда, по Протагору, следует, что не существует приемлемого для всех общего критерия истины, что истина лишь относительна, ибо она не достигает всеобщности, замыкаясь в сфере субъективности. «Какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она, в свою очередь, для тебя»⁷⁴³, — так передает Платон кредо Протагора в своем диалоге «Теэтет». Кроме того, протагоровский субъективизм и релятивизм имеет своей основой абсолютизированный сенсуализм — тоже проблема диалектическая. А если здесь вспомнить, что учение Протагора было реакцией на элеатскую негативную диалектику, отрицавшую свидетельство органов чувств, то станет ясно, почему его теория легла в основу античного скептицизма, а в Новое время подготовила агностицизм Д. Юма.

Далее. Главное положение Протагора содержит в себе неустранимую трудность, на которую потом обратят внимание Аристотель и Гегель: если не существует общего, обязательного для всех знания, тогда само это положение, для доказательства которого Протагор, а вслед за ним все софисты, прилагали много усилий, в свою очередь не может иметь значение общеприемлемой истины. Это его положение не выдерживает имманент-

ной критики. Отсюда вывод: к которому не без помощи Протагора приходят впоследствии Аристотель и Гегель: невозможно отрицать общезначимое знание, ибо само отрицание знания уже есть знание.

Таким образом, положительная сторона софистики заключается в том, что по сравнению с другими, до нее существовавшими, философскими школами, она отличается не только подчеркнутой апелляцией к народу и демократии. Она вывела философию на площадь, продвинула мышление вперед, выработав в спорах и риторических ристалищах элементы субъективной диалектики, и поставила перед будущей философией вопрос о необходимости исследования субъективных характеристик мышления. В софистических диалогах диалектика нашла свое релятивистское применение, что часто бывает и в наше время — в эпоху бурной диалогизации общественной жизни. Таким образом понятой диалектикой софисты в своих диалогах и публичных выступлениях практически отрицали возможность разграничения истины и лжи, стирали грани в словосплетениях между ними и оправдывали их взаимное замещение друг другом. Тем самым в истории человеческого мышления создается критическая ситуация, выход из которой пытались указать великие диалогисты — Сократ и Платон.

Целью Сократа была борьба с софистикой, софистическим лжеумудрствованием и извращенным способом применения софистами диалога как удобного инструмента выявления истины. В его философии софисты, пришедшие к абсолютному скептицизму, столкнулись с определенным нерелятивистским теоретическим противостоянием. Поворотный пункт в истории диалектики здесь заключается в том, что в своих диалогах и беседах Сократ ставил целью выработку такого знания, которое имело бы всеобщее значение. Основное логическое оружие, используемое Сократом против софистов, — это заимствованный у Демокрита прием «перитропе» — имманентная критика. Сократ старается в диалогах показать софистические уловки, некорректные умозаключения из предпосылок, кажущиеся правдоподобными, абстрактную гибкость мысли и другие противоречия в их диалогах. С другой стороны, Сократ весьма придирчив был и к себе при усовершенствовании техники и содержания диалога, который у него выступает как основная форма и способ достижения истины. Большое внимание он уделял проверке старых и выработке новых понятий и категорий путем выявления их основных, сущностных родо-видовых признаков, правильно полагая, что истины можно достичь только при помощи общего понятия, а не путем релятивизированного представления.

То общее понятие, к обнаружению которого стремится диалектика, у Сократа достигается не иначе как в ходе диалога, беседы, спора, полемики. Эта форма философствования вполне соответствовала достигнутому уровню греческого теоретического мышления. Путь к нахождению и усвоению истинного знания в диалогах Сократа — это метод преодоления данных органов чувств, которые лишь отражают постоянно меняющуюся реальную действительность. Результатом этого преодоления, совершаемого диалектикой, Сократ считает понятие, которое и содержит истинное знание. Одна сторона сократовского диалектического метода — это прием индуктивного восхождения от единичного к общему, *ελαγωγή*. Вторая же

сторона этого метода — *απαγωγή*, т. е. нисхождение от общего к единичному, составляющее момент дедукции. Соответственно все диалоги Сократа строятся по указанному принципу восхождения от частного к общему и обратно от общего к частному, схватывая таким образом знание, выраженное в понятиях и категориях логики. Сократовский метод индукции и дедукции в определенной степени подготовлял логику Аристотеля. Поэтому нам представляется неправильным суждение известного историка античной философии Г. Майера о том, «что диалоги Сократа не представляют интереса с точки зрения методического изложения и применения логических форм»⁷⁴⁴.

В чем различие между диалогическим мышлением софистов и Сократа? Разница большая. Диалоги Сократа вовсе не направлены на выявление победителя в спорах, как это имеет место в диалогах софистических. Будучи равноправными, участники сократовского диалога заняты исключительно поиском истины, при достижении которой нет побежденных, как это бывает во время эристических споров, но есть только победители, одинаково торжествующие за истину, достигнутую общими усилиями собеседников. Для Сократа непредвзятый спор является необходимым условием диалогического и диалектического движения мысли, которое без споров и борьбы вообще невозможно⁷⁴⁵.

После Сократа диалогический жанр философствования в наиболее развитом виде представлен в диалогах Платона. Собственно диалогическая форма получает свою методическую разработку только у Платона. Воссоздавая образ Сократа, Платон в своих 56 диалогах создает собственную философию. В истории философии предпринят ряд попыток классификации диалогов Платона с точки зрения их проблемного, литературного и иного рода содержания. Об этом писали еще в античности. Так, Диоген Лаэртский думает, что «платоновский диалог имеет два самых общих вида: наставительный и исследовательный. Наставительный в свою очередь разделяется на два вида: теоретический и практический; теоретический разделяется на физический и логический, а практический — на этический и политический. Исследовательный же в свою очередь разделяется на два вида: упражнительный и состязательный; упражнительный разделяется на повивальный и испытательный, а состязательный — на доказующий и опровергающий»⁷⁴⁶.

В своих диалогах в подавляющем большинстве случаев Платон использует прием диалогической пары собеседников или спорящих, т. е. принцип парности сцен и образов, причем как правило в их противоположных определениях и характеристиках. Можно сказать, что диалоги Платона впоследствии легли в основу всех последующих диалогических произведений как в художественной литературе, так и в философии. Здесь, однако, нас больше интересует тот диалогический каркас, при помощи которого в диалогах Платона вырастает теория диалектики во всей ее сложности, и в богатстве понятий и категорий. Все диалоги Платона, как нам кажется, написаны прежде всего с целью выявления диалектической природы человеческого мышления. Поэтому естественно, что во всех диалогах Платона центральное место занимают именно проблемы диалекти-

ки, логики и теории познания. Так, например, его диалог «Федон» представляет собой прощальную предсмертную беседу Сократа со своими учениками, в которой поднимается фундаментальная философская проблема — бессмертие души. В «Федре» же, где воспроизводится философский диспут Сократа с Федром, содержится критика софистического пустословного красноречия и доказывается, что красноречивый диалог может быть полезным, только если он основан на истине. В этих и других диалогах Платон показал себя непревзойденным мастером в искусстве задавать собеседнику по диалогу заранее продуманные вопросы и подвергать таким образом мыслительному испытанию рассуждение оппонента с помощью неожиданных для него умозаключений, образуемых на основе сходства и противоположности признаков правдоподобных посылок. С помощью диалектики Платон в своих диалогах воссоздает массу напряженных проблемных ситуаций, когда участники диалога демонстрируют как умение выслушивать чужие доводы, так и умение защищать свои. Платон обращает наше внимание не только на формально-логическую правильность умозаключений, которой часто увлекались софисты, но, что для него главное, — на отношение этих умозаключений и их соответствующих посылок к действительности. Соотношение формы и содержания как диалектически взаимосвязанных компонентов — одна из главных проблем диалогов Платона.

Самыми важными, с точки зрения диалектического искусства, нам представляются диалоги Платона «Протагор», «Парменид» и «Горгий», изображающие драматизм умственного напряжения, падений и взлетов партнеров диалога при определении понятийно-категориального содержания их познавательной способности. Причем у Платона диспутанты в диалогах выступают в высшей степени тактичными по отношению друг к другу и равноправными субъектами совместного поиска истины. «Мы сейчас все не соперничаем из-за того, чтобы одержало верх мое или твое положение, но нам обоим следует дружно сражаться за истину»⁷⁴⁷. Диалог у Платона не есть средство борьбы, самозащиты, приобретения мнимой победы над собеседником или нападения друг на друга, как это нередко имеет место в софистических препирательствах. Диалог — средство, направленное на развитие философской мысли, ее проблемного вычленения, в чем партнеры одинаково заинтересованы. Собеседники со своими взаимоисключающими позициями Платону нужны как необходимое условие для развертывания мысли. Стало быть, отличительный, причем необходимый признак диалога — разнополярность во взглядах.

Культура диалога в философии Платона достигает своего наивысшего выражения. Философский язык Платона литературно изящен, стилистически отчеканен и диалектически глубок. Персонажи диалогов находятся в постоянном интеллектуальном напряжении, они непрерывно и как бы произвольно «разражаются» все новыми и новыми, совершенно неожиданными идеями и оборотами мысли, то заставляя собеседника врасплох, то вынуждая его или сразу всех отступать от ранее занятой позиции. Здесь не упорствуют на своем; вместо того, чтобы противостоять, собеседники часто переходят на позицию другого, они шаг за шагом выявляют отдель-

ные проблемные узлы, выдвигая очередные аргументы за или против. Легко, таким образом, заметить, что все диалоги Платона нацелены на обнаружение противоположных определенностей бытия и мышления. Центральное место в диалогическом искусстве Платона занимает диалектика, при помощи которой обнаруживаются и сталкиваются противоположные мнения с целью рождения общепринятой истины. Такого рода искусство спора, мастером которого в диалогах Платона выступает Сократ, Платон уподобляет искусству повивальной бабки (майевтики).

Сказанного достаточно, чтобы заключить, что в платоновских диалогах пунктирно отмечены важнейшие композиционные принципы диалога, в частности, отчетливо видны разнообразие и динамичность поэтапного, непрерывно поступательного развития проблемной мысли. В них хорошо просматривается та логическая лепта и то приращение, которые участники диалога совместно вносят в общее дело достижения истины.

Платон, по примеру своего учителя Сократа, тоже понимал диалектику как искусство беседы, диалога для обнаружения истины путем раскрытия и столкновения противоположных положений в мышлении собеседника. Платон окончательно вводит в философию термин «диалектика». Он развил сократовское толкование диалектики, понимая под ней истинный метод ведения диалога — *διαλεκτική*, — метод расчленения (анализа) и соединения (синтеза) понятий с целью познания области «истинного сущего» — мира идей. Понятие диалектика в таком значении, как оно понималось вплоть до Аристотеля, своими корнями восходит к софистическо-сократовско-платоновскому методу исследования истины, заключавшемуся, как мы видели, в постановке и решении философских проблем при помощи диалога, спора, дискуссии. Отсюда становится ясным то, что Аристотель, говоря о риторике как об «искусстве, соответствующем диалектике»⁷⁴⁸, и как о некоторой части и подобии диалектики»⁷⁴⁹, очевидно, исходил из само собой разумеющегося факта, а именно: изначальной имманентной связи, существующей между диалектикой и риторикой как теорией диалога и красноречия вообще. Платон, хотя и является великим мастером диалогического мышления, не создал, однако, теорию диалога — «диалогическую».

Аристотель специально написал пособия⁷⁵⁰, в которых он подвергнул подробному анализу как технику, так и содержание диалога, этой признанной формы философствования в античности. Надо полагать, что до Аристотеля эта форма изложения философского текста удовлетворяла запрос греческого, по природе дискуссионного, ума. Аристотелевские сочинения «Топика», «О софистических опровержениях» и «Риторика» явились первыми методологическими пособиями ведения диалога, с довольно детальным изучением и скрупулезным описанием его диалектического характера. Сразу же отметим, что аристотелевский анализ диалога кладет начало новому теоретическому направлению — диалогике, имеющей важное значение и по сей день. Надо заметить, что аристотелевская теория диалога и риторики заслуживает своей популяризации сегодня, в эпоху бурного парламентского движения и диалогизации человеческой деятельности.

До Аристотеля не было ни одной попытки систематического анализа логических приемов в процессе диалога. Об этом говорит сам Аристотель: «Что же касается занимавшего нас предмета, то в этой области должен сказать, что решительно ничего не было»⁷⁵¹. Аристотель поэтому просил извинения в случае недостаточности предложенного им метода⁷⁵². «Толика» и «О софистических опровержениях» Аристотеля — это своего рода теория диалектики, и она же — общая теория античного диалога. В них, как впрочем и в «Риторике», доказывается, что научно составленный диалог уже есть сама диалектика, которая может быть использована как за, так и против истины. В этом смысле диалектик и софист, хотя и имеют в своем распоряжении одни и те же средства доказательства, отличаются своими намерениями. В работе «О софистических опровержениях» (Περὶ σοφιστικῶν ἐλεγχῶν), представляющей систематическое изложение софистических уловок, логических фокусов и опровержение псевдиалектики, при помощи которой софисты стремились создать обманчивую видимость победы в споре, Аристотель прослеживает все известные ему случаи преднамеренного искажения логической мысли с помощью словесных хитросплетений, которые Аристотель называет ложными, кажущимися доказательствами⁷⁵³. Корень эристических доказательств у софистов Аристотель видит⁷⁵⁴ в неправильном опровержении, во лжи, подобной правде, во мнении, в ошибке языка, в тавтологии — неправильном употреблении тождества; кроме того, софистическими приемами запутывания противника он считает⁷⁵⁵ умелое пользование омонимами, двусмысленными выражениями, анализом и синтезом, ударением, разными грамматическими и лингвистическими формами, отождествлением случайного и сущностного, абсолютного и относительного, тождественного и различного, причины и следствия, формы и содержания, бесконечного и конечного, количества и качества, пространства и времени, общего и единичного и, наконец, увлечение формально-логическими построениями, ложными силлогизмами⁷⁵⁶.

Цель диалектики, по Аристотелю, как раз и состоит в том, чтобы указать на источник софистических умозаключений⁷⁵⁷. Таким образом, Аристотель интересуется вопросом, как избегать софистических и тому подобных уловок и как их раскрывать. «Наша цель, — пишет он, — заключается в том, чтобы сделать способным составлять на всякую предложенную тему силлогизмы из правдоподобных знаний, что и является задачей диалектики. Но, с другой стороны, ввиду близкого родства диалектики с софистикой необходимо уметь подходить не только диалектически, но и с пониманием. Поэтому мы обратим внимание не только на искусство заставлять других давать ответ на наш вопрос, но и на то, чтобы мы сами могли отвечать другим и таким образом стараться защищать свое мнение положениями, которые также возможно — правдоподобны. Сократ имел обыкновение вопрошать, правда, не отвечая, поскольку он сознавал, что сам ничего не знает»⁷⁵⁸.

«Толика» Аристотеля представляет собой первую в античной философии попытку выработки методологического пособия по античному диалогу. Не случайно в послеплатоновское время этот трактат исполь-

зовался как своего рода руководство для спорящих. Но, с другой стороны, эту же работу сам Аристотель рассматривает как диалектическую. Ведь диалектика (η $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta$), искусство ($\tau\epsilon\chi\eta$) в первоначальном значении слова есть искусство ведения беседы, диалога, — термин, происходящий от древнегреческого слова $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$ — беседовать, рассуждать, переговариваться. Поэтому «Топику» можно еще назвать учением об «общих местах» ($\tau\omicron\lambda\omicron\iota$), или же учением об общих точках зрения и положениях, общих логических приемах диалектического рассуждения вопроса как за, так и против. Диалектик, возвышаясь над обеими сторонами альтернативы⁷⁵⁹, в состоянии не только утверждать, но и отрицать, что как раз и достигается при помощи общих точек зрения, общих понятий и логических конструкций, рассмотренных Аристотелем в его «Тописке». «Диалектика, — пишет он, — это наука, касающаяся общих положений научного исследования, или же, что одно и то же, — общих мест»⁷⁶⁰.

Каковы же, собственно говоря, эти общие точки зрения, общие положения ($\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$), совокупность которых составляет аппарат логических приемов диалектического исследования проблем научного процесса диалога? В книге приводится ряд методических указаний, разработок и практических примеров для успешного ведения диалога, научного спора. В связи с этим говорится о значении силлогизма, индукции и дедукции для диалектического доказательства, даются различные советы, как лучше пользоваться силлогистическими выводами, разбираются приемы, каким образом следует выбирать посылки для построения силлогизмов⁷⁶¹. Здесь же Аристотель исследует вопрос о родовых различиях, о нахождении общих черт между родами, а также видами; рассматривает многоаспектность понятия случайности, поскольку она чаще всего имеет место в споре; трактует причины происхождения и уничтожения предметов, явления кажущиеся и др. Дает советы, как избежать принятия случайного за действительное; анализирует категории количества и качества, а также другие категории. Аристотель уже в «Тописке» — раннем произведении — высказывал догадку, что на основании изучения количественных свойств предмета можно судить об определенном качестве.

Много места Аристотель уделяет и диалектической проблеме определения (дефиниции). Он рассматривает этот вопрос с разных точек зрения. Определение, по Аристотелю, не может быть верным, если: 1) понятие о предмете ложно, 2) определение не подведено к родовому различию, 3) определение не относится к различию определяемого предмета, 4) определение не выражает сущности предмета и явлений, 5) форма определений неправильно выражена. Главная цель определения состоит в достижении ясности познания, поэтому, естественно, определения должны складываться посредством ясных выражений⁷⁶².

И, наконец, в восьмой, подводящей итог книге «Тописке» главе Аристотель указывает на те общие правила, которыми руководствуются в диалоге как возражающий, так и защищающийся. Здесь даются такие приемы ведения спора, как порядок постановки вопросов, нахождения главной точки зрения и другие, сопряженные с логикой и диалектикой вопросы, рассмотреть которые более подробно нет в данном случае возможности. Однако

скажем, что, обобщая все основные приемы, известные в античной диалогической практике, Аристотель в своих диалогических сочинениях дает более 200 логико-диалектического содержания диалогических топос⁷⁶³, правила и особенности их применения, методологические рекомендации.

Таким образом, проведя сложнейшую работу по методологическому поиску логико-диалектической структуры диалога, Аристотель предстает перед нами как основоположник теории научного спора, диалога, риторики, значение которых он хотя и не оспаривает, тем не менее замечает, что «если бы публика состояла исключительно из людей разумных и хороших, которые всегда были бы способны предпочесть рациональное содержание внушениям чувственной формы, в искусстве слова вообще не было бы никакой нужды»⁷⁶⁴. Важно заметить, что в своих сочинениях по диалогу Аристотель никогда не упускал из виду эвристической функции античного диалога, что впоследствии подчеркивали многие исследователи диалогических сочинений Аристотеля.

В ранних работах «Топике», «О софистических опровержениях» и «Риторике» он много раз употребляет слово «диалектика». Его понимание диалектики в вышеупомянутом смысле хотя и не совсем свободно от доаристотелевского ее понимания, сильно отличается от него. Аристотель, в сущности, вкладывает в понятие «диалектика» новый смысл и придает ему новое значение. Так, в «Топике» и «Риторике» диалектика как таковая фигурирует не только в смысле ее традиционного понимания как искусства ведения беседы, дискуссии и диалога (кстати, как мы уже видели, от этого он не отказывается), но, что для нас важно, — как метод научных и философских исследований, ставящий своей целью дать основные общие определения бытия и мышления. Аристотель, конечно, не придавал значения диалектике как универсальному методу в современном понимании. Однако уже в «Топике» и «Риторике» он проявляет явную склонность рассматривать диалектику как метод (от греч. μεθoδoς) философского исследования. При этом диалектику он рассматривал как метод исследования общих принципов всех наук. «Так как диалектика направлена к познанию и исследованию, то она-то указывает метод для познания принципов всех наук», — пишет Аристотель⁷⁶⁵. Важно подчеркнуть, что, по Аристотелю, диалектика — это такая наука, которая не касается какого-нибудь отдельного класса предметов, а имеет отношение ко всем областям⁷⁶⁶. В отличие от диалектики, к частной науке относятся умозаклучения, которые выведены из посылок, относящихся к данной науке. Поэтому, например, как правильно замечает Аристотель, из положения физики нельзя вывести заключения по этике или какой-либо другой науке. Диалектика же одинаково употребляется всеми науками⁷⁶⁷, и она поэтому одинаково действует в области всех наук⁷⁶⁸. После всего сказанного становится очевидной органическая связь, которая, по мнению Аристотеля, наряду с этимологической, существует между диалогом и диалектикой. Здесь рациональное зерно заключается в том, что «спор», в широком смысле «диалог» (ἡ διαλέω — разговор, переговоры), предполагает в себе борьбу противоположных взглядов и имеет известное значение для диалектического мышления.

Как мы видели, «Топика», «О софистических опровержениях» и «Риторика» Аристотеля являются не только методическим руководством для спорящих, но они также обосновывают диалектику как метод научного исследования. Этот аспект, роднящий его диалектику с диалогом, тесно сближает аристотелевское понимание диалектики с риторикой вообще и с его же «Риторикой» (являющейся методическим пособием искусства красноречия) в частности. Аристотель не случайно в этом отношении часто говорит о риторике и диалектике как о взаимодополняющих и взаимосовпадающих науках. Риторике, как и диалектику, по его мнению, можно использовать как в положительном, так и в отрицательном отношениях. Там, где оратор показывает свое мастерство красноречия ради истины, он приближается к истинной диалектике; наоборот, когда ритор использует риторику против истины, в зависимости от того, что его побуждает говорить, как это бывает в софистике, он отходит от истинной диалектики. Риторика, думает Аристотель, в истинном ее применении является отраслью диалектики⁷⁶⁹, дающей пути действительного ее применения. Прав румынский философ Г. Пархон, когда пишет: «Аристотель видит в риторике внешнюю ветвь, нечто производное от «Топики», которая есть нечто иное, чем диалектика»⁷⁷⁰. Софистически толкуемую диалектику Аристотель справедливо рассматривает как злоупотребление диалектикой и риторикой. Эта критика не потеряла своего значения и сегодня, в эпоху конфронтаций и плюрализма идей. Аристотель проводит грань между разного рода диалектическими словопрениям⁷⁷¹. Диалектику, которая ставит своей целью лишь одни споры, он называет эристикой (*ερισ* — спорить), проводимой в условиях такого конфликта, когда победителем может быть лишь одна сторона и не более, ибо эристики не ставят себе общей задачи достижения истины. Их общая задача заключается в мнимой победе над спорщиком. «Так же как при борьбе имеет место нечестность, так и эристика использует методы нечестной борьбы. Как в борьбе стремятся любым способом к победе, хватаясь за что попало, так и эристики рвутся к победе в спорах ради славы, ведущей к обогащению»⁷⁷². «Диалектик и софист имеют в своем распоряжении одни и те же доказательства, однако намерения их различны»⁷⁷³. «Если она (т. е. диалектика. — *Д. Дж.*) выполняет свое подлинное назначение, заключающееся в обнаружении истины, то ничто не может быть ей более чуждо, чем эристика и софистика»⁷⁷⁴.

В эпоху поздней античности, иногда метафорически называемой эпохой «вторых софистов» из-за повсеместного использования софистов в качестве речеписцев и советников при дворах императоров и сильных мира сего, теория античного диалога и риторическое искусство не получили заметного приращения, т. к. эти философствующие мужи довольствовались в основном составлением изощренного текста, формальным совершенствованием ораторского искусства и риторическими упражнениями. В эпоху эллинизма диалогическое искусство во многом опиралось на достижения античного диалога и диалектики классического периода. Так, хотя после Платона Аристотель и не стал развивать диалогическую форму изложения философской мысли, античная традиция диалога остается предметом подражания в эпоху эллинизма, средневековья, а также в

Новое время. Для иллюстрации сказанного можно сослаться, в частности, на «Вольтера классической древности» Лукиана⁷⁷⁵ из Самосаты (это о нем писал К. Маркс: «История действует основательно и проходит через множество фазисов, когда уносит в могилу устаревшую форму жизни. Последний фазис всемирно-исторической формы есть ее комедия. Богам Греции, которые были уже раз — в трагической форме — смертельно ранены в «Прикованном Прометее» Эсхила, пришлось еще раз — в комической форме — умереть в «Беседах» Лукиана. Почему таков ход истории? Это нужно для того, чтобы человечество весело расставалось со своим прошлым»⁷⁷⁶) — наиболее выдающегося представителя сатирического диалога поздней античности, оставившего нам ряд таких замечательных диалогических сочинений, как «Разговоры богов», «Собрание богов», «Разговоры в царстве мертвых», «Дважды обвиненный, или Судебное разбирательство», «Пир, или Лапифы», «Учитель красноречия», «Любитель лжи, или Невер», «Нерон, или О прорытии Истминского перешейка», «Разговоры гетер», «Менипп, или Путешествие в подземное царство», «Гальциона, или О превращении» и др.; Михаила Пселла и его сочинения «О риторике»⁷⁷⁷, «О сочетании частей речи»⁷⁷⁸ и др., в которых, заимствуя важнейшие принципы античного диалога эпохи классики, он поднимает старые проблемы красноречия — о композиции и технике построения речи, отборе и расположении материала и пр., в связи с потребностями своей эпохи. М. Пселла, как и античных риториков, интересует красота и приятность стиля, подбор слов и отдельных выражений и положений. Более того, М. Пселл механически во многих случаях прилагает к христианству античную систему риторики и словопрения. Надо сказать, что в отличие от софистов, он уделял должное внимание содержательной стороне речи. Так, в адрес своего ученика Иоанна Итала он писал: «Пусть простится Италу, если он прекрасен не во всем: он мастер своего дела, но красота не дается ему. Он небрежет о слушателе, его откровенная речь неприятна... и речь его не льет уладу в душу, не заставляет размышлять и держать в уме сказанное, она убеждает не болтовней, не наслаждением, не пленяет красотой, не увлекает сладостью, но как бы насильно покоряет рассуждениями»⁷⁷⁹. Следовательно, отсутствие красоты речи прощается им там, где это с лихвой восполняется непобедимой логикой. Это тем более примечательно, что поздняя античность удовлетворялась часто лишь чисто словесным оформлением материала, оставляя в тени сущность, заключенную в нем. «Меня, — писал Пселл, — не так пленяет пеониец Демосфен и лаодикийец Аристид круговоротом мысли, периодами и разнообразием фигур, как лемионец Филострат, который своими описаниями статуй в состоянии размягчить камень, расплавить металл и извлечь нежную слезу даже из железных глаз»⁷⁸⁰. М. Пселл хвалит своего учителя Никиту за то, что тот, в отличие от многих, «не ублажал свой слух размером и не отдавал предпочтение внешнему, но искал внутреннее, доходил до самого сокровенного»⁷⁸¹.

Как известно, каждой новой эпохе приходилось вновь и вновь оправдывать и защищать свое право обращения к античной культуре. В этом плане в поздней античности воспроизвели, в частности, систему антично-

го диалога и ввели ее в арсенал христианских ценностей (в литературу, философию, религию и т. д.) как средство апологии идеологических основ этой эпохи.

В связи с этим достаточно обратиться, например, к диалогическому творчеству Цицерона, Мефодия Олимпийского, Григория Нисского, Августина, Ансельма Кентерберийского и др. Христианские риторы, с одной стороны, сохраняли и даже углубляли нормативность античной теории диалога, а с другой — стремились проявлять индивидуальное творческое начало в пределах христианской догматики. Тем не менее, если античную теорию диалога и риторики сравнить с эллинистической, в том числе и христианской, то легко заметить, что сравнительные величины столь же несоизмеримы, как сами эти эпохи. Однако, отдельные аспекты техники античного диалога: учение о словесном выражении, о нахождении и расположении соответствующего материала, учение о произнесении речи, правила, рассматривавшие звуковые и морфологические элементы речи, ее ритмы, размеры, форму, стиль и другие традиционные упражнения⁷⁸², — все же получили в эпоху эллинизма и раннего христианства свое дальнейшее развитие. Такие христианские риторы, как Григорий Низианзин, Иоанн Мавропод, Иоанн Ксифилин, Дионисий Галикарнасский, ревниво заботились о словесном оформлении материала, красоте и приятности стиля, выборе и сочетании слов, построении фраз и общей композиции речи. Они убеждали учеников изучать теорию красноречия, правила искусства словоупотребления и мнемоники (от греч. *μνημη* — память, воспоминание), искусства запоминания — совокупность особых способов и приемов для облегчения запоминания. Риторика, особенно в императорскую эпоху, приобретает большую популярность и повсеместное распространение⁷⁸³. Здесь риторика существовала как отдельный вид школьного преподавания⁷⁸⁴. Несмотря на известную формализацию, которой подверглась позднеантичная риторика и теория диалога вообще, следует, вместе с тем, отметить, что многие христианские риторы, такие, например, как Григорий Низанзин, Василий Великий, Григорий Нисский, Иоанн Хрисостом и др., заимствовавшие лучшие стороны античного ораторского искусства и системы логического доказательства⁷⁸⁵, вполне выдерживают сравнение с древнегреческими ораторами.

Задача анализа роли античного влияния на европейскую культуру и европейской модификации античности в последующие эпохи всегда привлекала внимание антиковедов. И это не случайно. В Европе, в частности, диалог получил большое распространение также в эпоху Реформации и во времена Просвещения. Свидетельство тому — появление богатейшей диалогической литературы: «Разговор между Равином и христианином» И. Гердера, «Клара, или Связь природы с духовным миром» Шеллинга, «Федон — 3 диалога о бессмертии души» Мендельсона, «Разговор свободных каменщиков» Г. Лессинга, «Философские мысли» Шиллера, «Философские диалоги» Ренана, «Разговор богов» Виланда — в Германии; «Провинциальные письма» Б. Паскаля, «О красноречии», «Диалог мертвых» Ф. Фенелона, «О смерти и о множестве миров» Фон-

тенеля, «О Суле и Евкрате» Монтескье, «Философские диалоги» Ренана, «Парадокс об актере», «Племянник Рамо» Д. Дидро — во Франции; в Англии «Диалоги Гила и Флоноя» Беркли, который заметно подражает Платону; от Петрарки дошел диалог «Об истинной мудрости»; произведения, написанные в форме диалога в России, часто встречаются в журналах XVIII века («Всякая всячина», «Были и небылицы»). Далее в публицистических целях диалог использовал В. Белинский («Литературный разговор, подслушанный в книжной лавке»), В. Соловьев («Три разговора»), А. Луначарский («Диалог об искусстве»); образцом диалога может служить «Театральный разъезд» Гоголя, диалог в стихотворной форме Пушкина «Разговор книгопродавца с поэтом», а у Лермонтова — «Журналист, читатель и писатель» и др.

После XIX столетия диалогическая форма изложения философской мысли предается основательному забвению. В этом отношении представляется в высшей степени интересным то обстоятельство, что философский диалог, причем в ключе диалектическом, нашел свое возрождение в нашей отечественной философской науке в творчестве выдающихся советских философов Б. М. Кедрова⁷⁸⁶ и А. Ф. Лосева⁷⁸⁷.

Всей своей научной и научно-педагогической деятельностью А. Ф. Лосев стремился на новом уровне возродить традицию античного диалога. На одной из лекций своим слушателям он, в частности, сказал: «Друзья мои, я изложил вам один из взглядов на проблему, показал вам направление своих поисков, образ мысли. Но я пришел сюда не поучать, а спорить по волнующим всех проблемам, пришел поучиться. Я хочу почувствовать в вашем научном диалоге биение мысли, услышать другие мнения и точки зрения. Да-да, я пришел сюда спорить, чтобы учиться мыслить! Поучите, ну-ка!»⁷⁸⁸ Говоря о лосевском диалоге, Ю. А. Ростовцев в своем слове о Лосеве «Марафонец» метко заметил: «Думая об исследовательской практике А. Ф. Лосева, о тех принципах, которые он исповедует как педагог, ученый, наставник молодежи, я прихожу к мысли, что разговорные интонации, которые слышатся в самом строгом, научном тексте, все те колкие словечки, иронические суждения и замечания, которыми пересыпаны его устные выступления, могут быть, пожалуй, названы речевым артистизмом»⁷⁸⁹.

И правда, диалог вообще и античный диалог в частности — это подлинная школа диалектической мысли, без которой не может быть профессиональной философской культуры, являющейся основой духовной культуры всех эпох и всех народов.

Заключение

Отдельные науки, в том числе философия, хотя и не требуют сверх себя другую, обосновывающую их науку, однако все они нуждаются в установлении внутренней логики их исторического возникновения, становления и развития. Собственно, отсюда как раз и начинается связь естествознания с философией.

История философии, как нам представляется, особенно нуждается в исследовании имманентной логики развития собственной истории. Для построения прочного здания историко-философской науки необходимо диалектическое обоснование объективной логики движения всемирной философской мысли, причем диалектика и есть подлинная логика истории философии.

Нашей целью на протяжении всей данной работы было обоснование роли диалектики как логики истории философии, обращение к диалектике как методу логического анализа философского развития, выявление специфической функции диалектики как имманентной логики историко-философского процесса.

Это делает возможным постижение каждой философской системы в ее строго логической последовательности, в ее диалектической связи с другими системами. В этом случае диалектика исследует не внешнюю, чисто эмпирическую сторону философии (хотя и не игнорирует вовсе этот аспект), а выявляет узловые пункты, повороты и перекрестки мысли, их столкновение, схождение и расхождение на протяжении всей истории человеческого мышления. В этом случае процесс обоснования диалектики как логики истории философии означает вместе с тем обоснование истории философии как науки. Родоначальником такого понимания логики истории философии выступает первый ее историк — Аристотель, продолжателем — Гегель, а завершители — К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин, которые подвергли эту плодотворную идею всесторонней разработке.

С позиций диалектики, рассматриваемой как логики развития истории всемирной философии только и возможно подлинно научное исследование той имманентной логики поступательности мысли, которая проходит во всей истории человеческой мыслительной деятельности. Диалектический подход к историко-философскому процессу показывает, что история философии — это разветвляющаяся внутри себя целостность. Поэтому все основные положения диалектического материализма, его законы и категории, являющиеся результатом критической переработки всей истории философии, получают свое дополнительное подтверждение особенно в их конкретном применении к самой же истории философии.

Закон единства и борьбы противоположностей, закон перехода количества в качество (и обратно) и закон отрицание отрицания находят свое убедительное подтверждение в эмпирическом материале истории философии и истории науки вообще. Диалектика исторического и логического, индукции и дедукции, общего и единичного и других катего-

рий является одной из главных логико-диалектических предпосылок при анализе той общей, магистральной линии развития философии, которая обнаруживается в ее многообразных исторически сменяющихся формах. Именно в этом ключе прежде всего и следует понимать гегелевское, а вслед за ним и ленинское положение о том, что «категории надо *вывести* (а не произвольно или механически взять) («не рассказывающая», не «уверяющая», а *доказывающая*)»⁷⁹⁰.

Этот тезис получает свою наиболее адекватную реализацию при рассмотрении истории философии в определенной логико-диалектической последовательности составляющих ее систем.

Итак, диалектика в истории философии находит свое подтверждение и, следовательно, свое выражение как логика становления и развития философии.

Возникновение античной философии следует рассматривать как преодоление предфилософских воззрений и мифологии. Философия классической Греции четко сформулировала противоположность между религиозной верой и научным знанием. Место оракула заняло самопознание мыслящего субъекта.

Первыми представителями прогрессирующего отмежевания от мифологии стали ионийские философы: Фалес, Анаксимандр и Анаксимен. Здесь впервые возникает проблема начала, которое они находят не за пределами материальной действительности, а в ней самой. Диалектическая проблематика, заключающаяся в поисках общего, рождается в недрах материалистической теории. Эта наивно-материалистически поставленная проблема с самого начала уже потребовала диалектики. Поставив проблему сущности и предприняв известную попытку решения ее, милетские философы тем самым уже бросили искру в будущий костер понятийного мышления. Мысль начинает брезжить в поисках понятийного осмысления действительности.

Логическим результатом этого явилась философия Гераклита, которую можно причислить к школе ионийских философов, так как в ней на более высоком уровне получают свое логическое подтверждение отдельные робкие подходы к объективной диалектике.

Милетские философы оставляли потребность дальнейшей рефлексии как на положительную, так и на отрицательную стороны своей доктрины. Именно внутренняя логика милетской философии способствовала возникновению двух противоположных систем — Гераклита и элеатизма, диалектическая противоположность которых в дальнейшем во многом определила развитие античной философии в целом. «Логос» Гераклита, склонность к понятийному образу мышления и подход к идее единства и борьбы противоположностей являются великим достоянием древнегреческой диалектической мысли.

Логика развития истории философии показывает, что влияние, которое Гераклит оказал на последующее мышление, можно характеризовать как двойственное, ибо реакция на его философию повсюду определила как будущую метафизику, так и диалектику. Соответственно, можно сказать, что его философия заключает в себе материал как для материализма, так и

для идеализма, тем самым логически открывая путь для этих будущих магистральных философских течений.

На данном этапе развития мысли философия упомянутых мыслителей, наметив отдельные моменты объективной диалектики, как будто исчерпала себя. Вместе с тем эта же философия перед лицом собственных затруднений подготовила свое отрицание.

И вот элеатская метафизическая философия, которая своим результатом имеет субъективную диалектику, оказывается отрицательной реакцией на наметившуюся тенденцию наивного материализма и стихийной объективной диалектики. Почему? Потому что в общем и целом сущность бытия здесь ищут не в реальной природе, а лишь в мышлении. После Гераклита философия и само мышление вообще получили развитие в направлении, когда само мышление больше всего интересуется определением самого себя. Это, естественно, потребовало искания сущности исключительно в самом мышлении, причем так, что, акцентируя свое внимание на вечности и неизменности бытия, представители этой школы низвели множественность движущихся тел до степени кажущегося, простой видимости. Здесь, начиная с первого представителя этой школы, все больше на задний план отодвигается объективная диалектика и ее место занимает субъективная. Но согласно логике развития философии это не было случайным, а продиктовано необходимостью снятия той односторонней и наивной онтологической ограниченности, которой характеризовалось учение милетцев.

Последний представитель элеатской школы — Мелисс — до такой степени исчерпал теоретическую возможность элеатизма, что после него греческая философия развивается уже в новом направлении. В каком именно? Четыре последующих философа — Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп и Демокрит, у которых видна тенденция примирения ионийской физики и парменидовской метафизики, с одной стороны, и софистики — с другой, ответят на данный вопрос.

На этой стадии истории философии уже была подготовлена почва для последующего синтеза и прогресса мысли, что в логически последовательном ряду как раз и обнаруживается еще у младших физиков, а затем, на более высоком уровне, — у атомистов. Здесь мы наблюдаем поворот опять в сторону объективной диалектики в противоположность субъективной диалектике элеатов. Исходя из отрицательной реакции на элеатскую философию, Эмпедокл, Левкипп и Демокрит прежде всего продолжатели ионийской натурфилософии и Гераклита. Эмпедокловская «земля», являющаяся четвертым элементом, есть прямое логическое продолжение идей представителей милетской школы. Что же касается логики движения мысли после Эмпедокла, то Аристотель прямо указывает здесь на Анаксагора, продолжившего эмпедокловскую линию доказательства множественности чувственной природы, понимаемой элеатами как кажимость.

В лице атомистики в истории философии наступил тот новый рубеж познания, который согласно логике восходящего развития мысли должен образовать следующее звено в цепи систем истории философии.

По мнению атомистов, проблема теперь заключается не в отрицании множественности. Главным в атомистике, в ее противопоставлении элеатскому учению является то, что для Левкиппа и Демокрита небытие существует ничуть в не меньшей мере, чем бытие. Здесь произошел скачок, т. е. положено начало тому направлению, которое обычно называется линией Демокрита.

Античный материализм на данном этапе развития нашел свое более или менее логическое завершение в атомистике. Если до сих пор в центре внимания стояла природа, то ко времени высочайшего внутреннего расцвета Греции, ко времени Перикла, породившего своеобразное демократическое движение мышления — софистику, — все больше стали интересоваться логической структурой самого мышления.

Софистика как раз и была той новой исторической формой субъективной диалектики, которая согласно логике движения мысли вновь пришла на смену объективной диалектике, являясь положительно-отрицательной реакцией на элементы объективной диалектики. Она стала прямым логическим продолжением субъективной диалектики элеатов, а также релятивистски воспринятой диалектики Гераклита.

Диалектика в софистике нашла свое релятивистское и односторонне-субъективистское применение. Тем самым в истории человеческого мышления создается критическая ситуация, выход из которой наметил Сократ.

Философия на сократовской ступени ее развития добилась значительного результата особенно в области диалектического исследования истины. Эта линия была продолжена Платоном, но между ними оказалось направление особого типа — сократики, которые стали средним, переходным звеном между Сократом и Платоном. К ним относятся мегарики, киренаики и киники.

Обращая внимание на то диалектическое противоречие, которое Сократ обнаружил в мышлении человека, и вытекающие отсюда трудности, сократические школы стали проявлять свою идейную близость прежде всего с софистами, чтобы подвергнуть учение Сократа своего рода испытанию. Поэтому, хотя сами представители этих школ и продолжают некоторые линии его учения, они часто оспаривают в разных аспектах сократовскую проблематику с позиций именно софистического образа мышления. Следовательно, в лице сократических школ мышление опять переходит на позицию субъективной диалектики. Сократовское требование утверждения общего у сократиков, хотя и оборачивается требованием утверждения индивидуального, но логически получается, что это делается не для того, чтобы уничтожить всеобщее, а для того, чтобы дать именно его доказательство путем непрямого, обратного доказательства, что, кстати, часто в пособиях по истории философии остается незамеченным. Все эти три школы фактически исходили из более или менее скрыто выраженного всеобщего. Сократические школы осуществили определенный синтез трех весьма значительных философских течений — элейского, софистического и сократовского.

К данному этапу развития философии уже отчетливо наметились два узловых поворотных пункта, во многом определивших впоследствии

дальнейшее развитие истории философии. Это, во-первых, объективная диалектика (первые философы-материалисты, Гераклит, атомисты) и, во-вторых, субъективная диалектика (элеаты, софисты, сократики).

Крутой поворот в сторону объективного идеализма у Платона заключается в том, что он не чувственные вещи, а идеи наделил объективным существованием. У Платона единый мир был представлен в раздвоенном виде — как мир абсолютного бытия и как мир относительного бытия. В результате этого в истории философии отчетливо выкристаллизовалась противоположная материализму идеалистическая линия. Отныне истинное понимание истории философии не возможно без учета той великой духовной конфронтации, которая восходит своими корнями к Демокриту и Платону.

Философом, который наиболее полно выразил запросы и искания развивающейся философской мысли после Платона, явился Аристотель, за 2000 с лишним лет до рождения Гегеля частично предвосхитивший гегелевскую концепцию диалектики историко-философского процесса. Он первый совершенно ясно осознал, что в мыслительной деятельности человека между поколениями ученых существует преемственность, которую Аристотель, как правило, учитывал в своей собственной философской и научной деятельности.

Центральное место в его философии принадлежит диалектике. Она фигурирует здесь как метод для познания принципов всех наук. В истории античной философии Аристотель выступает не только как представитель объективной или субъективной диалектики; философия его представляет собой первый синтез субъективного и объективного направления диалектики. Именно в этом отношении заслуживает внимания его логическое учение и категорология, в которых Аристотель предвосхитил многие черты позднейшего понимания диалектики. В силу этого классики марксизма-ленинизма и считали возможным провести параллель между Аристотелем и Гегелем. Логика развития истории философии показывает, что аристотелевская проблематика имеет не только чисто историческое значение. От Аристотеля тянутся нити логического развития его проблематики. Вот почему «новейшая философия только продолжала ту работу, которая была начата уже Гераклитом и Аристотелем» (Маркс). Объективная логика исторического хода философии в ее основных узловых пунктах показывает, что существует прямая связь между «Метафизикой» и «Органом» Аристотеля, «Наукой логики» Гегеля, «Капиталом» Маркса, «Анти-Дюрингом» и «Диалектикой природы» Энгельса и «Материализмом и эмпириокритицизмом» и «Философскими тетрадами» Ленина.

Эллинистическая философия во всех четырех системах своего проявления — в стоицизме, эпикуреизме, скептицизме и неоплатонизме — так или иначе выступает продолжателем ранее существовавшей античной философии. Стоики в основном развивали аристотелевскую логическую проблематику в сторону ее формализации и тем самым подготовили историческую почву позднейшей формальной логики; эпикуреизм же как с точки зрения исторического, так и логического — продолжатель атомистической проблематики и, следовательно, линии объективной диалекти-

ки. Эпикуреизм знаменует собой новый этап развития античного атомизма. С другой стороны, в нем находит свое возрождение философия киреонаиков, впрочем, так же как и в стоицизме, — философия киников. Кроме того, в эпикуреизме слышны отзвуки и отдельные мотивы также и других философских систем.

Логика развития истории философии и истории эмпирических наук показывает, что атомистическая проблематика никогда не теряла свою значимость — она так же актуальна сегодня, как 2000 лет назад.

Что же касается скептицизма, то для обоснования своих аргументов он возрождает негативную диалектику элеатов и софистов. Таким образом, в лице скептицизма мы имеем продолжение субъективной диалектики, начатой задолго до Аристотеля. В скептической философии человеческое мышление как бы приостанавливается для того, чтобы окинуть взглядом пройденный им путь и критически взвесить достижения познания. Упраздняя онтологическую и гносеологическую основы логического доказательства и таким образом отрицая возможность действительного познания истины в теоретическом отношении, скептики подготовили почву для позднейшего агностицизма.

Несмотря на страстную борьбу и различия во взглядах упомянутых систем послеаристотелевской философии, логика развития эллинистической философии имела то общее, что представители этих школ цель человеческой жизни видели в достижении счастья, хотя они и по-разному определяли условия и средства для достижения этой цели.

И, наконец, неоплатонизм стал возрождением и логическим завершением идеалистической философии Платона, которая в рамках всемирной истории философии выступает как первый синтез проблематики идеалистической философии.

Главное, что составляет основу для дальнейшего развития объективного идеализма, — это диалектические триады неоплатонической категорологии, которые нашли свою дальнейшую разработку и применение в философии Гегеля. Являясь продуктом своей эпохи и прошлой истории философии в целом, философские системы эллинизма вполне укладываются в рамки всеобщей логики развития античной философии.

Итак, исходя из диалектики взаимодействия систем в истории античной философии, можно заключить, что понимание диалектики как внутренней логики истории философии ярко иллюстрируется развитием древнегреческой философии, которая во всемирной истории философии выступает как ее первый синтез. Вторым синтезом будет немецкая классическая философия, а третьим, самым высшим и всеохватывающим, — философия марксизма-ленинизма.

Цель нашего дальнейшего исследования — проследить логику того имманентного движения истории философии, которое с необходимостью подготовили второй и третий синтезы мыслительной деятельности человечества.

Данное исследование может создать впечатление некоторого априорного конструктивизма и схематизма, чего мы всячески стремились избежать. Поэтому мы старались анализировать соответствующий эмпириче-

ский материал античной философии. Но тем не менее при теоретическом анализе эмпирического материала как в философии, так и в позитивных науках всегда неминуема определенная степень схематизма и априорного конструктивизма.

«Конечно, способ изложения, — писал в связи с этим К. Маркс, — не может с формальной стороны не отличаться от способа исследования. Исследование должно детально освоиться с материалом, проанализировать различные формы его развития, проследить их внутреннюю связь. Лишь после того как эта работа закончена, может быть надлежащим образом изображено действительное движение. Раз это удалось и жизнь материала получила свое идеальное отражение, то может показаться, что перед нами априорная конструкция»⁷⁹¹.

Если мы в какой-то степени сумели показать восходящую логику движения и развития проблематики античной философии, то считаем нашу задачу выполненной.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Теоретико-познавательные проблемы докторской диссертации Карла Маркса «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура»

(Доклад на конференции «Карл Маркс и современная философия», посвященной 180-летию со дня рождения К. Маркса, идея проведения и научно-организационная подготовка которой принадлежит автору.

Москва, Институт философии РАН, 23 апреля 1998 г.)

В предлагаемой вниманию читателя работе подняты теоретико-познавательные проблемы докторской диссертации К. Маркса, рассматривается оригинальная антиковедческая концепция раннего Маркса в связи актуальными социально-политическими проблемами современной ему эпохи, перспективами революционного движения и исторического процесса.

Введение

В этом году (т. е. 05.05.1998 г.) исполняется 180 лет со дня рождения Карла Маркса (05.05.1818, Трир – 14.3.1883, Лондон) — человека, чье учение, несомненно, оказало определяющее влияние на современный мир. В истории человечества рождалось множество значительных общественных теорий, философских систем, но ни одна из них по широте охвата, глубине анализа явлений и преобразовательной силе не может сравниться с марксизмом.

Поэтому совершенно естественно, что марксистское учение не только не могло восприниматься однозначно, но напротив, отношение к нему всегда было в высшей степени противоречиво, а методы борьбы с ним — многообразны. Так, при изучении теоретического наследия К. Маркса исследователи, особенно антимарксистские, в большинстве своем исходили только из его экономического учения, или видели в нем просто революционно-социологическую теорию, оставляя в тени или вовсе исключая философскую концепцию мыслителя. Это глубоко ошибочное понимание учения Маркса, как нам представляется, обусловлено двумя обстоятельствами: во-первых — сознательным сужением теории марксизма, ограничением его рамками политической экономии или искусством организации революционного движения масс и во-вторых — неспособностью или нежеланием усматривать в этом учении определяющую его философскую

основу. Между тем, какой части этого многогранного учения не коснись, на передний план в нем всегда выступает именно философская предопределенность, так как Маркс стремился везде и во всем исследовать именно сущностные теоретико-познавательные определения проблем природы, общества и человеческого мышления, их онтологические, гносеологические и логико-диалектические обоснования. «Капитал» Маркса — это не просто политическая экономия как таковая, а историческое и историко-философское, по существу, произведение, в котором дается именно философское исследование всей истории докапиталистических и капиталистических обществ, их теоретико-познавательное и понятийно-категориальное осмысление. «Капитал» Маркса есть применение прежде всего философско-диалектического понимания истории к эпохе капитализма, к истории человечества в целом. Следовательно, марксовский философский историзм доказывает, что как раз из истории, ставшей тогда в силу ее исключительно узкоэмпирического понимания наименее научной, и должна была произойти новая наука о человеке и освобождении человека — историсофия, а не просто эмпирическая история.

Маркс, таким образом, смотрел гораздо шире, дальше и глубже, чем все традиционные политэкономы, у которых, как правило, отсутствовала способность к именно философскому осмыслению исследуемых проблем. Говоря о Марксе как о философе в самом широком смысле слова, уместно вспомнить, что занятие собственно философией с самых ранних, еще гимназических (1830–1835 гг., г. Трир) лет, а потом и в студенческие годы — в Боннском (1835–1836 гг.) и Берлинском (1836–1841 гг.) университетах, носило у Маркса не случайный и эпизодический, а продуманный и методически вполне целенаправленный, систематический характер, так как в любой области знания его интересовали не поверхностные, дилетантские вопросы общеобразовательного характера, а глубинные причинно-следственные связи в явлениях природы и общественной жизни. Философский уклон марксистского учения легко прослеживается уже в его юношеских стихах, гимназических выпускных экзаменационных сочинениях, в частности, сочинении на свободную тему «Размышления юноши при выборе профессии» (от 12.08.1835 г.), работе в редакции «Рейнской газеты» и, конечно же, в его статьях в «Немецко-французском ежегоднике» и далее во всем процессе работы над главным трудом — «Капиталом», в котором главный ориентир — это философия, диалектическое видение решаемых проблем.

Так, например, в выпускном сочинении в трирской гимназии (август 1835 г.) Маркс уже вполне по-философски ставит вопрос о значении свободы выбора человеком профессии и цели дальнейшей деятельности — проблему извечную и актуальную по сей день. В отличие от животного, которому, по мнению Маркса, сама природа определила круг действий и которое не стремится выйти за его пределы, «человеку божество указало общую цель — облагородить человечество и самого себя, но представило ему самому изыскание тех средств, которыми он может достигнуть этой цели, возвысить себя и общество»⁷⁹². К. Маркс здесь отдает себе отчет в том, что «мы не всегда можем избрать ту профессию, к которой чувствуем

призвание», ибо, продолжает он, «наши отношения в обществе до известной степени уже начинают устанавливаться еще до того, как мы в состоянии оказать на них определяющее воздействие»⁷⁹³. Здесь Маркс довольно прозрачно указывает на исторически сложившуюся общественную практику социальной детерминированности экономического положения человека. Маркс здесь высказал гуманную мысль о том, что «человеческая природа устроена так, что человек может достичь своего усовершенствования только работая для усовершенствования своих современников, во имя их блага»⁷⁹⁴. Кроме того, Как видно, уже в юношеском сочинении Маркс выступает с идеями общечеловеческого масштаба: «главным руководителем, который должен нас направлять при выборе профессии, является благо человечества... Если мы избрали профессию, в рамках которой мы больше всего можем трудиться для человечества, то мы не согнемся под ее бременем потому, что это — жертва во имя всех; тогда мы испытаем не жалкую, ограниченную, эгоистическую радость, а наше счастье будет принадлежать миллионам, наши дела будут жить тихой, но вечно действенной жизнью, а над нашим прахом прольются горячие слезы благородных людей»⁷⁹⁵. Строгий экзаменатор директор гимназии проф. И. Виттенбах сдержанно, но многозначительно поставил под сочинением Маркса-гимназиста отметку «довольно хорошо»: «работа отмечается богатством мыслей и хорошим систематическим изложением», — упрекая вместе с тем юношу за впадение «в свойственную ему ошибку, в излишние поиски изысканных образных выражений»⁷⁹⁶. Философские подходы к проблемам проявляет Маркс и в других ранних работах: сочинении о религии «Единение верующих с Христом по Евангелию от Иоанна, гл. 15, ст. 1–14, его сущность, безусловная необходимость и оказанное им влияние», в сочинении, написанном на латинском языке «Следует ли причислить принцип Августу к счастливейшим эпохам римской империи?», «Критика полемики Плутарха против теологии Эпикура»; а в своем знаменитом письме к отцу (от 10.11.1837 г.) Маркс, уже студент, недвусмысленно пишет о своей неодолимой тяге к философии: «поэзия могла и должна была быть только попутным занятием: я должен был изучать юриспруденцию и прежде всего почувствовал желание испытать свои силы в философии»⁷⁹⁷. Он пишет, что попытался провести систему философии права через всю область права. Почувствовав, что без философии ему не обойтись при рассмотрении не только общих проблем, но также проблем частного права, соприкасающихся с философией Канта, Маркс пишет: «нова для меня стало ясно, что без философии мне не пробиться вперед»⁷⁹⁸. Вспоминая университетские годы, Маркс писал: «Моей специальностью считалась юриспруденция, но я ее изучал лишь как предмет второстепенный, главным же образом занимался философией и историей»⁷⁹⁹.

Нечего и говорить о том, что дальнейшая аналитическая работа Маркса над богатым эмпирическим материалом из разных областей знания, особенно при написании «Капитала», с самого начала потребовала от него высокого уровня теоретических обобщений, чего, естественно, можно было достичь не иначе как на основе не только глубокого знания истории философии, но и выработки собственного философского мировоззрения.

Ему пришлось основательно изучить и критически переработать всю историю философии, с древнейших времен вплоть до классической немецкой философии включительно, особенно в лице ее последнего представителя — Гегеля. Следовательно, марксистское учение построено не на пустом месте, как это тщетно старались доказать политиканствующие антимарксисты всех мастей, а на основе научного обобщения всего огромного богатства знаний, накопленных человечеством, на основе творческого обобщения всей истории развития человечества. В. И. Ленин справедливо в связи с этим писал, что учение Маркса «опирается на прочный фундамент человеческих знаний, завоеванных при капитализме... Все то, что человеческой мыслью было создано, он переработал, подверг критике, проверив на рабочем движении, и сделал те выводы, которых ограниченные буржуазными или связанные буржуазными предрассудками люди сделать не могли»⁸⁰⁰. Эта мысль Ленина является логическим продолжением сказанного им ранее: «история философии и история социальной науки показывают с полной ясностью, что в марксизме нет ничего похожего на «сектанство» в смысле какого-то замкнутого, закостенелого учения, возникшего *в стороне* от столбовой дороги развития мировой цивилизации. Напротив, вся гениальность Маркса состоит в том, что он дал ответы на вопросы, которые передовая мысль человечества уже поставила. Его учение возникло как прямое и непосредственное *продолжение* учения величайших представителей философии, политической экономии и социализма»⁸⁰¹. И действительно, философия марксизма не только не была случайным явлением, но была подготовлена всем ходом истории человеческой мысли. Для Маркса культурное наследие народов — это современность. Оно всегда актуально. Поэтому не удивительно, что через все творчество Маркса красной нитью проходит исследование наследия прошлого и его интерпретация в связи с актуальными проблемами современности.

Историко-философский, исторический и историсофский подходы везде и во всем были для Маркса краеугольным камнем, так как он был убежден, что «историческое развитие покоится вообще на том, что новейшая форма рассматривает предыдущие как ступени к самому себе»⁸⁰².

Последовательно придерживаясь принципа историзма и исторического метода, Маркс, естественно, не мог обойти вниманием и античную культуру, которая сыграла, безусловно, не последнюю роль в формировании и его собственных философских взглядов. Причем изучение античной философии и культуры в целом было для него не праздным времяпрепровождением, а средством для решения актуальных проблем науки и общественной жизни. Его интерес к эпохе античности был постоянным на протяжении всей его научной деятельности. «Я всегда питал особую любовь к этому философу (Гераклиту. — *Д. Джс.*), которому из древних предпочитаю только Аристотеля»,⁸⁰³ — писал Маркс Фердинанду Лассалю, когда получил от него книгу «Философия Гераклита Темного из Эфесса» и с которым, кстати, Маркс расходился в понимании демокритовской философии и ряда других проблем⁸⁰⁴. Он в совершенстве владел древнегреческим и латинским языками, в оригинале читал античные тексты, занимался переводами с этих языков. Можно текстуально проследить в многочисленных

теоретических работах Маркса то, как на базе творческого осмысления античных источников он вступал в принципиальную дискуссию с современными ему философами, экономистами, историками, учеными и политиками, а также с представителями идеологического фронта тогдашнего прусского государства, предвзято рассматривавшими проблематику античной культуры, историко-культурного наследия в целом. К. Маркс обращался к античности прежде всего для аргументированного доказательства исторического развития науки, культуры, человеческого общества. На основе глубокого знания античного материала, он искусно применял сравнительный метод, проводя историко-философские и историко-культурные параллели и сопоставления.

Маркс вместе с тем был принципиально против всякого рода модернизации исторически давно отошедших, в том числе античных, идей и теоретических установок, осуществляемой теми историками, философами и экономистами, которые, по его словам, «смазывают все исторические различия и во всех общественных формах видят формы буржуазные»⁸⁰⁵. И действительно, было бы некорректно, если не сказать большего, приписывать рабовладельческому строю, в котором хотя и присутствует торговый, ростовщический и др. капитал, но только в тенденции, в зачаточном виде, существование развитой формы этого капитала. «Таким образом, — пишет Маркс, — события поразительно аналогичные, но происходящие в различной исторической обстановке, привели к совершенно разным результатам. Изучая каждую из этих эволюций в отдельности и затем сопоставляя их, легко найти ключ к пониманию этого явления; но никогда нельзя достичь этого понимания, пользуясь универсальной отмычкой в виде какой-нибудь общей историко-философской теории, наивысшая добродетель которой состоит в ее надисторичности»⁸⁰⁶. Именно с учетом сказанного и следует понимать известное положение Маркса о том, что капиталистический способ производства является ключом к пониманию античного способа производства, и что анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны, т. е. высшая форма дает ключ к открытию низшей формы.

Совокупность воззрений Маркса на античную философию и культуру — тема интересная и весьма обширная, требующая отдельного изучения. Мы же здесь остановимся специально лишь на первой, самой зрелой антиковедческой научно-исследовательской работе молодого Маркса — его докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» — не только потому, что она достаточно полно проливает свет на становление философского мировоззрения раннего Маркса как уже вполне сложившегося профессионального философа, но и потому, что эта историко-философская работа сыграла немаловажную роль в выработке им собственных философских взглядов. Она имеет также значительный научный интерес для дальнейшего исследования истории античной философии, а также для экстраполяции демокритовской и особенно эпикурейской философии на современную Марксу общественно-политическую ситуацию предреволюционной Германии 40-х годов.

Докторская диссертация Маркса «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» состоит из предисловия, логически взаимосвязанных между собой двух частей с соответствующими главами, фрагмента из приложения к диссертации «Критика полемики Плутарха против теологии Эпикура» и обширных, весьма ценных примечаний к ним. В предисловии к диссертации, которая была закончена в марте 1841 г., Маркс разъясняет, что эта работа является своего рода предварением или частью более обширного сочинения, в котором он предполагает провести обстоятельное исследование всего цикла эпикурейской, стоической и скептической философских систем в их диалектической связи со всеми предшествовавшими им и позднейшими философскими системами. Ссылаясь на обстоятельства, заставившие представить диссертацию в данной форме, и как бы извиняясь за неполноту и отдельные недостатки работы, Маркс обещает, что эти недостатки непременно будут устранены при издании задуманного труда в целом. После защиты диссертации на философском факультете Йенского университета «in absentia» (в отсутствии) и присуждения ему докторской степени по философии (15.04.1841 г.), Маркс, судя по всему, собирался опубликовать свою диссертацию, что следует из наброска нового предисловия к ней: «Труд, который я предлагаю общественности, это старая работа, и она должна была найти свое место сперва в общем изложении эпикурейской, стоической и скептической философии, на осуществление которого я в настоящее время не могу рассчитывать из-за политических и философских занятий совсем другого плана. Только теперь настало время, когда поймут системы эпикурейцев, стоиков и скептиков. Это — философы самосознания. Эти строки по меньшей мере покажут, как мало эта задача решена до сих пор»⁸⁰⁷. Актуальность темы диссертации — более чем очевидна.

Однако, к сожалению, докторская диссертация Маркса с примечаниями и приложением к ней «Критики полемики Плутарха против теологии Эпикура», также как и обещанный им более полный вариант труда по эпикурейской, стоической и скептической философии (в объеме семи рукописных тетрадей), как впрочем и «Экономическо-философские рукописи» (1844 года), при его жизни не были изданы. Работы ранних лет Маркса, в том числе его докторская диссертация, от которой сохранилась лишь копия с нее, просмотренная, однако, самым автором при подготовке к печати, впервые были опубликованы Францем Мерингом в 1902 г.⁸⁰⁸

Надо сразу оговориться, что как докторская диссертация Маркса, как и «Экономическо-философские рукописи» долгое время незаслуженно замалчивались, они не были предметом заинтересованного внимания отечественных антиковедов⁸⁰⁹, так как по давно сложившейся в среде вульгарных материалистов традиции, представляющих материализм и идеализм не иначе как в образе борющихся гладиаторов, принято было считать, что в них Маркс якобы все еще стоит на позициях идеализма. Причиной тому, вероятно, стало известное беглое замечание, сделанное В. И. Лениным далеко не в специально написанной для этой цели работе, а всего-навсего в перечне литературы («Библиография марксизма»), напечатанном в виде приложения в конце его статьи «Карл Маркс», с

припиской: «В этой диссертации Маркс стоит еще вполне на идеалистически-гегельянской точке зрения»⁸¹⁰, — а также никак не мотивированное следующее высказывание Г. В. Плеханова, сделанное им в 1902 г. в небольшой работе «Литературное наследие Карла Маркса и Фридриха Энгельса»: «Она была написана еще тогда, когда он обеими ногами стоял на почве философского идеализма, самой слабой стороны которого всегда была именно философия природы»⁸¹¹.

Возможно, эти критические замечания философских авторитетов в отношении раннего Маркса не лишены некоторого смысла. В своей диссертации Маркс, как сын своего времени, не мог окончательно избежать влияния современного ему идеализма хотя бы на языковом уровне, не мог отказать себе в некотором, как он сам признавался, «кокотничании» понятийно-категориальным аппаратом гегелевской философии. Мало того, отдельные параллели, сопоставления и сравнительный метод, проводимые Марксом Между Демокритом и Эпикуром, обнаруживают, как еще продолжает владеть Марксом философия чистых понятий, несмотря на его принципиальную оппозицию к Гегелю. Но эта «слабость» труда является одновременно и силой автора. Однако, а это главное, как показывает текстуальный анализ самой диссертации и подготовительных к ней весьма ценных самих по себе материалов, аргументированно и последовательно утверждать о наличии более глубокого основания для упреков Маркса в концептуальном идеализме и идеализме ортодоксальном — не представляется возможным, а указанное замалчивание специалистами научной значимости диссертации молодого Маркса — вовсе неоправданным. Даже в юношеских стихах Маркса мы читаем отдельные фрагменты с критикой религиозного сознания и застаревших порядков общества. Докторская диссертация Маркса — атеистична, антирелигиозна, антиидеалистична. О своем юношески темпераментно увлечении к возвышенным понятиям еще до периода работы над докторской диссертацией в письме к отцу он пишет: «от идеализма, — который я, к слову сказать, сравнивал с кантовским и фихтевским идеализмом, питая его из этого источника, — я перешел к тому, чтобы искать идею в самой действительности. Если прежде боги жили над землей, то теперь они стали центром ее ... Это мое любимое детище, взлелеянное при лунном сиянии, завлекло меня, подобно коварной сирене, в объятия врага»⁸¹².

Напротив, совершенно невозможно не заметить, что первые зародыши исторического материализма и научного коммунизма всего яснее пробиваются именно в полемических частях юношеских произведений Маркса и Энгельса, и что на самом деле «каждый такой процесс является брожением духа, и потому не может быть свободен от мутных, неясных элементов. Зато мы можем бесконечно больше научиться, наблюдая этот совершающийся перед нашими глазами процесс, чем если бы Маркс и Энгельс представили нам результаты своего исследования, так сказать, в виде готовых кристаллов»⁸¹³, — справедливо в связи с этим пишет Ф. Меринг. И правда, если исходить все же из сложившегося в отечественной философской литературе резкого различия и «антагонистического» противопоставления между двумя основными философ-

скими направлениями, то на вопрос: в чем, собственно, заключается идеализм молодого Маркса? — следует, по нашему мнению, дать однозначный ответ: никакого исторического идеализма, мало-мальски концептуально продуманного, систематически и последовательно развиваемого, обнаружить в ранних работах Маркса, в том числе его докторской диссертации, невозможно, — если, конечно, не принимать в расчет тот факт, что обоснование сугубо академической проблемы Маркс дает на языке немецкой классической академической философии, в несколько, так сказать, «абстрактно-философской» литературной форме, рассчитанной прежде всего на специалистов-антиковедов. Из гегелевской терминологии выступают сильные пластические образы, а язык обнаруживает мощь, которая давно уже не наблюдалась среди бездарной толпы последователей гегелевской школы. «Возможно, — думает Ф. Меринг, — что Маркс положил в основание эпикурейской философии, которую Гегель определил, как бессмыслицу, возведенную в принцип, более глубокие умозрения, чем ей на самом деле свойственно; достаточно известно, что Эпикур, как автодидакт, придавал всегда большое значение обычному житейскому языку и не обосновал положения своей физики теми гегелевскими оборотами, с помощью которых Маркс ее пояснял; но именно в этом обнаруживаются когти молодого льва, как и в «Гераклите» Лассалья»⁸¹⁴. Маркс первым исследовал этот сложный вопрос самым тщательным образом. Он открыл в философии Эпикура то, что в нем неполно выражает сознание античного просвещения. Его докторская диссертация, действительно не только является первым, но и единственным опытом в этом направлении, что и теперь придает этой работе научное значение.

Хотя Маркс и принадлежал к левому крылу младогегельянцев, которое, по словам Ф. Энгельса, «отказывалось мало-помалу от того философски-пренебрежительного отношения к жгучим вопросам дня, которое обеспечивало до сих пор его учению терпимость и даже покровительство со стороны правительства»⁸¹⁵, тем не менее, как показывает анализ, именно в докторской диссертации уже наметился разрыв Маркса с гегельянством, ортодоксальным приверженцем которого он никогда не был. Здесь уже выдвигается требование превращения философии в практическое орудие усовершенствования действительности. К. Маркс ставит вопрос о том, как объективная всеобщность философии превращается в субъективные формы отдельного сознания, в которых проявляется ее реальная жизнь. Он окончательно порывает с гегелевской концепцией «свободы духа»; если по Гегелю гибель античной культуры обуславливалась развитием духа, преодолением материальной действительности и этот процесс приводит к торжеству подлинной духовной свободы, свободы от действительности, которое находит потом свое выражение в христианстве; в диссертации свобода Марксом уже трактуется не по Гегелю как освобождение духа от материи, а как реальная политическая свобода, могущая стать реальностью на основе всемирной философии. Он говорит, что «не нужно приходить в смятение перед лицом этой бури, которая следует за великой мировой философией. Обыкновенные арфы звучат в любой руке; золоты

арфы — лишь тогда, когда по их струнам ударяет буря»⁸¹⁶. Правильно в этой связи пишет М. Адлер, что «уже в докторской диссертации появляется мысль, указывающая на твердую ориентацию его ума, та мысль, что отношение, в которое ставит философ мышление и мир, есть только объективация отношения его собственной мысли к миру. Прийти от этой объективации к познанию собственных отношений вещей — такова критическая работа, которую берет на себя Маркс, начиная критиковать гегелевскую философию»⁸¹⁷.

Именно акцентирование философского интереса прежде всего на проблеме реального, а не метафизического, ирреального бытия как раз и помогает молодому Марксу удержаться от соблазна идеалистических дедукций и спекуляций. Более того, в этом раннем, но вполне академическом труде, Маркс, как ни удивительно, разрабатывает не только чисто антиковедческую проблематику, но также некоторые весьма важные специфически философские подходы к учению о революционном, преобразующем мир философском познании, вплотную подходит к созданию философской теории об обществе в целом. В диссертации Маркс ведет борьбу философским оружием, но отнюдь не ради достижения каких-то «абстрактно-философских целей», а во имя интересов совершенно конкретных, далеких от идеалистических спекуляций. Далее. Можно ли говорить о гегелевском идеализме Маркса, если, например, в своей диссертации он высмеивает не кого-нибудь, а именно идеалиста Гегеля за то, что тот «перевернул все теологические доказательства» бытия бога, т. е. отверг их для того, чтобы затем оправдать? Маркс дает свою критику доказательства бога. Маркс был убежден, что критика религии есть «предпосылка всякой критики»⁸¹⁸, что «человек создает религию, религия же не создает человека»⁸¹⁹, и, что «истоки религии находится не на небе, а на земле»⁸²⁰. Он показывает, что бог есть абстракция, фантастически извращенное представление о человеческих и природных особенностях народов той или иной страны (т. е. этно-социо-центристское изобретение), а не нечто действительное и подлинно сущее: «Приди со своими богами в страну, где признают других богов, и тебе докажут, что ты находишься во власти фантазий и абстракций»⁸²¹. В уже упомянутом нами письме к отцу Маркс, помимо всего прочего, критически отзываясь о «причудливой дикой мелодии гегелевской философии»⁸²². Важно также, что в этом же письме Маркс отвергает точку зрения Канта и Фихте, усматривая в ней разрыв идей и действительности, отрыв формы от содержания, теории от практики. Он называет Канта и Фихте философами, которые «с удовольствием блуждают в эфире» и «ищут там далекого мира».

Окунувшись с головой в философию, молодой Маркс с самого начала обозначил свое неприятие идеалистической философии, ибо «здесь прежде всего оказалась серьезной помехой та самая противоположность между действительным и должным, которая присуща идеализму»⁸²³. К. Маркс не приемлет в философии также математического догматизма: «с самого начала препятствием к пониманию истины служила ненаучная форма математического догматизма, при которой субъект ходит вокруг да около вещи, рассуждает так и сяк, а сама вещь не формируется в нечто многосторонне

развертывающееся, живое»⁸²⁴. Вопреки голому абстрагированию, Маркс убежден в том, что вещи нужно понимать в «конкретном выражении живого мира мыслей... внимательно всматриваться в самый объект в его развитии, и никакие произвольные подразделения не должны быть привносимы; разум самой вещи должен здесь развертываться как нечто в себе противоречивое и находить в себе свое единство»⁸²⁵.

Как уже было сказано Маркс, а вместе с ним и Энгельс, будучи современниками эпохи крупнейшего в истории интеллектуального движения — эпохи немецкой классической философии, не могли не испытывать определенного как положительного, так и отрицательного влияния философской среды своего времени, отмеченной преобладанием идеалистической мысли. Тем не менее они никогда не были концептуальными идеалистами, идеалистами убежденными и ортодоксальными. Из философии Гегеля они критически унаследовали ее прогрессивную сторону — диалектический метод, и развили его дальше. Особенность взглядов Маркса в ранний период его творчества заключается в том, что он вместе с Энгельсом был проникнут духом революционно-демократической борьбы в защиту прав народа. Говоря о ранних работах Маркса и Энгельса, Плеханов пишет, что «революционная страсть бьет в них ключом всюду, где только заходит речь об общественных вопросах»⁸²⁶. Пожалуй, в этом главное отличие Маркса от младогегельянцев, которые боялись народных масс и которых он вскоре подверг принципиальной критике.

И, наконец, сам выбор темы диссертации, посвященной не идеализму и его защите, а одному из наиболее ярких и основополагающих течений древнегреческого материализма, тоже достаточно ясно свидетельствует о философской направленности молодого Маркса, который уже в студенческие годы выступил с довольно резкой критикой, направленной против гегелевского пренебрежительного к древнегреческому материализму отношения. И уж излишне говорить о том, что вскоре после защиты докторской диссертации Маркс целиком перешел, параллельно с теоретической деятельностью, к активной практически-политической работе, став в 1842 г. редактором оппозиционной прусскому правительству «Рейнской газеты».

Что же касается влияния Гегеля на Маркса, то именно гегелевскую диалектику, как самое всестороннее и богатое содержанием учение о развитии, Маркс считал величайшим приобретением немецкой классической философии. Но и здесь диалектика Гегеля была подвергнута Марксом принципиальной критике. «Мистификация, — пишет он, — которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения. У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно»⁸²⁷. Эти слова, правда, были написаны позже, в январе 1873 г. (в Послесловии ко второму изданию «Капитала»), но Маркс напоминает, что он подверг критике «мистифицирующую сторону гегелевской диалектики ... почти 30 лет тому назад, в то время, когда она была еще в моде»⁸²⁸.

Сказанного уже достаточно, чтобы заключить, что в основе эволюции теоретических взглядов Маркса лежит именно философия, ставшая теоретико-познавательным и логико-диалектическим основанием марксизма в целом. Отсюда вывод, что изложение всей системы этого учения логично начать именно с философии, так как важнейшей и необходимой предпосылкой создания Марксом как теории социализма, так и его политической экономики и социальной философии, была разработка им ключевых проблем философии. К. Маркс еще в ранние годы почувствовал, что для того чтобы превратить социализм из утопии в науку, надо было прежде преодолеть идеализм в целом, особенно применительно к истории. Следовательно, придание Марксом приоритетного значения философии было справедливым, а выбор для докторской диссертации историко-философской темы, в которой он защищает демокритово-эпикурейский философский материализм от его идеалистических и религиозных критиков, — вовсе не случайным.

Но чем же конкретно был обусловлен выбор соискателем докторской степени темы для диссертации? Знакомство с ранними работами Маркса (1835—1842 гг.) убеждает нас в том, что обращение его к историко-философской проблематике, в частности к античной философии, было продиктовано желанием выработать противоположное идеализму, собственное понимание взаимоотношений между идеальным началом и началом материальным, общественным бытием и общественным сознанием. В новое время обращение Маркса к Демокриту и особенно к Эпикуру — к этому самому антирелигиозному философу эпохи надвигающегося христианского мессианства, означало не просто критику религии как таковой вообще, но и критику устоев современной ему общественно-политической жизни в целом, означавшей выдвигание на исторической авансцене вместо небесной ирреальной творческой силы — силы практической и исторически реальной в лице объединенного во всем мире нового класса — пролетариата, девиз которого «Пролетарий всех стран, соединяйтесь» стал манифестом всего мира. Это означало, что наступает эра второго мессианства, но теперь уже земного вместо мессианства небесного. Отныне инициатива земного творца может заменить инициативу творца небесного. Греческая натурфилософия со своим принципом изолированной индивидуальности должна была во всех своих выводах соответствовать потребностям возникшего тогда капиталистического способа производства, а учение об элементарных тельцах и возникновении всех явлений из их движения, многообразно видоизмененное Декартом, Ньютоном, и Бейлем, стало основанием современного естествознания. Молодой Маркс заинтересовался проблематикой атомистической и эллинистической философской мысли, высоко ценя демокритово-эпикуровскую философию прежде всего за практическую направленность этих систем подход, которого они придерживались при решении проблем общества и личности, за смелость мысли и исторически-теоретическое новаторство в части бескомпромиссной критики религиозного сознания, за ту лепту, которую Демокрит и Эпикур как основатели внесли в теорию атомизма, за просвети-

тельский дух и многое другое. Чем больше и глубже мы изучаем марксовскую манеру постановки и решения проблем философского антиковедения (в частности, античного атомизма), тем больше убеждаемся, что никто до Маркса не смог с такой основательностью применить принцип античного атомизма к практически-революционной борьбе своего времени, как это сделал он. Требуванием увязки революционной теории с революционной практикой пронизана вся докторская диссертация Маркса. Ее сугубо академическая форма содержит в себе в виде иносказания философское обоснование идеологической борьбы пред-революционной (1848 г.) Германии. Маркс ясно видел, что пороки античного общества в период его упадка — борьба классов, неспособность властей подняться до уровня общественного сознания, резкие социальные контрасты и т. д. выступающие как внутренняя сила разложения общества, во многом, надо полагать, напоминали современное ему буржуазное общество. Поэтому интерес Маркса к философским концепциям эллинизма с тем, чтобы разглядеть в них нужные социальные прототипы и провести исторические аналогии с современностью — вполне понятен. К. Маркс метко заметил, что благодаря своему оригинальному натурфилософскому учению идеи Эпикура во многом предвосхитили будущее; он показал, что это учение содержало в себе реальную возможность систематического критического исследования актуальных теоретико-познавательных проблем в непосредственной связи с современной историей человечества, историей философии, историей государства и права, историей религии и т. д. При этом Маркс неоднократно повторял, что критика религии есть «предпосылка всякой критики»⁸²⁹, что «человек создает религию, религия же не создает человека»⁸³⁰.

Этот революционный пафос молодого Маркса-философа, который прочитывается в его диссертационной работе под покровом диалектики понятийно-категориальных определенностей мысли, открыто возвещает о себе уже в предисловии, где приводятся слова Эпикура в поддержку борьбы против всех небесных и земных богов: «философия, — пишет Маркс, — пока в ее покоряющем весь мир, абсолютно свободном сердце бьется хоть одна еще капля крови, всегда будет заявлять — вместе с Эпикуром — своим противникам: «нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто присоединяется к мнению толпы о богах»⁸³¹ (Маркс здесь цитирует на греческом языке отрывок из письма Эпикура к Менекею по десятой книге Диогена Лаэртского). «Признание» же Прометея, цитируемое Марксом из трагедии Эсхила «Прикованный Прометей»: «по правде, всех богов я ненавижу», — суть, по его мнению, собственное признание самой же философии, «ее собственное изречение, направленное против всех небесных и земных богов, которые не признают человеческое самосознание высшим божеством. Рядом с ним не должно быть никакого божества»⁸³². Против же тех «жалких трусов», которые торжествуют по поводу мнимого ухудшения положения философии в государстве, Маркс приводит другие слова Прометея, сказанные им слуге богов Гермесу:

*Знай хорошо, что я б не променял
Своих скорбей на рабское служенье:
Мне лучше быть прикованным к скале,
Чем верным быть прислужником Зевса.*

«Прометей — самый благородный святой и мученик в философском календаре»,⁸³³ — такими словами заканчивает Маркс предисловие к своей диссертации.

Понятно волне волнение, которое проявляет друг Маркса, лидер младогегельянцев Бруно Бауэр в своем письме (от 12.4.1841 г.), прося его придать диссертации исключительно академический вид, чтобы не давать повода властям для каких-либо обвинений: «Ни в коем случае не место теперь в твоей диссертации этому стиху из Эсхила, вообще ты не должен допустить ничего, что выходит за пределы философского изложения... не дразни их, не подавай повода к лаю. Оглянись вокруг себя, посмотри на этих лающих собак, блеющих баранов...»⁸³⁴. К этому искреннему совету доброго друга Маркс, как мы уже знаем, не прислушался. Эпиграф к диссертации Маркса, по замечанию Ф. Меринга, возвещает жизнь философа и революционера, «полную изнурительного труда и всепожирающей борьбы»⁸³⁵.

Небезынтересно в свете вышесказанного следующее замечание отца Маркса советника юстиции Генриха Маркса из его более раннего (от 28.12.1836 г.) письма к сыну: «В твоих взглядах на юриспруденцию есть доля истины, но будучи приведены в систему, они способны вызвать бурю, а ты еще не знаешь, какими грозными могут быть бури в науке. Если предосудительные моменты в деле нельзя совсем устранить, то по меньшей мере форма должна быть смягчающей и приятной»⁸³⁶.

Приведенные выдержки еще раз подтверждают расхождение Маркса не только с гегелевской философией, но также и с младогегельянами, в частности, в вопросе о единстве теории и практики, возможности обращения философии в орудие практической критики существующего, превращения теории в практическую силу, что, по мнению Маркса, как раз и является основной задачей философии *самосознания* эпикуреизма, стоицизма и скептицизма. Они, конечно, еще не содержат законченной концепции диалектической связи философской теории и общественно-исторической практики, однако тенденция к выработке такого учения в упомянутых доктринах более чем очевидна, и это подмечается Марксом.

Факт разрыва Маркса с Гегелем и с половинчатостью младогегельянцев в его диссертации признают даже немарксистские философы и ученые. Так, например, Р. Заннвальд в своей довольно редкой на эту тему, но весьма обстоятельной и богатой фактическим данными книге «Маркс и античность»⁸³⁷ справедливо отмечает, что исходное положение Маркса об изменении мира есть не что иное, как «эсхатологический пафос мира Прометей», а революционный пролетариат для него — «последний Прометей», совершивший прыжок из царства необходимости в царство свободы. Георг Менде⁸³⁸ еще раньше писал, что «докторская диссертация Маркса представляла собой теоретическое выражение его революционного

демократизма и по сей день сохраняет свое научное значение»; известный английский ученый Джон Бернал⁸³⁹ считает, что «Маркс уже в диссертации приступил к исследованию социальной и политической сущности материализма», что в этой его работе «содержится много ценных мыслей»; Огюст Корню⁸⁴⁰, наконец, отмечает, что «в диссертации Маркс делает первый шаг к разрыву с философией Гегеля и младогегельянцев».

Итак, исходя из вышесказанного относительно мотивов и причин обращения Маркса к античной философской проблематике, можно сделать вывод о наличии у него двух основных взаимодополняющих принципов, или аспектов такого обращения: это, во-первых, чисто академический интерес Маркса к античной историко-философской проблематике как таковой, и, во-вторых, социальный аспект — соотнесенность исследуемого предмета с актуальной общественно-политической практикой и потребностями идеологической борьбы в современный Марксу период истории.

Касаясь социального аспекта обращения Маркса к эллинистической философии, Мих. А. Лифшиц справедливо, как нам кажется, указывал, что «тайна этого обращения к позднегреческим «философам самосознания» заключалась в духовной атмосфере тридцатых-сороковых годов прошлого века. Подобно деятелям эпохи Просвещения и французской революции, которую хотели воскресить «философские монтаньяры» гегелевской школы, они искали в древнем мире аналогии с явлениями современности»⁸⁴¹. Актуальность социального аспекта проблематики докторской диссертации Маркса определялась также и тем, что в Новое время — в эпоху всеобщего увлечения античной культурой — эпикуреизм, постепенно освободившись, по словам Маркса, от «интердикта, наложенного на него отцами церкви и всем средневековьем»⁸⁴², стал предметом повышенного исследовательского интереса. Часто историки античной философии указывают на атеизм Эпикура как на определяющую причину обращения Маркса к изучению его философии. Между тем, античный атеизм — лишь одна из историко-философских тем, рассматриваемых Марксом в диссертации, наряду с множеством других проблем и аспектов.

Перечисление приоритетов, определивших выбор Марксом темы докторской диссертации, было бы неполным, если бы мы обошли вниманием высокую оценку, данную Марксом теоретической работе, проделанной Демокритом и Эпикуром совместно, но на разных этапах развития античного атомизма, в области философии и внесшей вклад в развитие античной картины мира, — картины, которая обращает наше внимание не на объективные закономерности развития природы и общества, а прежде всего на субъективный (как правило ирреальный) смысл их организации, и в которой природа и общество все еще представлены нераздельными членами единого мирового порядка. Стало быть, Маркс показал те существенные изменения, внесенные в эту картину мира Демокритом и особенно Эпикуром, которые потом должны были с необходимостью привести к принципиально новому взгляду на отношения человека и общества к природе. Если у Демокрита везде и во всем господствует доходящая до фатальности необходимость причинно-следственных отношений, совершен-

но равнодушных к человеческим интересам и социальным потребностям, то у Эпикура, внесшего известную корректировку в демокритовскую теорию атомизма, внимание обращено прежде всего не на онтологические условия бытия, а на условия социальные, практически-житейские, на внутренний мир человека, его мышление и свободу воли и действия, противопоставляемую внешней необходимости.

Ключевые моменты этой видоизмененной научной и мировоззренческой картины античного мира и возможность ее, так сказать, «приложения» к современной Марксу социальной практике мы можем, хотя бы в общих чертах, проследить в его докторской диссертации, которую вместе с обширными примечаниями к ней и подготовительными материалами по истории эпикурейской, стоической и скептической философии без преувеличения можно назвать наиболее полным, проанализированным, откомментированным и концептуально осмысленным источником античной философии. Относительно степени разработанности темы своей диссертации Маркс отмечает следующее: «людям, знакомым с делом, известно, что по предмету этой работы не существует никаких сколько-нибудь пригодных предварительных работ»⁸⁴³. «Хотя Гегель, — продолжает в связи с этим Маркс, — в целом правильно определил общие черты названных систем, но при удивительно обширном и смелом плане его истории философии, с которой вообще только и начинается история философии, он не мог вдаваться в детали. С другой стороны, взгляд Гегеля на то, что он называл спекулятивным *par excellence* мешал этому гигантскому мыслителю признать за указанными системами их высокое значение для истории греческой философии и для греческого духа вообще. Эти системы составляют ключ к истинной истории греческой философии»⁸⁴⁴. Марксу же удалось в ней разрешить не только одну до него не разрешенную проблему из истории греческой философии, как он отмечает в предисловии, а целый корпус проблем, весьма значимых в плане теоретического противостояния антиатомистическому и антиэпикурейскому критицизму в философии.

* * *

Характерно, что диссертационная проблематика Маркса ставится и решается на фоне общего исследования истории античной философии в целом и эллинистической философии в частности, системы которой, взятые вместе, образуют вполне законченную структуру самосознания. Проблемы античного философского атомизма Маркс исследует в их диалектической связи как с предшествующей, так и с последующей философской проблематикой, при этом, однако, акцент делается им на выявлении проблемных связей философии Демокрита и Эпикура с более ранней античной философской мыслью. Именно таким образом он думает развеять старое, как сама история философии, заблуждение об отождествлении физики Демокрита и физики Эпикура и вскрыть, как он пишет, «с помощью микроскопа», глубоко зарытые в них различия и несовпадения. Диссертационная работа состоит из двух частей: в первой исследуется различия

между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура в общих чертах, во второй же части дается более предметный и детальный разбор данных различий.

Натурфилософия Демокрита, особенно его философский атомизм, еще в античности была признана как самый последовательный материализм. Этим объясняется резко враждебное к нему отношение главного теоретического оппонента Демокрита — Платона. Маркс констатировал генетическую связь натурфилософских систем Демокрита и Эпикура с предшествующими системами античной философии. Он считал важным проследить в натурфилософии Демокрита различие между «подлинно сущим» (ετερον ον) и теми, что считаются существующими, но на самом деле не являются таковыми, т. е. «область мнения» (νοομενον ον), Маркс разграничивает их, имея ввиду следующие подтвержденные источниками принципы Демокрита: первичные начала Вселенной по Демокриту суть атомы и пустота; миры — бесконечны, подвержены возникновению и разрушению; ничего не возникает из несуществующего, и ничего не разрушается в несуществующее; атомы бесконечны как по величине, так и по количеству и качеству, вихрем несутся во Вселенной и этим порождают все сложное — огонь, воду, воздух, землю и т. д.; атомы являются подлинной причиной движений, изменений и превращений всего чувственного мира, происходящих путем соединения и распада атомов, которые не подвержены воздействиям и неизменны в силу своей твердости; причем все возникает по неизбежности, а причина всякого возникновения и разрушения — вихрь, который Демокрит называет неизбежностью⁸⁴⁵. При сравнении систем Демокрита и Эпикура Маркс имеет ввиду также то, что основная причина возникновения миров, предметов и явлений природы — атомы, отличающиеся между собой весом и формой, которые пребывают в вечном движении и, падая вниз, в бесконечно пустом пространстве при столкновении неизбежно вызывают боковые и вихревые движения, кладущие со своей стороны начало образованию бесчисленных миров, которые, возникшая с течением времени, вновь исчезают и т. д. Причем, многообразие явлений как микрокосмоса, так и макрокосмоса определяется различием числа, величины, формой и порядком бесконечного соединения и разъединения самих атомов, соединяющихся и разъединяющихся исключительно через их взаимное давление, толчки, контртолчки и сплетение. Маркс обращает внимание и на то, что у Демокрита небытие характеризуется такой же истинной реальностью как бытие; а принцип деления атомов и все бесконечные варианты их соединения и разъединения — необходимость, тогда как случайность чисто субъективная категория.

Один из основных выводов, которые делает Маркс из вышесказанного сводится к тому, что у Демокрита имеет место учение об абсолютном и универсальном повсеместном господстве необходимости, исключаящем всякую случайность. Это означает, что в природе все обусловлено жесткими причинно-следственными связями. Вместо рока и судьбы здесь, хотя и вводится понятие естественной необходимости, но тем не менее, механистический детерминизм Демокрита неумолимо доходит до фатализма, когда все происходит с неумолимой необходимостью. Маркс

показал, что у Демокрита мы имеем уже новое понимание природы — как системы закономерностей. Что же касается социального аспекта этой закономерности, то бросается в глаза холодная, непреклонная, не имеющая ни цели, ни смысла необходимость, в которой нет ничего кроме заранее запрограммированных причинно-следственных связей, совершенно равнодушных к человеческим интересам, практическим потребностям людей и общества в целом.

Диалектика, понимаемая Марксом как имманентная логика философии, показывает, что развитие человеческого мышления происходит в борьбе противоположных мнений, положений, методом последовательного преодоления трудностей и недостатков в обнаружении, постановке и решении отдельных проблем. Можно сказать, что человеческое познание движется вперед исключительно диалектическим путем. «Диалектика есть бурный поток, сокрушающий вещи в их множественности и ограниченности, ниспровергающий самостоятельные формы, погружающий все в единое море вечности. Она есть смерть, но в то же время и носительница жизненности, расцвета в садах духа, пена в искрометном кубке тех точечных семян, из которых распускается цветок единого духовного пламени»⁸⁴⁶. Рассматривая общий диалектический ход развития античной философской мысли, Маркс делает верное заключение о том, что в лице атомистики в истории философии наступил тот новый рубеж познания, который должен образовать следующее звено в цепи становления общечеловеческих теоретических ценностей, в корректировке научной картины античного мира. Но прежде проследим генезис атомистической мысли.

Говоря о теоретических источниках атомистики, К. Маркс одним из таковых справедливо считает ионийскую физику и философию элеатов. Атомистика продолжила положительные традиции ионийской физики и развила дальше прогрессивные черты элеатского учения. Атомистика отрицает элеатскую метафизику, но это отрицание не простое, а диалектическое преодоление. Это *значит*, что она в определенном смысле разрешила отдельные затруднения элеатов. Так, вместо аморфного, абсолютного бытия, атомисты вводят бесконечное множество материальных субстанций в виде атомов; дефиниция некоторых из них в ряде случаев сходна с парменидовским определением бытия. Атомистика сохранила в себе как положительный элемент *элеатское требование* логической строгости проводимых доказательств. Маркс метко заметил, что необходимость такого требования была обусловлена не только преодолением трудностей и недостатков прошлых философских учений, но и упрочением научной базы собственного учения. Элеаты допустили нечто неизменное, но они не смогли объяснить изменчивость множественного. Атомисты также допустили нечто неизменное, неделимое, однако исходя из совершенно противоположных целей, для объяснения движущейся множественности материального мира. Если у элеатов неизменное призвано для отвержения множественного, то у атомистов, наоборот, то же самое поставлено на службу утверждению этого множественного.

Атомисты отвергли как элеатское единое бытие, так и более определенное единое милетцев; против них они выставили множественность

субстанциального бытия и дали свое объяснение движущегося мира, тем самым не приняв в свою систему ни одного догматического положения элейцев и милетцев.

Атомистика была основана Левкиппом, а продолжена и углублена Демокритом. Маркс же берет наиболее развитую форму атомизма — атомизм Демокрита. Мы не будем здесь занимать внимание читателя дискуссионным вопросом о достоверности существования личности Левкиппа. Заметим лишь, что наиболее надежным источником в данном вопросе следует признать Аристотеля, который в своих произведениях несколько раз упоминает Левкиппа совместно с Демокритом. Атомистические результаты Левкиппа и Демокрита настолько неразрывно связаны, а имена их авторов столь часто упоминались рядом, что нецелесообразно говорить о них в отдельности. В связи с этим, хотя нам и представляются в известном смысле небезынтересными усилия некоторых известных историков философии (В. Виндельбанда и в особенности крупного отечественного философа А. О. Маковельского) представить их учение раздельно, думается, однако, что это стремление не всегда убедительно аргументировано из-за отсутствия достаточных сведений.

Для того чтобы выявить существо атомистической философии, следует проследить преемственность мысли у Левкиппа и Демокрита. Одни исследователи, например А. Бригер⁸⁴⁷, отрицают связь атомистики с элеатами и выводят ее из философии Анаксагора; известный отечественный историк философии А. О. Маковельский признает генетическую связь атомистики с ионийской философией⁸⁴⁸. Он же полагает, что «генетическая связь философии Левкиппа с эгейской философией несомненна»⁸⁴⁹; Э. Целлер⁸⁵⁰ видит в атомистике соединение гераклитовского становления и элеатского бытия; так же полагает и Виндельбанд⁸⁵¹; П. Таннери попытался сблизить Левкиппа и Демокрита с пифагореизмом, замещая атомы геометрическими телами⁸⁵², таковы же концепции Т. Гомперца, Ф. Ибервега, А. Швеллера, А. Фульье; Г. Кафка⁸⁵³ представляет атомистику как ответвление элеатского учения; Э. Рейнгольд⁸⁵⁴, Х. Брандис⁸⁵⁵ и Л. Штрюмпелль⁸⁵⁶ тоже связывают происхождение атомистики с элеатами. Наконец, еще Аристотель видел связь между атомистикой и элеатской школой. Равным образом Аристотель выводит атомистику из пифагореизма, говоря, что Демокрит некоторым образом все сущее считает числами и производит из чисел. Все эти замечания наталкивают на мысль о том, что Демокрит представил пифагорейские числа как атомы и наделил их определениями парменидовского абсолютного бытия.

Наиболее развитой и аргументированной концепцией, однако, представляется марксовское понимания атомизма, согласно которому атомистическое учение Демокрита, являясь продуктом логического развития прошлых философских учений, своими корнями одинаково связано с тремя главными философскими периодами досократовского периода — ионийским, элеатским и пифагорейским. В самом деле, ионийская физика выступает одним из теоретических источников атомистики; вторым теоретическим источником демокритова учения представляется пифагореизм, ибо весьма вероятно, что они при введении идеи атомов руководства-

лись пифагорейским учением об единицах — атомы выглядят преобразованными формами единиц. И поскольку «форму» (μορφε) пифагорейцы считали элементами мира⁸⁵⁷, то эта связь между двумя данными учениями становится довольно прозрачной. Наконец, последним теоретическим источником атомистики выступает элейское учение. Характерно, что атомистическая дефиниция атома в сильной степени напоминает определение парменидовского бытия. Достаточно, например, отметить, что атом своей исторической параллелью имеет элейское бытие, а пустота атомистов — небытие элеатов. И еще: атрибуты атома определены совершенно попарменидовски. Так, атом характеризуется как полный, непроницаемый, неделимый, вечный, простой, бескачественный, однородный и т. д. Однако, несмотря на это безусловное сходство, между двумя данными учениями существует диаметрально противоположность — элеаты отрицают пустоту и множественность, тогда как необходимым тезисом атомистического учения является безусловное допущение множественности и пустоты. И, наконец, если элеаты в своих апориях исходили из признания бесконечной делимости бытия, то Демокрит, наоборот, путем отрицания бесконечной делимости утверждает атомы, эти, по его мнению, мельчайшие, не поддающиеся дальнейшему разделению элементы мира. Здесь нельзя не отметить движения философской мысли в направлении диалектического отрицания отрицания. Элеатское монистическое учение об абсолютном едином было отрицанием пифагорейского дуализма предельного и беспредельного, тогда как Демокрит, отрицая «строгий» монизм элеатов, со своей стороны как будто воспроизводит пифагорейскую концепцию, указывая на два самостоятельных взаимоисключающих начала материи — атомы и пустоту.

Атомистика у Демокрита представлена во всех своих основных определениях. Не случайно Маркс называет его «эмпирическим естествоиспытателем и первым энциклопедическим умом среди греков»⁸⁵⁸. Здесь следует отметить, что Демокрит с точки зрения логики развития интересен тем, что у него мышление произвело ощутимый скачок по пути систематического представления философии. Он автор многочисленных сочинений по физике, этике и логике. Добавим с нашей стороны, что у Демокрита «существо логической проблематики кроется не в дедуктивных тонкостях, а в необходимости построения логики индуктивного типа»⁸⁵⁹.

Для Маркса было важно отметить, что исходным у Демокрита является признание объективности природы и движения множественных ее предметов. По мнению греческого философа, проблема заключается в объяснении необходимости множественности, движения и природы вообще, а не в отрицании таковой необходимости. Для этого он пытался сформулировать необходимые условия существования множественности и движения. Одним из таких условий атомисты считали пустоту. Логика элеатского доказательства такова: если нет пустоты, то нет и движения; пустоты не существует; следовательно, движение невозможно. Ход же рассуждения атомистов может быть кратко представлен так: если есть движение, то есть и пустота; пустота есть, следовательно, есть и движение. Демокрит согласен с элеатами в том, что не возможно существование

множественности и движения без пустоты, однако он доказывал, что нельзя не признавать существование пустоты, так как множественность и движение являются, в сущности, эмпирическим фактом. Таким образом, узловым диалектико-логическим пунктом, образующим краеугольный камень атомистики в ее противопоставлении элеатскому учению, является то, что для Демокрита «небытие существует ничуть не меньше, чем бытие (μη μᾶλλον το δὲν ἢ το μῆδην εἶναι)»⁸⁶⁰.

Итак, Маркс констатирует, что пустота у Демокрита не менее реальна, чем телесные предметы. «Если бы не было делимого, то было лишь единое неделимое бытие (как это принимали элеаты). Если бы все было реально делимо до бесконечности (как это принимал Анаксагор), то в каждом теле было бы бесконечное число пустых промежутков, все было бы сплошной пустотой и не было бы ничего подлинно плотного. Ни неделимость бытия, ни бесконечная делимость его не приемлема»⁸⁶¹.

Однако для объяснения действительно существующего движения и множественности недостаточно допущения лишь одного пустого пространства. Для этого, по Демокриту, следует ввести некое неделимое материальное начало — атом. Итак, атомистика, по мнению Маркса, основана на признании реального существования двух противоположных, взаимоисключающих и взаимодополняющих начал — абсолютного полного (атом) и абсолютного пустого — бытия и небытия, безусловное существование которых есть условие всего мироздания вообще. При этом Маркс полагает, что у Демокрита «атомы — совершенно самостоятельные тела или, лучше сказать, тела, мыслимые — как и небесные тела — в абсолютной самостоятельности»⁸⁶².

Атомистика, по мнению Маркса, явилась как отрицательной, так и положительной реакцией на элеатское положение о бесконечной делимости бытия. Атомисты полагали, что бесконечная делимость бытия уничтожает само бытие. Поэтому существование бытия требует отрицания процесса бесконечного деления, а именно приостановки этого процесса до такой величины бытия, как атом, который больше не поддается никакому дальнейшему делению. Атом у Демокрита выступает поэтому как «дискретизация» непрерывного (пустоты). Здесь у атомистов как будто получает свое дальнейшее, но не окончательное решение проблема, поставленная Зеноном, относительно дискретизации непрерывного. Однако и Демокрит не смог полностью осознать диалектическое единство дискретного и непрерывного и рассмотреть пространство как такое единство⁸⁶³. Но здесь для нас важно не столько зафиксировать близкое к окончательному решению этой проблемы, сколько указать на движение атомистической мысли вперед в решении упомянутой проблемы, над которой и сегодня интенсивно трудятся математики и физики. Атомисты стремились преодолеть регресс в бесконечность путем установления некоего неделимого атома (ατομός). Допущение атома следует охарактеризовать как прогресс на пути к выработке более совершенной научной картины мира в эпоху античности.

Гегель не мог не признать, что «атомистическая система, возрожденная в новое время, была руководящим началом разумного исследования

природы»⁸⁶⁴, что «атомистическое начало, таким образом, не устарело, а должно с этой стороны всегда существовать»⁸⁶⁵.

Марксов поиск диалектической связи демокритовского атомизма с более ранней философской мыслью наводит нас на правильное понимание того, что существование атома как такового для атомистов выглядит аксиоматическим тезисом. Противоположные пути доказательства у элеатов и атомистов дают непримиримые результаты: элеаты исходят из возможности бесконечного деления и умозаключают, что телесная природа ирреальна, тогда как атомисты исходят из ограничений для процесса деления и приходят к обоснованию реальности физического космоса.

Если в нескольких словах попытаться дать марксову характеристику демокритовского понимания атома, то можно убедиться, что она в каждом пункте исходит из критического, вернее, отрицательно-положительного отношения к элеатизму. Какие же свойства присущи атомам? Первое, важнейшее, то, что атом неделим. Атом есть такая часть материи, которая более не имеет частей; атом характеризуется протяженностью, и он поэтому занимает определенное место в пространстве; атому присуща полнота, в нем самом нет пустоты, он тверд, поэтому не поддается дальнейшему делению. Непроницаемость — следующее необходимое свойство атома; атом характеризуется также однородностью, простотой, бескачественностью, определенной формой, абсолютной, как было сказано выше, неизменяемостью как по количеству, так и по качеству, вечностью, неуничтожимостью, инертностью, в нем нет живого начала (атомисты полностью преодолели гилозоизм). Кроме того, количество атомов бесконечно. Они различаются между собою по величине, форме и порядку расположения, и эти различия являются необходимым условием разнообразия материального мира. Эта всесторонняя характеристика атома целиком учитывает мнение Аристотеля о трех основных формах отличия атомов: «этих отличий они указывают три: форму, порядок и положение. Ибо бытие, по их словам, различается лишь «строением», «соприкосновением» и «поворотом»; ...в самом деле, *A* отличается от *P* формой, *AP* и *PA* порядком, *B* от *P* положением»⁸⁶⁶. Если элеаты «упразднили» природу со всем присущим ей многообразием, то Демокрит интерпретировал природу как книгу, написанную языком атомов.

С точки зрения логики движения теоретической мысли интересен вопрос, каким образом, исходя из двух противоположных начал — атома и пустоты, — атомисты решают проблему происхождения и исчезновения предметов. По мнению Демокрита, возникновение есть не что иное, как соединение, а исчезновение — разъединение атомов. Что способствует этому процессу? — Движение и пространство. Соединение — это сближение атомов, а разъединение — удаление атомов друг от друга. «Ведь что утверждает Демокрит? — Неисчислимые в своем множестве сущности, неделимые и неразличимые, бескачественные и неподлежащие воздействию, несутся рассеянные в пустоте. Когда они приближаются друг к другу или сталкиваются или переплетаются, то от скопления их получается впечатление то огня, то воды, то растения, то человека, но всем этим на самом деле являются атомы, называемые по Демокриту идеями, и другого ничего не

существует»⁸⁶⁷. Значит, пространственное движение атомов, происходящее в самых разнообразных вариантах, есть основа всего многообразия действительности. Эта прогрессивная мысль имеет свое относительное завершение при попытке дать ответ на вопрос, что же собственно заставляет атомы двигаться? По Демокриту, атомы приобретают движение извне путем столкновения одного атома с другим, и это движение как своего рода цепная реакция продолжается вечно. Несмотря на известное позитивное решение проблемы об источнике движения, атомисты не смогли, тем не менее, выйти из затруднительного положения, ставшего потом традиционным. Дело, по мнению Маркса, в том, что при атомистическом варианте решения проблемы об источнике движения необходимо встает вопрос об источнике первого столкновения атомов, которое потом вызывает вечное движение путем его взаимной передачи. Механистический принцип объяснения оказался здесь недостаточным для объяснения источника движения, и атомистика эту проблему со всеми связанными с ней трудностями оставила в наследство будущей философии. Однако античный атомизм поставил эту проблему и представил некоторые положительные элементы ее решения.

Демокрит отвергает «нус» Анаксагора как источник движения и постулирует вечность движения. Маркс здесь, соглашаясь с высказанным в первой книге «Метафизики» Аристотеля мнением о том, что Анаксагор применяет «нус» как машину и пользуется им лишь там, он не может дать естественных объяснений, добавляет, что «с другой стороны его следует понимать глубже. *Νους* действует и применяется там, где отсутствует природная определенность. Сам он есть *ποπ ειν* (небытие. — *Д. Дж.*) природного, идеальность. А затем активность этой идеальности проявляется лишь там, где у философа угасает физический взор... где он уже не в состоянии объективировать свою деятельность»⁸⁶⁸. Позже станет яснее, что Демокрит как бы задним числом восстал против того анаксагоровского «нуса», который получил свое дальнейшее реконструирование в идеализме Платона, Плотина, Прокла и Гегеля. По Демокриту, движение вечно и неуничтожимо, как вечен и неуничтожим сам атом. Это утверждение, привлечшее внимание Маркса, означало громадный шаг вперед в истории науки. В связи с этим даже Гегель был вынужден заметить: «Атомистика вообще враждебна представлению о сотворении и сохранении мира силою чужого существа. Естествознание впервые чувствует себя в атомистике освобожденным от необходимости указывать основание существования мира»⁸⁶⁹.

Здесь Маркс к месту вспоминает упрек, брошенный Аристотелем Демокриту по поводу решения им проблемы источника движения. Хотя этот упрек Аристотель и сделал с несколько идеалистической позиции, он, по сути дела, был прав в том, что движение действительно нуждается в объяснении и определении, чего как раз Демокрит и не дал. Ссылаясь на кн. XII «Метафизики» Аристотеля, на это обратил внимание В. И. Ленин, заметивший, что хотя атомисты и Платон и говорят, что движение вечно, но не говорят, почему⁸⁷⁰.

С точки зрения логики развития философии у атомистов представляется интересным и то, что первое в истории научного мышления всеобъемлющее исследование природы Демокрит сопровождает сознательным и

систематическим применением отдельных, находящихся в процессе становления философских понятий и категорий, пытается их диалектически осмыслить.

Атомы, пустоты и движение, по правильному утверждению Маркса, остаются тремя основными категориями атомистической философии, при обосновании которых в дальнейшем Демокрит затрагивает и другие категории, такие как необходимость, случайность, причинность, время, пространство, качество, количество, возникновение, уничтожение и др. Поэтому Аристотель был прав, когда говорил, что из прежних философов только Демокрит стал оперировать понятиями и определениями.

Отметим демокритовский анализ понятий необходимости и случайности, воспроизводимый Марксом в докторской диссертации и подготовительных к ней материалах.

Понятие необходимости у Демокрита выступает прежде всего с онтологической стороны как характеристика атома — этой ключевой категории атомистики. Существование атома для Демокрита носит необходимый характер. Необходимость — это неотъемлемый атрибут атома, связанный с его внутренней сущностью. Атом не подчиняется никакой существующей вне его необходимости, наоборот, он своей необходимостью является причиной всего остального. Атом, пустота и движение не нуждаются для своего существования во вне их существующей причине, но отдельные предметы имеют причину собственного существования в названных трех началах. По Демокриту, атом первичен, поэтому он не подчиняется никакой внешней необходимости. Что касается отдельных предметов, то, поскольку они являются результатом определенным образом соединенных атомов и выступают как вторичные, производные, постольку над ними как раз и царит необходимость (*αναγκη*), понимаемая в смысле гераклитовского рока (*εἰμαρμενη*).

В аспекте марксова видения атомизма важно отметить, что необходимость в философии Демокрита характеризуется не сверхъестественным происхождением, а предстает естественной и в определенном смысле механической. Исходя из исключительно причинно-следственного объяснения действительности, атомисты впервые дали обстоятельно аргументированную теорию всеобщей причинной необходимости, являющейся методологическим принципом объяснения природы. Все имеет свою собственную причину, не существует беспричинных явлений — все без исключения определяется в силу необходимости. «Все совершается по необходимости, так как вихрь является причиной возникновения всего земного, и этот вихрь он (т. е. Демокрит. — *Д. Дж.*) называет необходимостью»⁸⁷¹. Необходимость соединения и разъединения атомов вечна. Закон всеобщей причинности нерушим. По Демокриту, ни одна вещь не возникает беспричинно, но все появляется на каком-нибудь основании и в силу необходимости. Под определение необходимости подпадают у Демокрита все как важные, так и незначительные события, ибо везде и во всем господствует необходимость.

Тем самым Демокрит пришел к абсолютному детерминизму. Последний представляет собой характерную черту учений первых представителей античной атомистической теории.

Далее К. Маркс исследует вопрос о том, что же представляет собой категория случайности у Демокрита? Он констатирует, что случайность — разновидность категории «ничто». Случайность как таковая не существует. По этому поводу Аристотель пишет: «Ведь ничто не делается случайно, утверждают они (атомисты. — Д. Дж.), но у всего того, относительно чего мы говорим, что оно возникает само собою или случайно, имеется некая определенная причина»⁸⁷². Необходимость реального, а случайность нереальной, по мнению атомистов. Случайность — это кажимость, которую примыслили сами люди, чтобы прикрыть собственную глупость. «Он удаляет ее <случайность> из жизни людей и порицает, как глупцов, тех, которые почитают ее»⁸⁷³. Демокрит как первый крупный представитель механистического материализма своим отрицанием случайности и свободы доводит детерминизм до фатализма.

Исследуя внутреннюю логику античного историко-философского процесса, Маркс диалектически приходит к выводу, что на следующем историческом витке развития философии Эпикур будет после Демокрита тем, кто, продолжая разработку атомистической проблематики, постарается предпринять доказательство *свободы* путем введения в свою систему категории *случайности*. Это, по мнению Маркса — поворотный пункт в дальнейшем развитии демокритовской проблематики.

Демокрит также поставил проблему о реальном существовании пространства как одного из необходимых условий существования материи. Абсолютное пространство есть свойство материи. На базе соответствующего эмпирического материала Маркс замечает, что у Демокрита пустое место как категория реального пространства тоже исключает непрерывность и бесконечную делимость⁸⁷⁴, в противном случае оно ускользнуло бы от нас и превратилось бы в чистое ничто. Но раз существует пространство как факт, то оно исключает возможность бесконечного и непрерывного деления самого себя. По аналогии с атомом и здесь должны существовать какие-то элементарные пространства, меньшие из которых есть попросту нули.

Следует признать приоритет молодого Маркса в оценке того факта, что Демокрит впервые в античной философии ставит проблему пространства. (Заметим, что Дейхман неправильно считает, будто проблема пространства впервые сформулирована в философии Платона⁸⁷⁵.) Демокритова теория пространства сопряжена с трактовкой категорий времени и движения. По Демокриту, пространство, время и движение нашему чувственному восприятию представляются не как непрерывные, а как дискретные единицы, которые имеют предел своего деления и для реальности, и для мышления. Движение мыслится только в связи с атомами как нечто неотъемлемое. Демокрит не дает еще классификации видов движения. Он имеет в виду в основном лишь механическое движение. Оно не имеет ни начала, ни конца во времени, «ибо искони, с бесконечного времени они в силу необходимости предшествуют, предваряя без исключения все бывшее, настоящее и будущее»⁸⁷⁶.

Античная атомистика знает двоякого рода движение — основное, которое характерно для атомов, и производное, т. е. перемещение самих чув-

ственных предметов. Аристотель об этом пишет: «Они говорили, что атомы трясутся во всех направлениях, и они не только приписывают элементам первичное движение, но и исключительно лишь это движение, прочие же <виды движения приписываются ими> тем <сложным телам>, которые сами возникают из элементов»⁸⁷⁷. Маркс статифицирует, что Демокрит знает три вида движения: 1) беспредельное во всех направлениях, 2) вращательное, или вихревое и 3) прямолинейное, — и делает вывод о том, что все эти виды, по сути дела, являются модификациями механического перемещения. У атомистов имеется попытка диалектического осмысления категорий времени, пространства и движения. Движение происходит во времени и пространстве, а оба последних являются условием существования атомов. Онтологические аналоги этих категорий являются дискретными, поэтому пространство и время суть носители природы атома.

Аналогично другим категориям количество и качество у Демокрита также приписываются атомам, следовательно, они являются их определениями. Благодаря непрерывному движению, соединению и разъединению атомов возникают отдельные предметы с их многообразными качествами и количественными определенностями. Механический принцип в понимании количества и качества заключается в том, что всевозможные качественные изменения у Демокрита сводятся исключительно к количеству атомов, их форме, величине, расположению. Демокрит давал две группы качеств — объективные и субъективные. Объективные качества — это плотность, твердость, тяжесть атома и другие свойства, а субъективные — это качества, которые вызывают в нас чувственные ощущения: вкус, цвет, тепло, холод и другие.

Итак, первичные (объективные) и вторичные (субъективные) качества у Демокрита имеют своей основой количественную сторону соотношения атомов. Маркс отдает себе отчет в том, что той диалектики категорий, которую мы увидим в поздних системах, у Демокрита еще нет, однако перечисленные нами понятия у атомистов вполне вписываются в ту общую диалектику, которая имеется у Демокрита в смысле допущения бесконечных множеств. Последние существуют и постоянно возникают, без них нельзя понять постоянно погибающие и вновь возникающие предметы, явления, миры. «Миры, по мнению Демокрита, бесчисленны и различны по величине. В некоторых из них нет ни солнца, ни луны, в других — солнце и луна больше по размерам наших, а в некоторых их большее число. Расстояния между мирами не равны, между некоторыми большие, между другими меньшие, и одни миры еще растут, другие находятся уже в расцвете, третьи разрушаются и в одно и то же время в одних местах миры возникают, в других разрушаются. Погибают же они друг от друга, сталкиваясь между собой»⁸⁷⁸.

В его, в общем-то пока еще наивно-диалектическом, подходе к явлениям природы нельзя не заметить намечавшуюся теорию развития. Так, Демокрит развитие мира представляет как постепенное усложнение первоначального состояния беспорядочного хаоса вплоть до образования космоса, который внутри себя включает различные миры, находящиеся на разных этапах своего развития. Здесь важна мысль Демокрита о том,

что космос в целом, так же как и отдельные миры, постоянно находится в стадии движения и изменения, и этот процесс непрерывного изменения охватывает все и вся. В этом он безусловно продолжает Гераклита. В общественной же жизни процесс развития Демокрит понимает как движение от первоначального хаотического взаимоотношения людей ко все более сложным и закономерным формам их общественного уклада.

У Демокрита, по мнению Маркса, мы впервые находим определенный синтез положительных аспектов эмпиризма и рационализма. Ошибаются те исследователи, которые Демокрита считают или только эмпириком, или только рационалистом. Впрочем, для подобных трактовок он сам дал некоторый повод, когда полагал, что одна и та же «природа может рассматриваться с двух сторон — чувственной и мыслительной, т. е. может постигаться органами чувств и абстрактным мышлением. Так, пространство, время и движение как проявления существования предметов тоже имеют две стороны, которые соответственно постигаются чувствами и мышлением. Именно на базе синтеза двух моментов человеческой познавательной деятельности — мыслительной и чувственной — Демокрит строит атомистическую теорию познания.

Как известно, элэаты, исходя из чистого мышления, игнорировали данные чувств. Демокрит выбирает противоположный путь. Для него исходной точкой является опыт. Принятие атомов и пустого пространства у него происходит на основе безусловного допущения множественности, ее онтологической истинности. Демокрит принимает за истину данные чувств⁸⁷⁹, свидетельствует Аристотель.

Однако надо заметить, что Демокрит по-разному оценивал знание добытое мышлением, которое он называл истинным знанием, и чувственное, называемое им «темным» знанием. «Темнота» знания у него вовсе не означала его ошибочность. Здесь различие между этими двумя видами знания усматривается лишь «в степени», а именно: одно трактуется как более, а другое — как менее истинное. Таким образом, Демокрит не абсолютизирует различие между чувственным знанием и мышлением. Мышление более тонко, нежели органы чувств. Если бы глаза были столь же тонкими, как ум, то тогда они были бы в состоянии разглядеть атомы.

Согласно Демокриту, познание истины начинается там, где имеется переход от зримого (предметов опыта) к незримому (атомам). Демокрит как эмпирик в своей теории познания исходит прежде всего из чувственного опыта, однако этот эмпиризм он спешит «утопить» в рационализме, когда оценка роли органов чувств несколько принижается. Но по ряду фрагментов известны высказывания Демокрита о том, что мы в действительности ничего не знаем, ибо истина скрыта в глубине, лежит, так сказать, на дне морском. Для некоторых историков философии это дает повод говорить о методологии Демокрита как об источнике позднейшего скептицизма.

Итак, при оценке того вклада, который был привнесен первыми атомистами, вернее всего было бы исходить от Аристотеля, сказавшего: «Вообще за исключением Демокрита никем ничего и ни в чем не было обосновано, разве что поверхностно. Лишь Демокрит, кажется, рассуждал обо

всем и разбирался во всем»⁸⁸⁰. У Демокрита, по мнению Маркса, впервые отчетливо обнаруживается начало материалистического направления в философии.

Известно ленинское положение о «линии Демокрита» как линии материализма в философии, направленной против идеализма. Это было значительным достижением философской мысли перед лицом идеализма. Нельзя не считать прогрессом также, хотя и стихийную, но все же диалектическую направленность демокритовского материализма. То вечное движение, которое является одним из моментов изменения и развития космоса, оказывается результатом противоречия между атомами и пустотой. «Материя, как полагают те, которые принимают как пустое, так и наполненное, заключает в себе противоположности»⁸⁸¹. Атомы как прерывность и пустота, как непрерывность действительно составляют диалектические моменты атомистической теории. В связи с этим В. И. Ленин пишет: «Прорыв непрерывного, — атом, единица»⁸⁸². Хотя Демокрит в целом остается на позициях механического понимания движения, однако он определенным образом способствовал дальнейшему развитию диалектики. Кроме того, изучение простейшей формы движения — механического — является необходимым условием для перехода ко все более сложным формам движения.

Допущение пустоты последемокритовская философия вовсе не оценивает как факт произвольный. Наоборот, это нововведение заключало в себе потенциальные возможности для дальнейшего развития науки, в особенности механики. «Пустота, отрицание, — пишет в связи с этим Маркс, — не есть отрицательное в самой материи, но оказывается налицо там, где нет материи. Итак, она в этом отношении сама по себе вечна»⁸⁸³. Следовательно, понятие пустоты содержит более глубокую мысль, чем в отрицательном вообще заключается основание становления, беспокойства и самодвижения.

Подытоживая, скажем, что, философия Демокрита (это отмечает Маркс) еще в античности была признана как самый последовательный материализм. Отсюда понятно то резко враждебное отношение, которое выказал по отношению к нему в свое время Платон, собиравшийся сжечь как бы в отместку все демокритовы книги. На что главным образом Маркс обратил внимание? Всякое возникновение происходит из предварительно существующего чего-то, т. к. из нематериального ничего не возникает, а потому ничто материальное не поддается уничтожению в смысле превращения его в ничто. Весь мир состоит из мельчайших материальных частей — неделимых атомов, которые являются причиной движений, изменений и превращений всего чувственного мира, происходящих путем соединения и распада этих бесчисленных частиц. Главная причина происхождения предметов материального мира — атомы, которые отличаются между собой весом и формой, пребывают в вечном движении, падая вниз. При падении происходят столкновения атомов, которые со своей стороны вызывают боковые и вихревые движения, которые, возникая, с течением времени вновь исчезают и т. д. Что же касается многообразия материального мира, то это многообразие определяется различием числа, величины, формы и порядка бесконечного соединения и разъединения самих атомов, соединяющихся и разъединяющихся вследствие собственного их друг на друга

давления и взаимодействия друг с другом. Хотя атомы качественно и не отличаются между собой, душа, тем не менее, состоит из более тонких атомов, которые наиболее подвижны и, проникая все тело, образуют явления жизни. Вот, пожалуй, основные моменты атомистической философии Демокрита, из которых Маркс исходит при работе над темой.

Итак, по справедливому заключению Маркса, атомистская философия Демокрита, углубляя способные к дальнейшему развитию отдельные материалистические и диалектические моменты своих предшественников, окончательно преодолела гилозоизм прежних мыслителей и вместе с тем логически закончила ту линию, которая боролась со всем мифическим и чудесным, трансцендентальным и религиозным, сверхчувственным и телеологическим. Тем самым вызов идеализму был брошен и положено начало тысячелетнему противоборству материализма и идеализма.

Однако, исходя из логики классического марксизма, хотелось бы отметить (хотя бы мимоходом), что это действительно имевшее место в истории философии противостояние двух основных теоретико-познавательных направлений ни в коем случае нельзя абсолютизировать, т. е. понимать его, как это, к сожалению, часто у нас практиковалось, в смысле непримиримой борьбы, «кулачного» противостояния. Всегда чреватая упрощениями чрезмерная идеологизация и социологизация тем более опасна, когда такие специфические надстроечные явления, как, например, философия, рассматриваются как прямые непосредственные следствия общественного бытия, практической деятельности людей, и, вдобавок к этому, смоделированные по произвольному субъективному замыслу. От этого предостерегал еще Фридрих Энгельс: «Материалистический метод превращается в свою противоположность, когда им пользуются не как руководящей нитью при историческом исследовании, а как готовым шаблоном, по которому кроют и перекрывают исторические факты»⁸⁸⁴. «Противоположность материи и сознания, — замечает В. И. Ленин, — имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: ...в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна»⁸⁸⁵; «Мысль о превращении идеального в реальное *глубока*: очень важна для истории. Но и в личной жизни человека видно, что тут много правды. Против вульгарного материализма. NB. Различие идеального от материального тоже не безусловно, не *uberschwinglich*»⁸⁸⁶.

Список подобных высказываний классиков можно было бы, конечно, продолжить, но и приведенных достаточно, чтобы заключить, что именно сознательное игнорирование или незнание соответствующих методических установок Маркса, Энгельса и Ленина относительно магистральных направлений в истории философии и связанных с ними историко-философских источников создает возможность для псевдонаучных выводов тех политиканствующих философов, которые постоянно находятся под воздействием сиюминутной конъюнктуры и менее всего преследуют интересы объективного, подлинно философского исследования вопроса. Критическое отношение к избыточной социологизации чреват, однако, переклестом в другую сторону — десоциологизацией, абсолютизацией

возможностей истолкования философии исключительно посредством лексического, формально-логического анализов или путем ее чистой гносеологизации. Ни тот, ни другой подходы в науке и философии решительно неприемлемы. Истина, как говорил Аристотель, лежит посередине.

Атомистическая теория Демокрита, как мы убедились на материале диссертации Маркса, хотя и богата блестящими идеями и перспективными, с точки зрения дальнейшего развития философии, обобщениями, однако, по глубокому и справедливому убеждению Маркса, она далеко еще не представляет того тщательного расчленения и всестороннего разбора фактического материала под углом зрения понятийного его осмысления, каким отличаются более поздние системы. И это вполне закономерно, ибо позднейшие учения, как правило, возникают не на чистом месте, а на базе решений тех недостатков и затруднений, которые были унаследованы от прошлых систем. Атомистика в этом отношении не составила исключения. Материалистическая линия — в античности Эпикур (341–270 г. до н. э.), а в Новое время естествознание — логически выступает прямым продолжателем философии Демокрита.

Эпикурейская философия как с точки зрения исторического, так и логического аспектов, выступает весьма последовательным развитием демокритовской проблематики. С другой стороны, по диалектически меткому замечанию Маркса, обратно-поступательное развитие истории античной философии таково, что в эпикуреизме находит свое возрождение киренская философия, так же как в стоицизме — философия киников.

К. Маркс логично развивает мысль о том, что философия Эпикура впитала элементы прошлых систем античной философии — учений Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена о сущности бытия, диалектики Гераклита, пифагорейского учения о числе, элейского учения о вечном сущем, киренской философии, философии Аристотеля и, конечно же, атомизма Демокрита, который как раз и составляет основу эпикуреизма. Вывод Маркса таков: «Эпикур, как философ представления, наиболее тщателен в данном отношении, и он поэтому подробнее определяет те условия, которым должна удовлетворять основа. Он же наиболее последователен и — подобно скептикам, но с другой стороны — завершает древнюю философию»⁸⁸⁷. Маркс высоко ценит методическую сторону философии Эпикура, достаточно глубоко им разработанную. В пользу этого мнения свидетельствует, в частности, следующий фрагмент из Эпикура: «Прежде всего необходимо точно установить понятия, лежащие в основе определенных слов, для того, чтобы, сводя к ним наши предположения, искания или сомнения, мы могли бы их разрешить и чтобы у нас в бесконечных доказательствах не оставалось бы все нерешенным или чтобы мы не ограничивались бы пустыми словами»⁸⁸⁸.

В философии Эпикура можно выделить три главных раздела: (1) физика — учение о природе; (2) каноника — то, что мы называем логикой, то же самое, что и гносеология; (3) этика — учение о способах достижения счастья.

В истории философии часты случаи недооценки эпикурейской философии. Высказывалась мысль о том, что якобы Эпикур только и занимался

переложением или был всего-навсего компилятором. К. Маркс отдает отчет в том, что как в античности, так и после нее вплоть до Нового времени и даже великого Гегеля включительно, к Эпикуру относились с презрением, как мы увидим, главным образом из-за его отклонения от атомистической системы Демокрита и связанных с этим социальных выводов, а также из-за его просветительской деятельности. Он пишет, что «болтовню Цицерона и Плутарха продолжают повторять до настоящего времени»⁸⁸⁹. Эту неверную и предвзятую критику Эпикура Маркс иллюстрирует на богатом эмпирическом историко-философском материале: в его диссертации в виде приложения дается фрагмент «Критика полемики Плутарха против теологии Эпикура» как образец отношения богословствующего рассудка к философии. Маркс упрекает Плутарха за то, что тот ставит философию перед судом религии, и для опровержения его взгляда на этот счет он считает достаточным привести, вместо всяких рассуждений, одно место из философии Давида Юма: «Для философии, верховный авторитет которой должен был бы повсюду признаваться, является, конечно, своего рода унижением, что ее по всякому поводу заставляют извиняться за ее выводы и оправдываться перед всяким искусством и всякой наукой, которым она не угодила. При этом вспоминается король, которого обвиняют в государственной измене против своих собственных подданных»⁸⁹⁰; в другом сочинении тот же Плутарх пишет следующее: «Леонтий... утверждает, что Демокрит ценился Эпикуром за то, что первый дошел до верного познания..., за то, что в вопросах природы раньше его напал на след первоначал»⁸⁹¹, что «Эпикур, сын Неокла, афинянин, в своей философии шел по стопам Демокрита»⁸⁹². Более того, сравнивая Эпикура с Демокритом, Эмпедоклом, Парменидом, Платоном, Сократом, Сильпоном, киренаиками и академиками, Плутарх, по словам Маркса, «силится сделать тот вывод, что «из всей греческой философии Эпикур усвоил себе ложное, истинного же он не понял»⁸⁹³; полно враждебных выпадов против Эпикура и сочинение «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо». В подтверждение того, что эта крайне отрицательная характеристика древних источников остается неизменной и у отцов церкви, приводится в примечании лишь одно место из Климента Александрийского, придерживающегося тех же взглядов, и «отношение которого к Эпикуру, — по мнению Маркса, — особенно заслуживает упоминания, так как предостережение апостола Павла против философии вообще он превратил в предостережение против эпикурейской философии, как такой философии, которая даже не фантазировала о провидении и тому подобном»⁸⁹⁴: «Смотрите же, чтоб не нашелся кто-нибудь способный совратить вас философией и пустым обольщением, следуя преданию человеческому, стихиям мира, а не Христу. Философии же [остерегайтесь] не всякой, а такой, как эпикурейская, о которой упоминает в «Деяниях апостолов» Павел, осуждая ее за то, что она отвергает промысел... и всякой другой, если она возвеличила стихии, не поставив над ними творческой первопричины, и не дошла до мысли о творце»⁸⁹⁵, «Эпикур позаимствовал у Демокрита свои основные положения...»⁸⁹⁶; философы-стоики Посидоний из Апамеи и Сотион упрекают Эпикура за то, что тот учение Демокрита об атомах выдает за свое»⁸⁹⁷.

Цицерон же, повторяя то же самое⁸⁹⁸, пишет: «Значит, все, что он [Эпикур] изменяет, он искажает, а те положения, которым он следует, целиком остаются демокритовскими»⁸⁹⁹, «... в физике, которой он особенно кичится, он совершенно несведущ. Большая часть принадлежит Демокриту; там же, где Эпикур от него отклоняется, где он хочет исправить, там он только портит и ухудшает»⁹⁰⁰, и, говоря об эпикуровском отклонении атомов, добавляет: «утверждать это постыднее, чем не уметь доказать то, чего он хочет»⁹⁰¹. К. Марк не забыл и Секста Эмпирика, пытавшегося уличить Эпикура в «плагиате», выдавая «за главные источники эпикурейской философии несколько совершенно не подходящих для этого мест из Гомера и Эпихарма»⁹⁰². К. Марк все подобные неверные оценки эпикуровой философии резюмирует изречением Лейбница, который стоял на такой же ошибочной антиэпикурейской точке зрения: «мы знаем об этом великом человеке (Демокрите) почти лишь то, что заимствовал у него Эпикур, который неспособен был брать у него всегда самое лучшее»⁹⁰³.

Тем не менее, в изложении Гассенди, освободившего Эпикура от запрета, наложенного на него отцами церкви и всем средневековьем, по мнению Маркса, интересен лишь один момент: это желание «как-нибудь примирить свою католическую совесть со своим языческим знанием, Эпикура — с церковью, что было, конечно, напрасным трудом. Это равносильно тому, как если бы захотели набросить на цветущее, полное жизни тело греческой Лайсы христианское монашеское одеяние. Гассенди скорее сам учится у Эпикура философии и не может нам сообщить по поводу философии Эпикура что-либо поучительное»⁹⁰⁴. Продолжая антиэпикурейскую традицию, Гассенди сделал то же самое, что спустя более ста лет сделал И. Кант, который, развив из учения античного атомизма свою Всеобщую естественную историю и теорию неба, эпикурейское учение о сотворении мира тем не менее называл «убожеством»⁹⁰⁵. Кант признавал воззрения Демокрита и Эпикура ложными, даже «вредным и неразумным»⁹⁰⁶, считал, подобно Цицерону, их системы «нечестивой философией»⁹⁰⁷ за их теорию механического происхождения мира, за то, что они сочли «божественное управление ненужным»⁹⁰⁸, за то, что именно из факта развития мира из хаоса не вывели заключение о бытии бога как «творца Вселенной»⁹⁰⁹, «создателя мира»⁹¹⁰, и т. д. Маркс справедливо называет Эпикура «просветителем»; «он был подлинным радикальным просветителем древности, он открыто нападал на античную религию, и от него ведет свое начало атеизм римлян... Поэтому Лукреций и прославлял Эпикура как героя, впервые низвергнувшего религию, поэтому же у всех отцов церкви, от Плутарха до Лютера, Эпикур слывет безбожным философом *par excellence* (по преимуществу ред.), называется свиньей; вследствие чего и Климент Александрийский говорит, что когда Павел полчается против философии, то он имеет в виду только эпикурейскую («Ковры», книга 1, с. 295, кельнское издание 1688 г.). Мы видим отсюда, как «хитро, коварно» и «умно» вел себя этот открытый атеист по отношению к миру, прямо нападая на его религию, тогда как стойки приспособляли древнюю религию к своим спекуляциям, а скептики пользовались своим понятием «видимости» как предлогом для сопровождения всех своих суждений

reservatio mentalis»⁹¹¹ — (мысленной оговоркой — *Ред.*). Борьба Эпикура против религии, по Марксу, является косвенной, если не открытой, борьбой против действительного мира. После того как исчезла потусторонность истины, задача истории заключается в том, чтобы установить истинную посюсторонность. Проводя параллель с современностью, Маркс приходит к правильному заключению, не потерявшему своего значения и сегодня: «Во время всеобщего разложения, — как, например, и теперь, — повсюду встречается широкое распространение философии и религиозной догматики в опошленной, вульгаризированной форме. Так, если классическая греческая философия в последних своих формах, — особенно в эпикурейской школе, — приводила к атеистическому материализму, то греческая вульгарная философия к учению о едином боге и бессмертии человеческой души»⁹¹². Таким образом, если до Эпикура учили, что для человека главное жить по законам богов или бога, то Эпикур навсегда разъединяет богов и людей, с тем чтобы возложить на самих людей всю меру ответственности за их жизнь, чтобы научить их решать свои земные дела, исходя из разума, справедливости и доброты. Освободившийся от вековой предопределенности, от опеки, кары и милости высших ирреальных существ, человек остается один на один со всей Вселенной, тем самым люди получили неограниченную свободу действия. Маркс замечает, что святому Максиму не нравится, что эпикурейцы «поучают лишь иному отношению к миру», чем стоики; «...эпикурейцы высказывались в том смысле, что мир должен быть освобожден от обмана, т. е. от страха перед богами, ибо мир — мой друг»⁹¹³. Мало того, по мнению Эпикура, человек и вместе с ним общество в целом — тоже друг для человека. Здесь налицо прогресс социальной мысли. Так, если основой объединительных действий народов у А. Македонского была голая материальная сила — меч и копьё, то у эпикурейцев такой основой выступает дружба народов. Маркс пишет: «чтобы указать нашему святому (имеется в виду святой Макс. — *Д. Дж.*) на реальную базу лежащую в основе философии Эпикура, достаточно будет упомянуть следующее: у Эпикура впервые встречается представление о том, что государство покоится на взаимном договоре людей, на *contrat social* («общественном договоре» *ред.*) (συνθήκη)»⁹¹⁴. Это своего рода манифест нового мировоззрения. Однако не всегда общественный договор реализуем. Но это, по мнению Маркса, требует определенного уровня социальной мысли, но если и это не помогает, тогда наступает эра социальной революции. Маркс защищал мысль, что чисто политическая революция, например, в Германии это — чисто утопическая мечта, что только через пролетарскую, социал-демократическую революцию может совершиться освобождение, «превращение немца в человека», а «мозг этого освобождения — философия, ее сердце — пролетариат», «Подобно тому как философия находит в пролетариате свое материальное оружие, так и пролетариат находит в философии свое духовное оружие, и как только молния мысли основательно ударит в эту нетронутую народную почву, свершится эмансипация немца в человека»⁹¹⁵. Маркс согласен с Эпикуром, что человек не есть отвлеченное ютящееся вне мира существо (как атом Демокрита у которого отсутствует «действенное начало»). Человек — это

мир человека, государство, общество, и они создают религию как перевернутое миропонимание, ибо они сами представляют собой перевернутый мир. В Германии, по его мнению, эту историческую задачу может разрешить только философия. Маркс здесь развивает первоначальную догадку Эпикура о значении философии в обществе⁹¹⁶. Видимо отсутствие такой мировой философии и соответствующей организации имел в виду Ф. Энгельс в своем письме к Адольфу Зорге, когда писал: «Движение пролетариата идет дальше своим путем, но нет того центрального пункта, куда, естественно, обращались в решающие моменты французы, русские, американцы, немцы и каждый раз получали ясный, неопровержимый совет, который мог быть дан только гением во всеоружии знания. У доморощенных знаменитостей и мелких талантов, а то и просто шарлатанов теперь развязаны руки. Конечная победа обеспечена, но окольных путей, временных и частичных блужданий — и без того неизбежных — теперь будет гораздо больше. Ну, что ж, с этим мы должны справиться — для того мы и существуем. Вот почему мы отнюдь не теряем мужества»⁹¹⁷. Но вернемся к различению натурфилософских систем Демокрита и Эпикура.

Идентичность натурфилософии Демокрита и натурфилософии Эпикура в определенном смысле очевидна, ибо собственно *принципы* — атомы и пустота — здесь, бесспорно, одни и те же⁹¹⁸. Проблема же, по мнению Маркса, состоит в том, чтобы понять, какова в этом случае основная причина диаметральной противоположности этих двух философских учений? Маркс удачно заметил, что «...у Эпикура можно детально показать, что хотя он и исходит из натурфилософии Демокрита, он всюду поворачивает острие вопроса в обратную сторону»⁹¹⁹. В чем имманентная причина того, что «в лице Эпикура перед нами, — по словам Маркса, — совершенно противоположная фигура»⁹²⁰? Это — одна из самых главных проблем диссертации.

Хотя Эпикур и исходит из натурфилософии Демокрита, как верно отмечал Маркс, «он всюду поворачивает острие вопроса в обратную сторону. Вряд ли можно упрекать Цицерона и Плутарха за то, что они этого не понимали, ведь даже такие остроумные люди, как Бейль и даже *ipsissimus* (сам что ни на есть. — *Ред.*) Гегель, не додумались до этого. Впрочем, от Гегеля, который впервые постиг историю философию в целом, нельзя требовать, чтобы он не делал ошибок в деталях»⁹²¹.

К. Маркс аргументировано опроверг в диссертации ложное мнение о тождественности натурфилософии Демокрита и натурфилософии Эпикура. Он назвал такую точку зрения старым, глубоко укоренившимся предрассудком. Маркс доказал, что Эпикур является вполне самостоятельным мыслителем, сделавшим новые оригинальные выводы из основных принципов демокритова атомизма и развившим далее эти принципы. Философия Эпикура является существенным дополнением и дальнейшим развитием натурфилософии Демокрита.

К. Маркс доказал в своей диссертации, что философия Эпикура не только не является простым воспроизведением демокритовского атомизма (а тем более плагиатом), но, как отрицательно-положительная реакция на философию Демокрита, она существенно отличается от последней. «Они, — по словам К. Маркса, — диаметрально противоположны друг

другу во всем, что относится к вопросу об истине, достоверности, применении этой науки, что касается вообще отношения между мыслями и действительностью»⁹²². Между Демокритом и Эпикуром, конечно, много общего, так как оба они представители одного и того же философского направления — атомизма, но вместе с тем у них много различных точек зрения, как, впрочем, взаимоисключающих, так и взаимодополняющих. Здесь Маркса особенно интересует то, что философия Эпикура, продолжая и развивая атомизм Демокрита, одновременно противостоит ему.

Демокрит, как известно, отличает атомы по их форме и величине. К этим отличительным чертам атомов Эпикур добавляет со своей стороны и тяжесть. Эпикур, пишет К. Маркс, цитируя книгу Аристотеля *«О возникновении и уничтожении»*, приписывал атомам не только различную величину, но и различную тяжесть⁹²³, т. е. он по-своему уже знал атомный вес. Далее. Если, по Демокриту, между атомами существуют бесконечные различия по их величине и форме, то Эпикур эти различия считает не бесконечными в количественном отношении, а необозримыми. «Они (т. е. атомы) представляют нечто необъятное по разнообразию своих тел»⁹²⁴. Если для Демокрита атомы характеризуются бесконечным многообразием форм, то для Эпикура атомы не представляются таковыми. Демокрит допускал существование больших, чем, скажем, земной шар, атомов, тогда как для Эпикура атомы — бесконечно малые. Далее. Если тяжесть для Демокрита является вторичной, т. е. производной, то для Эпикура она первична.

Как известно, Демокрит отрицал свободное движение атомов в том смысле, что признавал только прямолинейное их движение (отсюда его детерминизм). Эпикур допускал отклонение атома от прямолинейного движения. А это, по мнению Маркса, весьма важное, помимо всего прочего, дополнение, которое делает Эпикур по сравнению с Демокритом, ибо в прямолинейном движении Эпикур видел всеобщую необходимость, которой он смело противопоставил отклонение атома от прямолинейного движения как «единичную свободу», как момент в царстве свободы. Произвольное отклонение атома Маркс аргументированно трактует как борьбу свободы и необходимости, всеобщности и единичности, отрицательного и положительного в атоме. При равномерном движении атомов отклонение от прямой линии хотя бы одного из них вызывает столкновение с другим, что и порождает всеобщий вихрь, без которого «ничего никогда породить не могла бы природа». *«Отклонение атома от прямой линии не есть особое, случайно встречающееся в эпикурейской физике определение. Напротив, закон, который оно выражает, проходит через всю эпикурейскую философию, но таким образом, что — как это само собой разумеется — определенность его проявления зависит от той сферы, в которой он применяется»*⁹²⁵, — пишет К. Маркс по поводу этой очень существенной «коррекции», которую претерпел атомизм Демокрита у Эпикура. Тем самым в философии Эпикура преодолевается концепция «слепой» необходимости, свойственная атомизму Демокрита. Возражая Пьеру Бейлу, опиравшемуся на авторитет Августина в борьбе против эпикурейского отклонения атома, Маркс констатирует, что «в отклонении представлена действительная душа атома, понятие абстрактной единич-

ности»⁹²⁶. Он отмечает, что «Демокрит, в противоположность Эпикуру, превращает в вынужденное движение, в дело «слепой» необходимости то, что для Эпикура есть осуществление понятия атома»⁹²⁷. О значении эпикуровского решения вопроса в данном случае свидетельствует и то, что Маркс одобряет аристотелевскую полемику, направленную против Демокрита: «Поэтому Левкиппу и Демокриту, утверждающим, что первичные тела вечно движутся в беспредельной пустоте, следовало сказать, какого рода это движение и какое движение соответствует природе этих тел. Ибо если каждый из элементов принуждается к движению другим, то необходимо все же, чтобы каждый имел и естественное движение, помимо которого существует вынужденное; и это первое движение должно быть не вынужденным, а естественным. В противном случае начало движения отодвигается в бесконечность»⁹²⁸. Видя в прямолинейном движении атома материю, а в его отклонении — форму, Маркс правильно заметил, что аристотелевский упрек в адрес Левкиппа и Демокрита, впоследствии был учтен Эпикуром, который все же хорошо знал, что бесконечное деление есть потенциальная а не реальная возможность — предмет постоянного поиска человека.

Факт спонтанного отклонения атома от прямолинейного движения, причем без всякой тому внешней причины, по сути дела совершенно по-другому ставит и решает проблему необходимости и случайности. Эпикур здесь ищет то начало, посредством которого можно будет уходить от царства необходимости в царство свободы. В этом плане спонтанное отклонение атома и самопроизвольность в мире вещей вообще есть по Марксу ничто иное как реальное условие человеческой свободы. Причем, основным вывод по Эпикуру заключается в том, что эта человеческая свобода находится не за пределами природы и общества, а в них самих. Таким образом, Эпикур оспаривает как логический, так и механистический детерминизм Демокрита и возражает против его фатализма и абсолютной предопределенности человеческой жизни. Если для Демокрита источником движения является первый толчок извне, то Эпикур источник движения ищет внутри самой природы, внутри предметов и явлений материальной действительности, каковым по Эпикуру является ничто иное как «тяжесть». По мнению Маркса, в высшей степени важно утверждение Эпикура, «что атомам присущи такие три свойства: величина, форма, тяжесть. Демокрит же признавал только два: величину и форму; Эпикур прибавил к ним в качестве третьего — тяжесть»⁹²⁹. В самой силе тяжести, а не вовне имеется внутренняя имманентная причина всякого движения. После эпикурейской атомистической натурфилософии окончательно в истории философии и религии исчезает потребность обращаться к богу, как внешней и сверхъестественной причине. Следовательно, всякое движение, возникновение и уничтожение и всякую форму жизни вообще Эпикур рассматривает как явления, независимые от повелевающего божества. Эпикур во многом предвосхитил современную концепцию мира. Не удивительно, что Эпикур был предметом постоянной, подчас предвзятой, критики. Он и сегодня актуален, ибо неумолимо «подкапывается» под основы как небесного, так и земного культа.

Эпикур, исходя из собственной поправки к атомистике Демокрита, отвергает детерминизм Демокрита: «Уж лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом «рока» физиков. Ибо миф этот оставляет надежду на умиловивление богов посредством их почитания, рок же заключает в себе неумолимую необходимость»⁹³⁰.

Основным различием между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура является учение Эпикура о спонтанном отклонении атома. Если для Гегеля, критически относившегося к атомистической теории Эпикура, отклонение атома от прямой линии есть принцип того эмпирического «Я», который, по его мнению, олицетворяет не свободу личности, а чистый произвол частных лиц — т. е. «атома-гражданина», несущего в себе не созидательную а разрушительную энергию против общества, то для Маркса произвольное отклонение атома, понимаемого им как «атома-гражданина» и «атома-буржуа», и приводимого к их попеременному столкновению и отталкиванию, есть на самом деле проявление классовой борьбы внутри большого «атома-общества». Взаимное столкновение и отталкивание атомов, содержащих в себе противоположные социальные заряды, создают такую постоянную величину «атома-общества», которая на каком-то этапе, при, например, более конкретных формах столкновения и отталкивания, могут, по мнению Маркса, означать: «В области политики это — договор, в социальной жизни — дружба, которая восхваляется как высшее благо»⁹³¹. Учение Эпикура о «самопроизвольном отклонении» лежит в основе его концепции движения атомов. Здесь у него заметны отдельные диалектические догадки. Так, движение атомов, по мнению Эпикура, заключает в себе две противоположные тенденции — падение атома по прямой и отклонение ее от прямолинейного движения. Движение Эпикур понимает не как временное, а как вечное и притом как свойство, имманентно присущее материи. Движение неуничтожимо так же, как неуничтожима материя. В отличие от движения сложных тел, которые попеременно пребывают то в движении, то в покое, атомы находятся в вечном движении. «По сравнению с движением этих последних (т. е. движением конкретных тел. — *Д. Дж.*), движение атомов принципиально является абсолютным... Вообще для уяснения хода мысли эпикурейской философии и имманентной ей диалектики существенно иметь в виду, что в то время как принцип есть нечто представляемое, проявляющееся по отношению к конкретному миру в форме бытия, диалектика же, внутренняя сущность этих онтологических определений, как такой формы абсолютно, которая сама по себе лишена сущности, может обнаруживаться таким образом, что они, как непосредственные, непременно должны столкнуться с конкретным миром; в их специфическом отношении к конкретному миру раскрывается, что они суть лишь воображаемая, внешняя по отношению к себе, форма его идеальности и даны вовсе не как предпосылка, а лишь как идеальность конкретного»⁹³². Одним словом, нет сомнения в том, что движение в философии Эпикура выступает как нечто, вечно присущее материи, которое нельзя мыслить вне ее, вне конкретных тел, вне атома. Эпикуровское положение «об отклонении атома» «является попыткой найти внутренний источник движения материи»⁹³³, в том числе

движения социальной формы материи, что, естественно, особенно привлекает внимание Маркса, ибо одна из главных целей докторской диссертации Маркса — это увидеть в греческой натурфилософии, особенно в эпикуровской, возможности современного Марксу социального движения и его направленности для действительного освобождения не только отдельно взятой «абстрактной единичности» — «атома — единичного человека», но и общества в целом — «атома-общества». Нам представляется в высшей степени оригинальной марксова «инверсия» эпикурейского атомизма применительно к современной ему социальной действительности, данная выдающимся представителем отечественной философской науки М. Лифшицем в книге «Карл Маркс, искусство и общественный идеал» (М., 1972 г. См. разд. III–VI), где он предпринял серьезное исследование «социального атомизма» в докторской диссертации Маркса. и где с полным пониманием дела пишет: «Маркс рано понял соотносительность материи и формы буржуазного общества, атома-буржуа и атома-гражданина. Без этого углубления в действительную природу цивилизации, основанной на частной собственности, был бы невозможен в дальнейшем его переход к теории исторического материализма»⁹³⁴. И в самом деле, если у Демокрита атом, как отмечает Маркс, был лишь физической гипотезой, вспомогательным средством для объяснения фактов, то для Эпикура атом, можно сказать, был также социальной гипотезой для объяснения не только эмпирических фактов натурфилософии, но и фактов общественной жизни людей, их социально-практической и духовной деятельности. Из-за социальной направленности эпикурейского атомизма Маркс справедливо полагал, что «... его (Эпикура. — Д. Дж.) естественнонаучные сочинения причисляются к философии только *per abusum* (с натяжкой — *Ред.*)»⁹³⁵. Поэтому марксова трактовка эпикурейского социального атомизма, который формально излагается, как справедливо полагает М. Лифшиц, «все еще в темном стиле умозрительной философии»⁹³⁶, подразумевает диалектику социального развития, заключенную в эпикуровской теории атомизма, и фактически означает не что иное, как переход эпикуровского атомизма в новых исторических условиях на более высокий уровень атомизма — к атомизму, так сказать, марксовскому, в котором предлагается развитие нового рационального воззрения на природу, общество и человеческое мышление. Следовательно, докторскую диссертацию Маркса можно рассматривать как некий зародыш теории будущего социального развития, где Вселенная представляет сцепление бесконечного количества атомов, при очередных столкновениях которых произойдет качественно новый вихрь движения, в том числе «социальных» атомов, способный привести к совершенно новому более высокому состоянию, как выражается М. Лифшиц, «общества атомов». Таким образом для Маркса эпикуреизм был тем преждевременно рожденным учением, которое в полной мере могло быть задействовано лишь на более высоком уровне развития самосознания личности и общества в целом, тогда как для своего времени это учение, также как учение стоиков и скептиков, «были счастьем для своего времени», как «ночная бабочка, после захода общего для всех солнца, ищет света ламп, которые люди зажигают каждый для себя»⁹³⁷.

Кроме того, диалектическая тенденция учения Эпикура дает себя знать в его признании вечности и бесконечности Вселенной, в его понимании возникновения, развития и гибели составляющих ее миров, в их единстве и многообразии.

Отдельные диалектические идеи Эпикура, связанные с его учением о «самопроизвольном отклонении атомов», не имеют в философии Эпикура чисто натурфилософского значения и выходят за ее пределы. В этом отношении интересно, например, что Эпикур свою физику связывает со своею же этикой. Причем мост, который он перекинул между натурфилософией и этикой, приводит нас к такому ключевому понятию его этики, каким является концепция, индивидуальной свободы. Дело в том, что введением понятия случайности Эпикур ограничил демокритовское понимание неограниченной необходимости, детерминизма, и тем самым оставил человеку свободу действия и воли. Выступив против «рока», порожденного пониманием законов природы как жестокой предопределенности и необходимости, Эпикур по сути дела стремился избавить человека от чувства обреченности и религиозного фатализма. Это, безусловно, прогресс в истории философии. В «самоотклонении» атома Эпикур видит не только материальную сторону, но также и идеальную. Применительно к этике оно полагает «самоопределение» человека; **«отталкивание есть первая форма самосознания»**⁹³⁸. В связи с этим Маркс приводит слова Сенеки (*Epistolae*, XII, p. 42), солидаризировавшегося с Эпикуром по данному вопросу: «Несчастье — жить в необходимости, но жить в необходимости вовсе не является необходимостью. Пути к свободе везде открыты, их много, они коротки и легки. Возблагодарим же бога за то, что никого нельзя удержать в жизни. Обуздать самую необходимость — дозволено»⁹³⁹. «Что следует думать о такой философии, — тут же продолжает К. Маркс, но теперь со слов Цицерона («*De natura deorum*», I, 20), — с точки зрения которой все, как по мнению старых и невежественных баб, происходит по воле судьбы?.. Эпикур — наш избавитель, он дал нам свободу»⁹⁴⁰. Эта сторона вопроса, т. е. свобода воли человека, которая у Эпикура выясняется через диалектику необходимости и случайности, яснее всего обнаруживается в его понимании общественного устройства. Эпикур смотрит на общественное устройство не как на высшую силу, но как на добровольно выбранное средство для самосохранения, для сохранения своей свободы. «Общественный договор», о котором говорится в этике Эпикура, не случайно был унаследован и возрожден на более высоком уровне французскими просветителями. Эпикур считал, а Маркс на это обратил заинтересованное внимание, что: «Естественное право есть договор о пользе, цель которого не причинять и не терпеть вреда. По отношению к тем животным, которые не могут заключать договоры, чтобы не причинять и не терпеть вреда, нет ни справедливости, ни несправедливости, — точно так же, как и по отношению к тем народам, которые не могут или не хотят заключать договоры, чтобы не причинять и не терпеть вреда. Справедливость не существует сама по себе; это — договор о том, чтобы не причинять и не терпеть вреда, заключенный при общении людей и всегда применительно к тем местам, где он заключается... Кто смог достичь полной безопасности

от соседей, те, полагаясь на нее с уверенностью, живут друг с другом в наибольшем удовольствии и, насладившись самой полной близостью, не оплакивают, словно жалея, того, кто умирает раньше других»⁹⁴¹. Следовательно от Маркса мы впервые узнаем, что Эпикур — отец «Общественного Договора», нашедшего свое развитие в Новое время в философии французских и английских материалистов.

Человек Эпикура не поклоняется не только перед общественными силами, но даже перед законами природы: «Не следует насилловать природу, следует повиноваться ей, а мы будем повиноваться ей, необходимые желания исполняя, а также естественные, если они не вредят, а вредные сурово подавляя»⁹⁴². Итак, «ни отдельный человек, ни общество в целом не подчиняются неумолимому року: необходимость, которая ими управляет, сочетается со свободными поступками первого и договорными условиями жизни второго. Нарушение «законов рока» есть новая форма проявления «самопроизвольного отклонения», которое имеет значение первоначального вида категории отрицания»⁹⁴³. Так же как атом своим «самопроизвольным отклонением» уклоняется от прямолинейного движения, так и, по этике Эпикура, человек своей свободой отрицает всякий фатализм и угнетающее давление необходимости со стороны как природы, так и общества.

С такой постановкой вопроса прямо связано, и это тоже очень важно, отрицание Эпикуром повиновения перед всевозможными богами, отрицание страха перед смертью и т. д. ради получения человеком наслаждения (ἡδονή) и блаженной жизни.

Нетрудно заметить, что логика развития самой эпикурейской философии такова, что физика у Эпикура служила путеводным моментом в формировании собственной практической философии — этики. И это понятно, так как после Аристотеля, особенно в римский период развития античной философии, в силу известных общественно-политических причин на передний план стали выдвигаться проблемы этики индивидуально и общественного поведения. В связи с этим нельзя не вспомнить, а Маркс как интернационалист обращает на это особое внимание, что «эллинизм»⁹⁴⁴, являясь как бы «условной этикеткой» для цивилизации трех веков (начиная от смерти Александра Македонского /в 323 г. до н. э./ до основания Римской империи Августом /в 31 г. до н. э./), в течение которых древнегреческая культура распространялась далеко за пределами античной Греции, для молодого Маркса был значим тем, что намечалась замечательная тенденция «противоатомарного» объединения множества государств и народов в единый «атом-государств», когда расовая вражда в основном отошла в прошлое, преследования религиозного характера неизвестны (кроме преследования евреев Антиохом), национализм заметно отступил на второй план, общий официальный язык и общее воспитание содействовали развитию общей культуры в каждом бывшем «атоме-государстве», торговля стала международной, большая часть социальных барьеров пала, в ряде случаев отношения восточных государств были союзническими, отношения между которыми регулировались постановлениями Коринфского Союза. Это была первая в истории человечества реальная попытка к слиянию народов и национальностей. Знаменитое кры-

латое выражение из «Манифеста коммунистической партии» — «призрак бродит по Европе, призрак коммунизма», можно сказать, было своего рода марксовой трансформацией основных определенностей исторического самосознания эллинистической эпохи на почве немецкой философской теории международного пролетарского интернационализма XIX столетия. На языке докторской диссертации это очерное «миллиардное» спонтанное самоотклонение социального атома или атомов гражданского общества по существу означает ничто иное как появление присущей европейскому обществу самообразующейся и самоорганизующейся качественно новой социальной силы — «атомов-граждан» и «атомов-народов», или, по выражению М. Лифшица, «общественность атомов». Следовательно, решая проблемы античного атомизма, Маркс понял, что в эпоху надвигающихся социальных революции в Европе, вместо распада целого на изолированные социальные атомы, имевшего место, например, в Римскую империю, должен теперь последовать процесс противоположный — сцепление (читай — объединение) «атомов-граждан» внутри государства и «атомов-народов» между государствами, которые, по мнению Маркса, до сих пор существовали не «для себя», а только «в себе» наподобие системы Эпикура. «Таким образом, рассматривая в своей диссертации исторический вопрос о различии между натурфилософией Эпикура и Демокрита, Маркс, в духе всей немецкой философии, пользуется этой темой для индизидиальной трактовки социально-политических вопросов времени. Он видит в натурфилософском учении об атоме отражение принципа обособленного, частного лица и независимого политического гражданина, — принципа, торжественно провозглашенного французской революцией»⁹⁴⁵.

Критики Эпикура в отклонении атома видят агрессивную «войну всех против всех», или по крайней мере, проявление «себялюбия» и «эгоизма» атома. Однако, исходя из диалектики социального атомизма и справедливо понятого человеческого, а не животного эгоизма, без разумного и сбалансированного эгоизма, по Марксу, нет общества вообще. Разумный эгоизм — эта основа человеческого общества, базирующаяся на общей свободе воли, т. е. «массовом эгоизме» «общества — атомов» — после Эпикура находит свое проявление и теоретическое обоснование не только у французских материалистов XVIII века, но и у Ленина, видевшего в обще-социальном разумном эгоизме даже «...зачаток исторического материализма»⁹⁴⁶.

Решение Марксом в докторской диссертации эпикурейской проблемы о социальном эгоизме и социальном атомизме в дальнейшем используется и развивается им в совместном с Ф. Энгельсом труде «Святое семейство». Так, «национализм, — пишут они, — привел к крушению Рима и Греции. Критика не говорит, следовательно, ничего специфического о французской революции, когда она утверждает, что национализм привел к крушению революции. Точно также она ничего не говорит о нации, определяя эгоизм последней как чистый эгоизм. Этот чистый эгоизм оказывается, напротив, очень темным, отягощенным плотью и кровью, стихийно-грубым эгоизмом, если его сравнить, например, с чистым эгоизмом фихтевского «Я». Если же его чистота только относительна, в противоположность эгоизму феодальных сословий, то не было надобности ни в каком «новом исследо-

вании революции», чтобы обнаружить, что эгоизм, имеющий своим содержанием нацию, является более общим или более чистым, чем тот эгоизм, который имеет своим содержанием какое-нибудь особое сословие и какую-нибудь особую корпорацию.

Разъяснения критики относительно всеобщего государственного порядка не менее поучительны. Они ограничиваются утверждением, что всеобщий государственный порядок должен сцеплять между собой отдельные эгоистические атомы.

Выражаясь точно и прозаически, члены гражданского общества вовсе не атомы. Характерное свойство атома состоит в том, что он не обладает никакими свойствами и поэтому не связан никаким необходимо обусловленным его собственной природой соотношением с другими, вне его находящимися существами. Атом лишен потребностей, он есть нечто самодовлеющее; мир вне его — абсолютная пустота, т. е. лишен всякого смысла, всякого значения именно потому, что атом обладает внутри самого себя всей полнотой существующего. Пусть эгоистический индивидуум гражданского общества в своем нечувственном представлении и безжизненной абстракции воображает себя атомом, т. е. не стоящим в отношении к чему бы то ни было, самодовлеющим, лишенным потребностей, абсолютно полным, блаженным существом.. Нечестивой чувственной действительности и дела нет до его воображения. Каждое из его чувств заставляет его верить в существование мира и других индивидуумов вне его, и даже его грешный желудок ежедневно напоминает ему о том, что мир вне его не пуст, а, напротив, есть то, что, собственно, его наполняет. Каждое деятельное проявление его существа, каждое его свойство, каждое его жизненное стремление становится потребностью, нуждой, которая делает его себялюбие любовью к другим вещам и другим людям, находящимся вне его. А так как потребность одного индивидуума не имеет для другого эгоистического индивидуума, обладающего средствами для удовлетворения этой потребности, то каждый индивидуум должен создать эту связь, становясь в свою очередь сводником между чужой потребностью и предметами этой потребности. Таким образом, естественная необходимость, свойства человеческого существа, в каком бы отчужденном виде они ни выступали, интерес, — вот что сцепляет друг с другом членов гражданского общества. Реальной связью между ними является не политическая, а гражданская жизнь. Не государство, стало быть, сцепляет между собой атомы гражданского общества, а именно то обстоятельство, что они атомы только в представлении, на небе своего воображения, а в действительности — существа, сильнейшим образом отличающиеся от атомов, что они не божественные эгоисты, а эгоистические люди. Только политическое суеверие способно еще воображать в наше время, что государство должно скреплять гражданскую жизнь, между тем как в действительности, наоборот, гражданская жизнь скрепляет государство»⁹⁴⁷. К. Маркс исходит из того, что хотя прямолинейное движение атомов есть проявление их индивидуального эгоизма, однако отклонение атома от «заданного» пути есть самоотрицание этого эгоизма, которое приводит атомов к их более высокому положению — к их объединению, к взаимному сцеплению и созда-

нию «общества атомов». Как и в обществе, самоотрицание эгоизма отдельных людей «атомов-граждан» приводит к сплочению людей, к более высокому социальному положению, конец одной социальной формы становится началом другой. Следовательно, эгоизм атома, — в плане социальном «атома-гражданина», — по мнению Маркса, означает эгоизм отдельного индивида, в более широком смысле, эгоизм целого общества против правящего режима и т. д. М. Лифшиц очень метко заметил, что Маркс увидел в «эгоизме атома» прообраз «социального эгоизма». Этой идеей проникнута вся докторская диссертация Маркса и его концепция эпикурейского социального атомизма, одна из целей которой заключается в том, чтобы методически разглядеть ориентиры будущего социального движения в Германии и в мире в целом.

Заканчивая, краткое изложение некоторых основных положений докторской диссертации Маркса, отметим, что несмотря на столь слепое и в ряде случаев враждебное отношение к теории Эпикура в истории философии, его учение получило широкое распространение как при жизни Эпикура⁹⁴⁸, так и после него, вплоть до Нового времени, особенно в эпоху Возрождения и Реформации. Вот почему «Французский и английский материализм всегда сохраняли тесную связь с Демокритом и Эпикуром»⁹⁴⁹.

Несмотря на указанный Марксом прогресс, который был достигнут в философии Эпикура, нельзя не отметить некоторые недостатки, противоречия и трудности, присущие философии Эпикура.

1. Несмотря на отдельные положительные мысли в плане решения некоторых моментов диалектики (например, необходимости, случайности, движения и т. д.), в общем и целом диалектика по сравнению с Аристотелем не получила свое дальнейшее развитие. В связи с этим Виндельбанд правильно замечает, что «теорией образования понятий и умозаключения он намеренно не занимался»⁹⁵⁰. В. И. Ленин, полемизируя с Гегелем в связи с явной предвзятостью его критики эпикурейского материализма, вместе с тем соглашается с ним в вопросе о диалектике: «Верно только указание на незнание диалектики вообще и диалектики понятий. Но критика материализма швах»⁹⁵¹.

2. Философия Эпикура не свободна от некоторых противоречий. Так, характеризуя атомы, он наделял их величиной как таковой, но допускал, что атомы являются бесконечно малыми. Атом Эпикур представлял как нечто имеющее свою форму, но из дальнейшей характеристики атома выясняется, что все атомы имеют одинаковую форму.

3. «Атомистическая этика» Эпикура, которая больше всего проявляется в его рассуждениях об «Общественном договоре», в целом построена на натуралистической и индивидуалистической основе. Так как человек Эпикуром рассматривается как чувственное существо, то соответственно прежде всего именно чувство выступает критерием морали: *«Приучайся думать, что смерть — для нас ничто, так как все хорошее, как и все дурное, заключается в чувственном восприятии, смерть же есть прекращение чувственных восприятий»*⁹⁵².

Больше того, чувство, по мнению Эпикура, руководит желаниями и толкает к достижению цели, поскольку всякое благо мы оцениваем доставляемым им чувством удовольствия как мерилом.

Следовательно, блаженство или невозмутимость духа (атараксия), которые достигаются путем наслаждения, полученные исключительно от чувств, стоят в центре его этики. Эпикур объявляет наслаждение началом и целью блаженной жизни. Ибо, по его мнению, «живые существа с момента своего рождения *стремятся к наслаждению, к страданию же они чувствуют бессознательно естественное отвращение*»⁹⁵³.

4. Как известно, Демокрит признает необходимость и отрицает случайность. Эпикур как будто почувствовал односторонность Демокрита и, чтобы избежать необходимости — что вообще невозможно, — стал утверждать существование только лишь случайности, не замечая, что сам, однако, впал в другую крайность. Мало того, как свидетельствуют источники — и это приводит Марксом в его докторской диссертации, — чтобы избежать всякой необходимости, Эпикур отрицает даже разделительные суждения: «Тем же приемом пользуется он (т. е. Эпикур) и в своей полемике против диалектиков. Последние учили, что во всех разделительных суждениях, в которых ставится дилемма «или да, или нет», — верно одно из двух. Испугавшись, как бы в случае допущения альтернативы вроде той, например, что «*Эпикур либо будет жить завтра, либо нет*», не оказалось одно из них неизбежным, — он целиком отверг обязательную силу этого «или да, или нет»⁹⁵⁴.

И Демокрит, и Эпикур в данном вопросе, как, впрочем, и по ряду других вопросов тоже односторонни, но вместе с тем взаимодополняют друг друга. Поэтому при рассмотрении подавляющего большинства проблем этих двух философов приходим к заключению, что в логическом плане после Демокрита в натурфилософии следует прежде всего не кто иной, как Эпикур. Но в этике заметно влияние киренаиков, у которых добродетель почти так же, как у Эпикура, отождествляется с умением человека наслаждаться. И там, и здесь истинного наслаждения человек может достичь путем рассудительного самообладания — *φρονησις*⁹⁵⁵.

У эпикурейцев общее не только с киренаиками, но и с киниками стремление к обособлению индивидуума от общественной и государственной жизни. Разница только в том, что первые ищут это обособление в самоотречении, вторые — в господстве над наслаждением, а третьи — в обуздании необходимости и, таким образом, в овладении полной свободой. И, наконец, как для киников, так и для мегариков и Эпикура характерно стремление к утонченной умственной культуре, при помощи которой человек должен достичь своей цели.

С точки зрения логики историко-философского развития нам представляется верным замечание Гегеля, что «принцип киренаиков нашел позднее более научное развитие в эпикуреизме, а принцип киников — у стоиков»⁹⁵⁶. Методология Эпикура открывала пути становления концепций индуктивной логики.

5. Маркс заметил, что в борьбе с религиозным сознанием Эпикуру пришлось вступить в некоторый конфликт с научной идеей необходимости. Бо-

рясь с идеей божественного всеисилия, Эпикур оказался перед выбором: абсолютное могущество божественной власти или абсолютное могущество законов природы. Взявшись за эту сложную задачу, Эпикур, по существу, вступает на совершенно новую научную стезю, и это дает Марксу право считать вполне справедливым утверждение Эпикура о том, что своей философией он обязан только самому себе⁹⁵⁷. Эпикур — вполне самостоятельный мыслитель.

Заключение

Таким образом, исходя из теоретического достоинства системы Эпикура, можно заключить, что, по мнению Маркса, его натурфилософия в эпоху античности явилась самой значительной попыткой исследовать при помощи философского атомизма социально значимые процессы, общественное бытие и сознание. Создание Эпикуром логически аргументированной философской теории спонтанного отклонения атома, Марксом справедливо было оценено как такое наиболее значительное натурфилософское нововведение, которое в истории философии может быть поставленным в один ряд с величайшими произведениями философской мысли человечества, ибо эта философия была целиком ориентирована на человека и человеческое общество; она ставила в центр своей атомистической теории человека и развивала гуманистическое мышление, которому не нужно никакого сверхъестественного божественного начала. Что же касается того обстоятельства, что начиная еще с эпохи античности и кончая отцами церкви и даже некоторыми мыслителями Нового времени, философское творчество Эпикура и его освоение всюду наталкивалось на догматы и ограничения религиозного сознания, то это было совершенно естественным следствием его философии и общего мировоззрения.

Ощутимая потребность народов в свободе, чаще абстрактной, кажущейся, а не социально-действительной, реальной, сегодня заставила часть общества встать в оппозицию против многих авторитетов, в том числе и марксизма. Однако идеи и методы, какими они руководствуются, дабы уйти от старого, свидетельствуют как раз о том, как трудно отказаться от господства «идолов театра» (Ф. Бэкон). Между тем, сегодня, когда зачастую пытаются представить учение Маркса безнадежно устаревшим и обанкротившимся, фигура самого творца остается по-прежнему значимой, ибо ничто в истории человечества и науки не пропадает бесследно. Мораторий на марксистскую мысль невозможен: сегодня, в условиях трансконтинентального капитализма, претендующего на мировое господство, — К. Маркс по-прежнему напоминает о себе. Перефразируя изречение Аристотеля о философии⁹⁵⁸, можно сказать, что все другие науки, возможно, и более необходимы, нежели теория марксизма, но лучше — нет ни одной. Маркс и сегодня остается живым воплощением легендарного Прометея, борца за человеческую свободу, равноправие и достоинство. Маркс стоит терпения всемирной истории, медленный, но неуклонный ход которой полностью подтверждает его идеи о прогрессивной сменяемости социально-политических и экономических укладов жизни. Современным марксовским лозунгом является: «Народы всего мира, объединяйтесь!»

Примечания

1. *Копнин П. В.* Логические основы науки. Киев, 1968, с. 259.
2. *Копнин П. В.* Логические основы науки, с. 205.
3. См.: *Гегель.* Сочинения, т. VI. М., 1939, с. 221.
- 4 Там же, т. VI, с. 221.
- 5 См.: *Аристотель.* Метафизика. М. — Л., 1934, с. 39.
6. Там же.
- 7 *Копнин П. В.* Логика научного познания. Киев, 1968, с. 218.
- 8 В необходимой степени этот подход выдержан в кн.: *Попов П. С. и Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974. См. на нее нашу рецензию, опубликованную в «Вопросах философии», 1975, № 4, с. 180–181.
9. Цит. по: *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 227.
10. Там же.
11. *Бэкон Ф.* Новый Органон. Л., 1935, с. 143. *Лосев А. Ф.* Античная философия истории. М., 2000.
12. Там же, с. 117.
13. *Декарт Р.* Избранные сочинения. М., 1950, с. 418. См.: *Гайденко П. П.* История греческой философии в ее связи с наукой. М., 2000.
14. *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937, с. 1.
15. Там же.
16. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 1, с. 77.
17. *Гегель.* Сочинения, т. IV. М. — Л., 1932, с. 3.
18. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 29, с. 447.
19. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 21, с. 278.
20. *Гегель.* Сочинения, т. IX. М., 1932, с. 32.
21. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 221.
22. *Гегель.* Сочинения, т. IX, с. 34.
23. *Гегель.* Сочинения, т. XI. М. — Л., 1935, с. 518.
24. См.: *Гегель.* Сочинения, т. X. М. — Л., 1932, с. 433.
25. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 141.
26. *Гегель.* Сочинения, т. IX, с. 33.
27. Там же, с. 35. Здесь нас интересует позитивный аспект идеи диалектического развития.
28. *Гегель.* Сочинения, т. IX, с. 10.
29. Там же. См.: *Семущкин А. В.* У истоков европейской рациональности. М., 1996.
30. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 86.
31. Там же, с. 81.
32. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 314.

33. См.: *Аристотель*. Метафизика, кн. 1, гл. 3. М. — Л., 1934.
34. См.: *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1. Berlin, 1906, 10, 29. См. также: *Маковельский А. О.* Досократики, ч. 1. Казань, 1914, с. 35, 37; *Freeman K.* The Pre-Socratic Philosophers. Oxford, 1946, p. 56–64.
35. См.: *Аристотель*. Метафизика, с. 24. См. также: *Diogenes Laertius.* Lives of eminent philosophers, v. I. London, 1938, p. 132.
36. См.: *Аристотель*. Метафизика, с. 24. См. также: Cherniss, Harold. Aristoteles criticism of presokratik philosophy. New York, 1976.
37. *Гомперц Т.* Греческие мыслители, т. 1. СПб., 1911, с. 54. См.: *Кессиди Ф. Х.* К истокам греческой мысли. СПб., 2001.
38. *Гегель*. Сочинения, т. IX. М., 1932, с. 246.
39. *Виндельбанд В.* История древней философии. М., 1911, с. 56.
40. *Кессиди Ф. Х.* Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963, с.
41. См.: *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 223.
42. *Таннери Л.* Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902, с. 171.
43. *Гегель*. Сочинения, т. IX, с. 246.
44. *Аристотель*. Метафизика. М. — Л., 1934, кн. 1, гл. 5.
45. Там же. Le Blond, Jean Marie. Logique et metode Aristote. Haris, 1970.
46. О пифагореизме Аристотель дает обширные сведения в следующих местах своих трудов: «Метафизика», 5, 985 В 23; 1078 В 21; 5, 986 А 15; 5, 987 А 9; 6, 1080 В 16; 8, 1083 В 8; 7, 1072 В 30; 6, 987 В 12; 6, 987 В 22; 8, 989 В 29; 26, 1028 В 16. «Никомахова этика», 4, 1096 В 5. «Физика», 4, 203 А 1; 5, 204 А 29; 6, 213 В 22 и в других фрагментах.
47. *Аристотель*. Метафизика, с. 26.
48. См.: *Гегель*. Сочинения, т. IX. М., 1932, с. 185.
49. Там же, с. 186.
50. Там же.
51. Там же, с. 188.
52. История философии, т. 1. М., 1941, с. 47. См.: *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 2001.
53. *Гегель*. Сочинения, т. IX, с. 189.
54. Там же, с. 191.
55. Кульминационной точкой ее было открытие несоизмеримости диагонали квадрата с его стороной, т. е. существования иррациональных чисел.
56. *Гегель*. Сочинения, т. IX, с. 193.
57. Там же, с. 189. См.: *Драч Г. В.* Проблема человека в древнегреческой философии. Ростов н/Д, 1987.
58. Этот момент в дальнейшем мы обнаружили у Платона, который, как правильно замечает Аристотель, пифагорейское слово «подражание» заменил термином «сопричастность», (μέθεσις). Однако это не может считаться успешным выходом из положения (см.: *Аристотель*. Метафизика, 1, 6). В связи с этим же в другом месте Аристотель говорит: «Сказать, что идеи суть прообразы, а другие вещи сопричастны им, значит употреблять пустые слова и поэтическую метафору» (там же, I, 9).
59. *Аристотель*. Метафизика, с. 33.

60. Как известно, святость триады подчеркивается еще у Гомера в его молитвах, где упоминается триада богов — Зевс, Афина и Аполлон; в культе предков — отец, дед и прадед. У пифагорейцев «священным» считается число 3, или «священная» троица — начало, середина и конец.
61. Ленин В. И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 225.
62. См.: Асмус В. Ф. История античной философии. М., 1965, с. 23. См.: Глядко-ков В. А. Логос. М., 2002.
63. См.: Аристотель. Риторика. СПб., 1894, II, 23.
64. См.: Аристотель. Метафизика. М. — Л., 1934, кн. I, гл. 5.
65. Он, однако, признавал изменение природы так, что прошедшее не похоже на настоящее и настоящее — на будущее; все изменяется так, что все похоже на пар; он развивал эту идею, исходя из соображения, что природа состоит из земли и воды: «Все является водой и землей, что рождается — все рождается из земли и в ней же кончается».
66. См.: Маковельский А. О. Досократики, ч. I. Казань, 1914, с. 96.
67. См.: Маковельский А. О. Досократики, ч. I, с. 97.
68. См.: Маковельский А. О. Досократики, ч. I, с. 99–100.
69. Нам кажется, что аксиоматический метод обоснования, зачатки которого встречаются в истории философии (например, у Алана Лилльского и Спинозы), восходит своими первоначальными корнями еще к Пармениду. См.: Мамадашвили М. К. Лекции по античной философии. М., 1998.
70. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. I. Berlin, 1906, S. 119–120. См. также: Маковельский А. О. Досократики, ч. II. Казань, 1915, с. 39–40.
71. Там же, с. 43.
72. Там же.
73. См.: Попов П. С. и Стяжкин Н. И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974, с. 8.
74. Маковельский А. О. Досократики, ч. II, с. 39.
75. Попов П. С. и Стяжкин Н. И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения, с. 9.
76. Гегель. Сочинения, т. IX, с. 223.
77. Там же.
78. См.: Маковельский А. О. Досократики, ч. II, с. 42–43. См.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
79. Платон. Сочинения, т. II. М., 1970, с. 406.
80. *Sekstus Empiryk. Przeciw Logikom.* Panstowe wydawnicwo naukowe. Warszawa, 1970, str. 4, 7.
81. Гегель. Сочинения, т. IX, с. 231.
82. Из этих субъективно-диалектических доказательств дошло до нас всего девять, из которых пять мы находим у Аристотеля, три — у Симплиция и один — у Диогена Лаэртского.
83. Зенон — отчасти представитель субъективной диалектики, о чем до некоторой степени свидетельствует то, что впоследствии едва ли не все его апории систематически использовались такими уже явными субъективными диалектиками, как софисты. Поэтому не состоятельны старания отдельных буржуазных исследователей (например, Таннери) попытаться исключить софистический момент из диалектических доказательств Зенона.

84. Гегель. Сочинения, т. IX, с. 234.
85. Ленин В. И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 230.
86. Гегель. Сочинения, т. IX, с. 235.
87. Аристотель. Физика. М., 1937, кн. IV.
88. Там же. См.: Доддс, Эрм Робертсон. Греки и иррациональное. М., 2000.
89. Ленин В. И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 232.
90. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. II. 1907, Fr. 5. См. также: Маковельский А. О. Досократики, ч. II, с. 31, 39; Plotinus the Enneads; transl. by S. Mackenna, v. I–VI. London, 1917–1931.
91. Челидзе М. И. От наивной диалектики древних греков до формирования марксистской диалектики. Тбилиси, 1969, с. 44.
92. Цит. по: Маковельский А. О. Досократики, ч. II, с. 39. См.: Лосев А. Ф. Словарь античной философии. М., 1995.
93. Там же, с. 106.
94. Там же.
95. Там же, с. 93.
96. Там же, с. 107.
97. Там же, с. 104.
98. Там же, с. 92.
99. Там же, с. 91–92, 94, 103.
100. Там же, с. 92.
101. Там же, с. 103.
102. Там же, с. 103, 108.
103. Как бы желая снять эту противоположность между Парменидом и Мелиссом, Гегель полагает, что ограниченность единого у Парменида непосредственно противоречит собственно парменидовской философии, ибо иначе надо было бы допустить небытие как границу для бытия, что равносильно допущению небытия. Гегель эту противоположность частично усматривает в поэтическом характере неопределенности парменидовского языка (Гегель. Сочинения, т. IX, с. 229).
104. Аристотель. Физика, с. 9–10.
105. Там же.
106. Аристотель. Физика, кн. I, гл. 2; а также: Он же. Метафизика, с. 28.
107. Аристотель. Метафизика, с. 28; а также: Он же. Физика, с. 11.
108. Об этом справедливо заметил Гегель: «Кантовские антиномии представляют собой не больше того, что здесь уже сделал Зенон» (Гегель. Сочинения, т. IX, с. 244).
109. Софисты, Сократ, Платон, Аристотель, неоплатоники, а позднее немецкая классическая философия прежде всего возьмутся за решение гносеологических вопросов.
110. Челидзе М. И. От наивной диалектики древних греков до формирования марксистской диалектики. Тбилиси, 1969, с. 45.
111. Гомперц Т. Греческие мыслители, т. I. СПб., 1911, с. 161.
112. Следует отметить, что элеатская проблематика породила еще и софистику.
113. Аристотель. Метафизика. М. — Л., 1934, кн. I, гл. 3, с. 24.
114. Гегель. Сочинения, т. IX. М. — Л., 1932, с. 273.
115. Гегель. Сочинения, т. IX, с. 275.

116. В этом вопросе он согласен с элеатами.
117. *Гегель*. Сочинения, т. IX, с. 275.
118. *Аристотель*. Метафизика, кн. I, гл. 3, 8, с. 24, 26, 31, а также см.: Aristotelis graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, v. I. Berlini, 1832. См.: «περί γενεσεως και φθορας», I, 1.
В дальнейшем ссылки на произведение «Об уничтожении и возникновении» приводятся в русском переводе.
119. *Аристотель*. «Метафизика», кн. I, гл. 3 и 8, с. 24, 31–33.
120. Здесь Эмпедокл частично преодолел гилозоизм.
121. Не случайно Платон связывает Эмпедокла с Гераклитом. См. его диалог «Софист».
122. *Аристотель*. Метафизика, с. 25.
123. Там же, с. 26.
124. Там же.
125. См.: там же.
126. См.: Там же, кн. III, гл. 4, с. 52.
127. Там же, с. 26.
128. Там же, с. 216.
129. См.: *Гегель*. Сочинения, т. IX, с. 276.
130. Там же, с. 278.
131. *Аристотель*. Метафизика, кн. I, гл. 4, с. 25.
132. Там же, с. 26.
133. *Аристотель*. Метафизика, с. 24.
134. Там же.
135. *Аристотель*. Метафизика, с. 25.
136. Там же, с. 24.
137. Там же, с. 25.
138. *Аристотель*. Метафизика, кн. I, гл. 3, 7.
139. Анаксагор в сохранившихся фрагментах называет свои первовещества «семенами» (σπέρματα) и «семенами вещей» (σπέρματα τῶν χρημάτων), Аристотель именует эти элементы Анаксагора «подобочастными» (μοιμερή). Преобразуя это аристотелевское название, позднейшие авторы стали употреблять термин «Номоеомегіа» по отношению к элементам Анаксагора. См.: *Маковельский А. О.* Досократики, ч. III. М., 1919, с. 207.
140. *Аристотель*. Метафизика, кн. I, гл. 3. *Маковельский А. О.* Досократики, ч. III, с. 106.
141. Там же, с. 133.
142. *Аристотель*. О возникновении и уничтожении, 314 А 18, а также: *Он же*. Физика, 203 А 19; *Маковельский А. О.* Досократики, ч. III, с. 136.
143. *Маковельский А. О.* Досократики, ч. III, с. 135.
144. *Аристотель*. Физика. М., 1937, кн. I, гл. 4.
145. *Аристотель*. Метафизика, с. 67, 174, а также: *Он же*. Физика, с. 14, 56.
146. *Аристотель*. Метафизика, с. 67.
147. См.: *Маковельский А. О.* Досократики, ч. III, с. 135.
148. *Аристотель*. Метафизика, кн. IV, гл. 5, а также: *Он же*. Физика, кн. I, гл. 4.

149. Аристотель ставит вопрос: «Как возможно, чтобы без движения и изменения происходило возникновение и уничтожение». См.: *Метафизика*, кн. I, гл. 8, с. 33. В дальнейшем Аристотель отвечает: «Мы считаем себя знающими в том случае, когда знаем начало движения» (там же, кн. III, гл. 2, с. 46).
150. Анаксагоровское положение о том, что ум есть причина, приводит в восторг Платона, а впоследствии Гегеля. См.: *Платон*. Сочинения, т. II. М., 1970, с. 67. В лекциях по истории философии Гегеля см. раздел о Пармениде.
151. *Аристотель*. *Метафизика*, кн. I, гл. 9; с. 32.
152. Там же, с. 32.
153. См.: *Аристотель*. *Метафизика*, кн. I, гл. 4, с. 25–26.
154. См.: *Платон*. Сочинения, т. II, с. 68.
155. См.: *Гегель*. Сочинения, т. IX, с. 299.
156. Там же, с. 300.
157. Там же.
158. *Аристотель*. *Метафизика*, с. 33.
159. Там же, кн. I, гл. 5, с. 28.
160. Там же, кн. X, гл. 3, с. 168.
161. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 132.
162. *Аристотель*. *Метафизика*, кн. I, гл. 8, с. 32.
163. *Аристотель*. *Метафизика*, кн. I, гл. 7, с. 31.
164. Там же, кн. XII, гл. 6, с. 209.
165. Там же, кн. II, гл. 1, с. 39.
166. Там же, кн. I, гл. 8, с. 32–33.
167. Там же, кн. XII, гл. 2, с. 204.
168. *Briger A.* Das atomistische System durch Korrektur des anaxagorieschen entstandens, 1956, S. 191.
169. *Маковельский А. О.* Древнегреческие мыслители. Баку, 1946, с. 20.
170. Там же, с. 21.
171. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1913, с. 56.
172. *Виндельбанд В.* История древней философии. М., 1911.
173. *Tannery P.* La geometrie grecque, 1887.
174. *Kafka G.* Die Vorsokratiker München, 1921.
175. *Reinhold E.* Geschichte der Philosophie. Bd. I. 1856.
176. *Brandis C.* Handbuch der Geschichte der griechischrömischen philosophie, I, 1835.
177. *Strümpell L.* Geschichte der griechischen Philosophie, 1854.
178. Заметим, что позднее пифагорейские «формы» Платон представил как «идеи».
179. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 3, с. 126.
180. *Попов П. С. и Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974, с. 18.
181. См.: *Аристотель*. *Метафизика*. М. — Л., 1934, с. 26.
182. *Маковельский А. О.* Древнегреческая атомистика. Баку, 1946, с. 26.
183. *Гегель*. Сочинения, т. IX. М. — Л., 1932, с. 264.
184. Там же, т. IX, с. 262.

185. Там же, с. 265.
186. *Аристотель*. Метафизика, кн. I, гл. IV, с. 26. См. также с. 141.
187. *Гегель*. Сочинения, т. IX, с. 269.
188. *Diogenes Laertius*. Lives of eminent philosophers. Transl. by R. D. Hicks, v. 1–2. London. 1925–1938, IX, 45, p. 454.
189. См.: *Аристотель*. Физика, кн. II, гл. 4, с. 36.
190. Цит. по: «История философии», т. I. М., 1940, с. 105.
191. *Аристотель*. Физика, кн. III, гл. 6; кн. VIII, гл. 10.
192. *Deichman H.* Das problem der Raumes in der Griechen. İena, S. 45.
193. История философии, т. I, с. 104.
194. См.: *Аристотель*. Физика, кн. I, гл. 3.
195. История философии, т. I, с. 101.
196. *Аристотель*. О душе. М., 1937, с. 9–10.
197. Aristoteles graece ex recensiois Immanuelis Bekkeri, v. I. Berolini, 1832, I, 1.
198. *Аристотель*. Метафизика, кн. III, гл. 4, 70–71, 146–148.
199. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 238.
200. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 138.
201. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 1, с. 98.
202. *Гегель*. Сочинения, т. X. М., 1932, с. 22.
203. Кроме того, как правильно подчеркивают П. С. Попов и Н. И. Стяжкин, «в целом заслуга софистов V в. до н. э. состоит в осознании ими принципиальной важности анализа языка для исследования существа логических и философских проблем» (*Попов П. С. и Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974, с. 17–18).
204. *Асмус В. Ф.* История античной философии. М., 1965, с. 797.
205. Аристотель большое внимание уделял развитию мышления, поэтому Гегель правильно заметил, что «этим занимается также аристотелевская “Топика”; она указывает категории или определения мысли (τόποις), которые надо принимать во внимание, чтобы научиться говорить. Но софисты были первыми, стремившимися к познанию этих категорий» (*Гегель*. Сочинения, т. X, с. 10).
206. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 99.
207. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 21, с. 283.
208. *Аристотель*. Метафизика. М. — Л., 1934, кн. I и IV.
209. Хотя по историческим данным Протагор и был учеником Демокрита, его место в истории философии не является «естественным звеном между Левкиппом и Демокритом» (*Виндельбанд В.* История древней философии. СПб., 1902, с. 98), ибо, по логике развития философии, Протагор не был философом, развивавшим атомистическую проблематику. Он представитель другой школы и иного теоретического направления.
210. *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. I. Berlin, 1907, S. 74. См. также: *Платон*. Сочинения, т. II. М., 1970, с. 238.
211. *Аристотель*. Метафизика, кн. X, гл. 1, с. 166.
212. *Платон*. Сочинения, т. II, с. 238.
213. *Аристотель*. Метафизика, с. 166.

214. *Sextus Empiricus*. *Advers. mathem.*, VII, 388. См. также: *Платон*. Сочинения, т. II, М., 1970, с. 238.
215. *Платон*. Сочинения, т. II, с. 238.
216. *Аристотель*. *Метафизика*, кн. IX, гл. 3, с. 152.
217. *Sextus Empiricus*. *Purthoniarum hypotheses*. I. с. 32, § 217–219.
218. *Аристотель*. *Метафизика*, кн. IX, гл. 3, с. 152.
219. *Платон*. Сочинения, т. II, с. 243–244. См.: *Аκαδημεια: материалы и исследования по истории платонизма* /Под ред. В. В. Светлова. СПб., 1997.
220. *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М.: изд. МГУ, 1974, с. 20.
221. *Гегель*. Сочинения, т. X, с. 27.
222. *Sext. Empir.* *Adv. Math.*, VII, 65.
223. Там же, VII, 66.
224. *Sext. Empir.* *Adv. Math.* VII, 67.
225. *Аристотель*. *Метафизика*, кн. I, гл. 4.
226. Эту направленную против допущения бесконечности, диалектику Гегель считал ограниченной. Хотя чувственная «дурная бесконечность» нигде не налична, однако мысль о ней, всеобщее понятие может охватить то, что не постижимо чувствами (*Гегель*. Сочинения, т. X, с. 31).
227. *Sextus Empiricus*. *Adv. Math.*, VII, 75–76.
228. *Гегель*. Сочинения, т. X, с. 32.
229. *Sextus Empiricus*. *Adv. Math.*, VII, 77–80.
230. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 246.
231. См.: там же.
232. *Гегель*. Сочинения, т. X, с. 32.
233. Там же, с. 29.
234. *Гегель*. Сочинения, т. X, с. 32.
235. *История философии*, т. I, М., 1941, с. 128.
236. *Гегель*. Сочинения, т. X, М., 1932, с. 34.
237. *Аристотель*. *Метафизика*. М. — Л., 1934, с. 29.
238. Там же. с. 223.
239. Там же.
240. Там же.
241. Не случайно современная антропология свой предмет исторически обосновывает философией Сократа. Так же поступает и современный экзистенциализм.
242. *Аристотель*. *Метафизика*, кн. XII, гл. 4.
243. *Платон*. *Избранные диалоги*. М., 1965, с. 279–280.
244. По мнению Сократа, людям не следует заниматься тем, что входит в компетенцию богов, ибо не угождает богам тот человек, который доискивается того, чего боги не пожелали открыть людям. В противном случае, по Сократу, человек может впасть в безумие, подобно Анаксагору, который якобы гордился объяснением деяний богов (*Ксенофонт*. Полное собрание сочинений. СПб., 1902, кн. IV, 7, 5).
245. *Аристотель*. *Метафизика*, кн. III, гл. 2, с. 45.
246. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 251.

247. *Diogenes Laertius*. Op. cit., II, 93.
248. Гегель. Сочинения, т. X, с. 112.
249. *Diogenes Laertius*. Op. cit., II, 94.
250. Ibid., 93–94.
251. Ibid., 95.
252. Ibid., VI, 105.
253. См.: *Аристотель*. Никомахова этика. М., 1908, кн. X.
254. См.: *Diogenes Laertius*. Op. cit., VI, 72.
255. Ibid., XI, 53.
256. *Аристотель*. Метафизика, с. 105.
257. Nestle W. Die Vorsokratiker. Fr. 5.
258. Евклид в своих косвенных доказательствах непосредственно не опровергал посылки, а посредством *reductio ad absurdum* браковал заключение соответствующего дискурсивного вывода либо силлогизма (*Diogenes Laertius*. Op. cit., II, 107).
259. *Diogenes Laertius*. Op. cit., II, 106. Закон апагогического доказательства ($A \rightarrow L$) $\rightarrow A$ иногда возводят к Горгию из Леонтин. См., например: Стяжкин Н. И. Формирование математической логики. М., 1967, с. 24–25.
260. Гегель. Сочинения, т. X, с. 96.
261. *Diogenes Laertius*. Op. cit., II, 108.
262. Гегель. Сочинения, т. X, с. 96.
263. Там же, с. 102.
264. Гегель. Сочинения, т. X, с. 105.
265. Там же, с. 102.
266. Ленин В. И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 249.
267. Гегель. Сочинения, т. X, с. 92–93.
268. Там же, с. 117.
269. Ленин В. И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 251.
270. *Аристотель*. Метафизика, с. 29.
271. *Аристотель*. Метафизика, с. 28.
272. Гегель. Сочинения, т. X, с. 168.
273. *Аристотель*. Метафизика, с. 29–30.
274. См. диалоги Платона: «Парменид», «Федр», «Федон». — Платон. Сочинения, т. II, М., 1970; «Государство». См. также: т. III, ч. 1. М., 1971.
275. Гегель. Сочинения, т. X, с. 168–169.
276. См.: Платон. Сочинения, т. III, ч. 1. с. 342–347.
277. В этом смысле Платон был, по-видимому, первым автором, настаивающим на совмещении признания онтологических противоречий с тезисом о непротиворечивости самого мышления.
278. Платон. Сочинения, т. II, с. 205.
279. Там же с. 205–206.
280. Отдаленные отзвуки этой процедуры, укладывающейся в следующую формулу логики предложений: $p \equiv (pq \vee p\bar{q})$, мы в дальнейшем без труда можем обнаружить в известных алгоритмах разрешимости в алгебре логики XIX в.

281. Платон. Сочинения, т. III, с. 319, 345–346; *Он же*. Сочинения, т. II, с. 206–221; *Он же*. Сочинения, т. III, ч. 1, с. 15–20; см. также: «Парменид», «Федон» и др.
282. См.: Платон. Избранные диалоги. М., 1965, с. 274–307. См.: Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000.
283. См.: Платон. Творение Платона. М., 1899, с. 231–273.
284. Неправомерность отождествления существования и предиката была строго доказана современной математической логикой. Такого рода отождествление присутствовало в онтологическом «доказательстве» бытия божьего у Ансельма Кентерберийского.
285. Платон. Избранные диалоги, с. 392–393.
286. Попов П. С. и Стяжский Н. И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М.: изд. МГУ, 1974, с. 33.
287. См.: Аристотель. Метафизика, кн. XIII, гл. 4.
288. См.: Платон. Сочинения, т. III, ч. I, с. 311–319.
289. Платон. Сочинения, т. II, с. 36. См.: Мельник С. В. Учение Платона об уме: его истоки и основные положения. М., 1999.
290. Черч А. Введение в математическую логику. М., 1960, с. 343.
291. См.: там же, с. 357, прим. 66.
292. См.: Платон. Полное собрание сочинений, т. 4. М., 1929, с. 418–428.
293. См.: Платон. Сочинения, т. II, с. 428–450.
294. См.: Платон. Сочинения, т. II, с. 456–458.
295. См.: там же, с. 458. См.: Ситников А. В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб., 2001.
296. Там же, с. 414.
297. Там же, с. 221. См.: Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996.
298. См.: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Berlin, 1866. Bd. 4, № 3.
299. Ibid., S. 446.
300. См.: Lotze H. Logik, Bd. I, Leipzig, 1880, S. 517.
301. См.: Natorp P. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig — Berlin, 1927, S. 73.
302. Ibid., S. 377.
303. Ibid., S. 62.
304. Например, «Тезет» посвящен критике теории познания трех сократических школ — Киренской, Мегарской и Кинической.
305. См.: Платон. Сочинения, т. III, ч. I, с. 73–77. Ср.: Дамаский Диадокх (VI в.). О первых началах. СПб., 2000.
306. См.: Платон. Избранные диалоги, с. 236–237; а также см.: Платон. Сочинения, т. II, с. 275–276.
307. Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, v. I. Berolini, 1831. См.: «Толікѡν», II, 12.
308. См.: Ross W. D. The discovery of the syllogism. — «The Philosophical Review», 1939, III, p. 271.
309. См.: Платон. Сочинения, т. II, с. 264.

310. См.: *Платон*. Сочинения, т. II, с. 407–408.
311. *Аристотель*. Метафизика, кн. I, гл. 9, с. 34.
312. Там же, с. 219.
313. *Платон*. Сочинения, т. II, с. 409.
314. *Аристотель*. Метафизика, кн. XIII, гл. 4.
315. См.: *Платон*. Сочинения, т. II, с. 410–413.
316. См.: *Аристотель*. Метафизика, кн. I, гл. 13; кн. XIII, гл. 4.
317. *Аристотель*. Метафизика, кн. I, гл. 9, а также: кн. XIII, гл. 5.
318. См.: *Аристотель*. Метафизика, кн. XIII, гл. 4.
319. Там же, кн. I, гл. 9, с. 35.
320. Там же, кн. XIII, гл. 5, с. 225.
321. См.: там же, с. 225, 237.
322. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 318.
323. Там же.
324. *Аристотель*. Метафизика, кн. XIII, гл. 4, с. 224.
325. Там же, кн. I, гл. 9, с. 34.
326. *Аристотель*. Метафизика, кн. XIII, гл. 4, с. 224.
327. См.: там же, кн. I, гл. 9.
328. Там же, кн. XIII, гл. 5, с. 225.
329. Там же, кн. I, гл. 9, с. 37.
330. Там же, кн. XIII, гл. 5, с. 225.
331. Там же.
332. Там же.
333. См.: там же, кн. XIII, гл. 3, с. 205.
334. Там же, гл. 5, с. 225.
335. Как известно, Платон свою теорию идей заменил теорией чисел — возможно, в связи с аристотелевской критикой. Но Аристотель отвергает и эту теорию (см.: *Метафизика*, кн. XIV).
336. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 255.
337. Там же.
338. Ибо «полное и совершенное знание свойственно одному богу» (*Платон*. Сочинения, т. II, с. 414).
339. Там же, с. 221.
340. Теорию аномнезиса см. в «Федоне», «Меноне» и других диалогах Платона.
341. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 23, с. 419.
342. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 79.
343. *Гегель*. Сочинения, т. X, с. 224.
344. Там же, с. 225.
345. *Аристотель*. Метафизика, кн. II, гл. I, с. 39.
346. См.: *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 20, с. 369.
347. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 308.
348. *Аристотель*. Риторика. СПб., 1894, с. 1.
349. Там же, с. 9.

350. См.: «Топику», «Об опровержении софистических аргументов» и «Риторику».
351. Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, v. I. Berolini, 1831.
См.: «Περὶ σοφιστικῶν ἐλεγχῶν», 34.
352. Ibid, 34, 183в.
353. *Аристотель*. Тописка, кн. I, гл. 1, 101а, 18–21.
354. См.: там же, кн. I, гл. 1.
355. В связи с этим следует заметить: вот почему «Тописка» в плане как исторического, так и логического выступает как начало аристотелевской концепции диалектики.
356. См.: *Аристотель*. Тописка, кн. I, гл. 1.
357. См.: там же, 101а, 34–36.
358. См.: там же, 164в, 2–6.
359. *Аристотель*. Риторика. СПб., 1894, с. 14.
360. См.: *Аристотель*. Тописка, кн. I, гл. 9.
361. См.: там же, гл. 10 (см. также и соответствующие места «Риторики»).
362. См.: там же.
363. Там же.
364. Там же, кн. II, гл. 2.
365. См.: *Аристотель*. Тописка, кн. VI, гл. 2.
366. *Аристотель*. Об опровержении софистических аргументов, гл. 1.
367. См.: там же, гл. 3.
368. См.: там же, гл. 4 и 5.
369. См.: там же, гл. 6.
370. См.: Там же, гл. 8.
371. См.: там же, гл. 9.
372. Там же, гл. 34.
373. См.: *Аристотель*. Тописка, кн. V, гл. 1.
374. *Аристотель*. Тописка, кн. III, гл. 5.
375. *Асмус В. Ф.* История античной философии. М., 1965, с. 242.
376. См.: *Аристотель*. Риторика, с. 5.
377. См.: там же, с. 14.
378. *Аристотель*. Тописка, кн. I, гл. 3., 10Б.
379. См.: *Аристотель*. Риторика, с. 6.
380. См.: там же, с. 14.
381. См.: *Аристотель*. Об опровержении софистических аргументов, гл. 7.
382. См.: *Аристотель*. Риторика, с. 14.
383. См.: там же, с. 16.
384. См.: там же, с. 10.
385. См.: «Тописка», кн. I, гл. 10.
386. См.: *Аристотель*. Риторика, с. 9.
387. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 125.
388. *Аристотель*. Тописка, кн. I, гл. 1, 100А, а также см.: Об опровержении софистических аргументов, гл. 1, 165.
389. См.: *Аристотель*. Тописка, кн. I, гл. 7 и 8.

390. Там же, гл. 7.
391. *Аристотель*. Тописка, кн. I, гл. 1, 105А.
392. См.: там же, кн. VIII, гл. 1.
393. Там же, кн. I, гл. 18.
394. Там же.
395. Там же, кн. VII, гл. 4.
396. *Аристотель*. «Тописка», кн. I, гл. 18, 108В 31–33.
397. См.: там же, 155А.
398. См.: *Аристотель*. О софистических опровержениях, 171В 6–7.
399. См.: там же, 165А.
400. См.: там же, 172А, 27–34.
401. См.: *Аристотель*. Тописка, 101В 21–23.
402. См.: *Аристотель*. Тописка, 108В 4–5.
403. См.: там же, 100В 19–29.
404. *Аристотель*. Тописка, кн. VIII, гл. 13.
405. *Дынник М. А.* Диалектика Гераклита Эфесского. М., 1928, с. 17.
406. См.: *Аристотель*. Риторика, с. 8.
407. *Analale Universitatii «C. I. Parhon» Bucuresti. Seria «Acta Logica»*. № 1. Bucuresti, 1958, p. 27.
408. См.: *Аристотель*. Тописка, 108В 31–3.
409. См.: *Аристотель*. Риторика, кн. I, гл. 1.
410. См.: *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 99.
411. *Шандор П.* О логике Аристотеля. Будапешт, 1961, с. 122–123.
412. См.: *Аристотель*. Об опровержении софистических аргументов, гл. 2.
413. Там же, гл. 13. См.: *Виллер Э. А.* Учение о едином в античности и средневековье: Антология текстов. СПб., 2002.
414. См.: *Аристотель*. Тописка, кн. I, гл. 18, 108А.
415. *Аристотель*. Метафизика. М., 1934, кн. IV, гл. 4.
416. *Analale Universitatii «C. I. Parhon» Bucuresti. Seria «Acta Logica»*. № 1. Bucuresti, 1958, p. 36.
417. *Аристотель*. Метафизика, кн. I, гл. 7, с. 29.
418. *Аристотель*. Метафизика, кн. XIII, гл. 4, с. 224.
419. См.: *Шандор П.* О логике Аристотеля, с. 123.
420. *Аристотель*. Тописка, 6, 14, 15В.
421. *Аристотель*. Об опровержении софистических аргументов, гл. 34, 183В.
422. См.: *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles, Bd. II. Tübingen, 1900. См.: *Гончаров И. А.* Практические основания истины в античном платонизме. Сыктывкар, 1998.
423. См.: *Russell B.* History of Western Philosophy. London, 1963.
424. См.: *Bochenski I.* Formal Logic. München, 1956, S. 48–50.
425. См.: *Solmsen F.* Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik. Berlin, 1929, S. 195.
426. См.: *Jaeger W.* Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin, 1922.

427. См.: *Wilpert P.* Aristoteles und die Dialektik. — «Kant-Studien», Bd. 48, H. 2, 1956/1957, S. 255.
428. См.: *Kirchman M.* Erläuterungen zur Topik des Aristoteles. Leipzig, 1883, S. 4.
429. См.: *Braun E.* Zur Einheit der aristotelischen Topik. Köln, 1959.
430. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 326.
431. *Аристотель.* Аналитики. М., 1952, с. 14.
432. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 190.
433. *Аристотель.* Аналитики, с. 201.
434. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 178.
435. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Сочинения, т. 19, с. 202.
436. См.: *Аристотель.* Об истолковании. СПб., 1891, с. 23, 24, 25.
437. Там же, с. 25.
438. Там же, с. 23.
439. Там же, с. 26.
440. *Аристотель.* Метафизика. М. — Л., 1934, кн. IX, гл. 10, с. 161–162.
441. *Аристотель.* Об истолковании, с. 25.
442. См.: *Аристотель.* Аналитики, кн. I, гл. 1, с. 9–11.
443. См.: *Аристотель.* Метафизика, с. 81.
444. *Аристотель.* Аналитики, с. 10.
445. *Аристотель.* Аналитики, с. 72, 82, 87.
446. Там же, кн. I, гл. 1, с. 74.
447. *Аристотель.* Метафизика, с. 81.
448. *Аристотель.* Об истолковании, с. 26, 35.
449. *Аристотель.* Об истолковании, с. 25.
450. Там же, с. 41.
451. *Аристотель.* Метафизика, с. 81.
452. *Аристотель.* Аналитики, с. 10.
453. Там же, с. 14.
454. *Аристотель.* Аналитики, с. 10.
455. Там же, с. 14.
456. Буквой *A* Аристотель обозначает большой термин, буквой *B* — средний термин, а буквой *B* — меньший термин.
457. *Аристотель.* Аналитики, с. 14.
458. См.: *Аристотель.* Аналитики, с. 19.
459. *Церетели С. Б.* Дialeктическая логика. Тбилиси, 1971, с. 286.
460. См.: *Аристотель.* Аналитики, с. 241, 242, 288 и др.
461. Тавтологичность, т. е. случай, когда доказуемое, вместе с тем, есть и доказываемое, — является логической ошибкой, против которой выступала и формальная логика.
462. *Аристотель.* Аналитики, с. 14.
463. «...если бы общего не было, то не было бы и среднего (термина), и никакого доказательства». См.: *Аристотель.* Аналитики, с. 202.
464. *Аристотель.* Аналитики, с. 18.
465. *Аристотель.* Аналитики, с. 14–15.

466. См.: там же, с. 15–18.
467. Там же, с. 27, 28, 29 и др.
468. Гегель. Сочинения, т. I. М. — Л., 1929, с. 290, а также см.: Гегель. Наука логики. М., 1972.
469. Там же.
470. Там же.
471. Там же.
472. См.: Гегель. Наука логики, с. 109.
473. «Все люди смертны; Кай есть человек; следовательно, Кай смертен». См.: Гегель. Наука логики, с. 112.
474. Ленин В. И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 159.
475. Аристотель. Аналитики, с. 18.
476. Там же, с. 19.
477. Там же, с. 27.
478. Гегель. Наука логики, с. 115.
479. См.: там же, с. 116, а также его же Энциклопедия философских наук, ч. 1, Логика. М. — Л., 1929, с. 293.
480. Там же, с. 118.
481. «Энциклопедия», ч. I, с. 293. Здесь существенным является место, занимаемое средним термином, а не место, занимаемое крайними терминами.
482. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 540.
483. Гегель. Наука логики, с. 122.
484. См.: Гегель. Энциклопедия философских наук, ч. 1. Логика, с. 294.
485. См.: Гегель. Наука логики, с. 118.
486. Там же, с. 120.
487. См.: Гегель. Наука логики, с. 118.
488. Там же, с. 121.
489. Там же, с. 122.
490. Аристотель. Аналитики, с. 22–23.
491. См.: там же, с. 26.
492. Например, третья фигура:

Каждый человек разумен.

Каждый человек есть живое существо.

Следовательно, некоторые живые существа разумны.

После приведения к первой фигуре будет:

Каждый человек разумен.

Некоторые живые существа — люди.

Следовательно, некоторые живые существа разумны.

Или же обращение, приведение как и во второй фигуре, может быть произведено путем приведения к невозможному (см.: Аналитики, с. 23):

Ни одно живое существо не разумно.

Каждый человек есть живое существо.

Следовательно, ни один человек не разумен.

493. См.: Гегель. Логика науки, с. 122.
494. См.: там же.
495. См.: там же, с. 123.
496. В третьей фигуре у Гегеля «умозаключение становится правомерным, но заключение в нем по необходимости отрицательно». Гегель. Наука логики, с. 123.
497. См.: Гегель. Энциклопедия философских наук, ч. 1. Логика, с. 295.
498. См.: там же.
499. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 555.
500. Ленин В. И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 160.
501. См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 21–22.
502. Ленин В. И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 162.
503. См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 116–177; т. 13, с. 71–141, а также: *Marx/Engels. Ausgewählte Briefe*. М. — Л., 1934, S. 88.
504. У Аристотеля, можно сказать, в основном имеется односторонняя диалектика, так как отношение терминов здесь есть отношение объемное — что, конечно, предполагается в диалектике понятий только как момент, но не исчерпывается им.
505. См.: Аристотель. Метафизика, кн. IV, гл. 4–6.
506. См.: *Marx/Engels. Ausgewählte Briefe*, S. 85–90, а также см.: «Капитал» Маркса. — Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т. 23.
507. См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 362.
508. Там же, с. 359–363, а также с. 399–400.
509. Там же, с. 548–549.
510. См.: Ленин В. И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 321–322.
511. Аристотель. Аналитики. «Вторая Аналитика», кн. I, гл. 3, с. 185.
512. Там же, с. 186.
513. Там же.
514. См.: «К критике политической экономии» — Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т. 13, с. 71–81.
515. См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т. 1, с. 316.
516. См. рецензию Ф. Энгельса на книгу К. Маркса «К критике политической экономии». См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т. 13, с. 494–499
517. См.: там же, с. 13–20.
518. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 548.
519. Ленин В. И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 159.
520. Там же, с. 198.
521. См.: Аристотель. Аналитики. «Вторая Аналитика», кн. I, гл. 18, с. 217.
522. Там же, с. 181.
523. Там же, кн. I, гл. 4, с. 14.
524. Там же, с. 14.
525. См.: Абдильдин Ж. Проблема начала в теоретическом познании. Алма-Ата, 1967.
526. См.: Церетели С. Б. Начало доказательства. Тбилиси, 1963. (Проблема начала — извечная проблема в истории философии. С нее, собственно, и начинается история философии у первых философов милетской школы. С той сущест-

венной, однако, разницей, что они искали начало бытия, тогда как Аристотель впервые стал интересоваться логическим обоснованием начала знания, ставшим основной проблемой теории доказательства. Можно сказать, что Стагирит перевел проблему, поставленную милетцами, из узко онтологической в гносеологическую и логическую плоскости.)

527. См.: *Аристотель*. Аналитики. «Вторая Аналитика», кн. II, гл. 22.
528. Там же, кн. I, гл. 3.
529. Там же, с. 185.
530. Там же, гл. 9.
531. Там же, с. 185.
532. Там же, с. 199.
533. Там же, с. 230.
534. См.: там же.
535. Там же, с. 196.
536. См.: там же, с. 244.
537. См.: там же, с. 209.
538. Там же.
539. Там же, с. 244.
540. *Аристотель*. Метафизика, с. 62.
541. Там же, с. 46.
542. Там же, с. 63.
543. *Аристотель*. Аналитики, с. 245.
544. Там же, с. 184.
545. Там же, с. 230.
546. Там же, с. 288.
547. Там же.
548. Там же.
549. *Аристотель*, Аналитики, с. 288.
550. См.: там же, с. 235.
551. Там же, с. 236.
552. Там же, с. 237.
553. Там же.
554. Об этом см.: там же, раздел «Умозаключение».
555. Там же, с. 148.
556. Там же, с. 150.
557. *Аристотель*. Аналитики, с. 237.
558. Там же, с. 233.
559. *Scholz H.* Uber der «Cogito ergo sum». — «Kantstudien», Bd. 36, S. 126–127.
560. Об этом см.: *Аристотель*. Аналитики, раздел «Умозаключение».
561. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 153.
562. См.: *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 13, с. 37–38.
563. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 318.
564. *Аристотель*. Аналитики, с. 230 и др.
565. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 208.

566. Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, v. I. Berolini, 1831, «Τολικων», 33.
567. *Аристотель*. Аналитики, с. 184.
568. *Аристотель* Тописка, кн. I, гл. 1, 100А 30–21.
569. *Аристотель*. Метафизика, с. 46.
570. *Аристотель*. Аналитики, с. 184.
571. «Доказательство же по кругу безусловно невозможно». См.: *Аристотель*, Аналитики, с. 185.
572. Там же.
573. См.: разбор Аристотелем элеатских «апорий» в его «Физике».
574. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 232.
575. Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, v. I, «Τολικων», I, 1, 100, a 30 – b 21.
576. *Dingler H.* Der Zusammenbruche der Wissenschaft. München, 926, S. 73–75.
577. «Доказательство должно даваться, исходя из чего-нибудь, по отношению к чему-нибудь и для обоснования чего-нибудь» («Метафизика», с. 46).
578. Отрицание начала доказательства невозможно, так как оно не устраняет, а утверждает его.
579. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 159.
580. *Рой М.* История индийской философии. М., 1958, с. 355.
581. *Lask Et.* Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Tübingen, 1911, S. 225.
582. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 325.
583. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 20, с. 516.
584. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 259.
585. См.: *Аристотель*. О душе. М., 1937, кн. II, гл. 5, с. 53; а также: «Вторая Аналитика».
586. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 327.
587. См.: *Filkorn V.* Predialektikal logic. Bratislava, 1963, p. 76.
588. Ibid.
589. Не ставил такой цели даже Гегель. Мало того, на исчерпывающее изложение категорий не можем претендовать и мы, несмотря на то, что значительно продвинулись вперед по пути познания материального мира. Но разве когда-нибудь мы сможем дать исчерпывающее их изложение? Нет, потому что сама материя неисчерпаема.
590. *Аристотель*. Метафизика, кн. XIV.
591. *Grote C.* Aristotle. London, 1872, p. 108.
592. *Аристотель*. Метафизика, с. 51.
593. *Кукава Т. Г.* Проблемы теории познания древнегреческой философии. Тбилиси, 1960, гл. III, § 2. См.: *Гаевой В. С.* Античная философия. М., 1999.
594. *Аристотель*. Категории. М., 1939, с. 7–8.
595. *Аристотель*. Метафизика, с. 87.
596. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 326.
597. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 326.
598. *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1959, с. 163.

599. *Trendelenburg A.* Geschichte der Kategorienlehre. Berlin, 1846, S. 24.
600. *Виндельбанд В.* История древней философии. СПб., 1902, с. 222.
601. *Trendelenburg A.* Geschichte der Kategorienlehre, S. 8.
602. См.: *Пал Шандор.* О логике Аристотеля. Будапешт, 1961, с. 72.
603. См.: *Аристотель.* Об истолковании, гл. 1, а также: О душе, кн. III, гл. 6.
604. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 20, с. 555.
605. *Filkorn V.* Predialektikal logic, p. 79.
606. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 325.
607. *Filkorn V.* Predialectikal logic, p. 79.
608. *Аристотель.* Метафизика, с. 203.
609. Поскольку Аристотель думал, что все категории содержатся в самой сущности и являются ее содержанием, он как бы не считал нужным специально проанализировать их последовательность, хотя во многих случаях он касался этого вопроса.
610. См.: *Filkorn V.* Predialectikal logic, p. 8.
611. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959, с. 223.
612. Там же.
613. Там же, с. 221.
614. Там же, с. 222.
615. См.: *Hartman N.* Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin — Leipzig, 1921, S. 9.
616. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 325–326.
617. Там же, с. 326.
618. *Аристотель.* Метафизика, кн. I, гл. 1, с. 19.
619. Там же. См.: Орлов У В. Кафолическое в теоретической философии Аристотеля. Новосибирск, 1996.
620. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 254.
621. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 257.
622. *Гегель.* Сочинения, т. X, с. 237.
623. *Marx/Engels.* Gesamtausgabe. Abt. I, II. HbD. Berlin, 1929, S. 107.
624. Plotinus the Enneads. Transl. by S. Mackenna, v. I–VI. London, 1917–1931; См.: Енн. 6.
625. См. его «Критику чистого разума». — *Кант.* Сочинения, т. 3. М., 1974.
626. См. его «Логика» и «Лекции по истории философии».
627. *Гегель.* Сочинения, т. X, с. 224.
628. Первым синтезом всей предшествующей философии выступает система Аристотеля, вторым синтезом — философия Гегеля, а третьим — марксистско-ленинское учение.
629. «Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля». См.: *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 326.
630. *Гегель.* Сочинения, т. X, с. 313–319.
631. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 196.
632. Там же, с. 27.
633. *Simon H., Simon M.* Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Berlin, 1956, S. 120.
634. Там же.

635. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1956.
636. Стяжкин Н. И. Формирование математической логики. М., 1967, с. 87.
637. Diog. Laert. VII, 46.
638. *Sextus Empiricus*. Adv. Mats., VIII, 10.
639. Simon H., Simon M. Die alte Stoa und ihr Naturbegriff, S. 122. См.: Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелии. Сб. пер. вст. ст., сост. И подготовка текста В. В. Сапова. М., 1995.
640. Лосев А. Ф. Стоицизм. — Философская энциклопедия, т. 5, с. 137.
641. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 30.
642. Там же, с. 31.
643. См.: там же, с. 49.
644. Там же, с. 109.
645. Там же, с. 43.
646. Там же, с. 45.
647. Там же, с. 45–46.
648. Там же, с. 35, 104.
649. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 110–111.
650. Cogniot G. Le materialisme gréco-romain. Paris, 1964, p. 105.
651. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 45.
652. Там же, с. 35.
653. Там же.
654. Материалисты Древней Греции (собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура). М., 1955, с. 220.
655. История античной диалектики. М., 1972, с. 224.
656. Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1902, с. 286.
657. Ленин В. И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 267.
658. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 103.
659. Там же, с. 105.
660. Там же, с. 75.
661. См: Diogenes Laertius, II, 91.
662. Гегель. Сочинения, т. X. М. — Л., 1932, с. 93.
663. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 209.
664. См.: Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений. СПб., 1913.
665. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 128.
666. Скептическая акатаlepsия (*'ακαταληψία*) выступает как антитеза стоического катаlepsиса.
667. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 209.
668. Bewan Ed. Stoics and Sceptics. Oxford, 1913, p. 126.
669. Гегель. Феноменология духа. СПб., 1913, с. 237.
670. Попов П. С. и Стяжкин Н. И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974, с. 113–117. См. также: Маковельский А. О. История логики. М., 1967, с. 204–212.
671. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 28.

672. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 38.
673. *Гегель.* Сочинения, т. X, с. 391.
674. *Гегель.* Сочинения, т. IX. М. — Л., 1930, с. 32.
675. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 221.
676. См.: *Гегель.* Сочинения, т. XI. М. — Л., 1935, с. 38.
677. Трудность удовлетворительного изложения платиновской философии отмечают многие историки философии, в том числе и Гегель (см.: *Гегель.* Соч., т. XI, с. 38). Определяются ли эти трудности методологическими изъянами в мышлении самого Плотина или же они как-то связаны со спецификой его терминологии, — этот вопрос до сих пор приходится считать нерешенным. Как минимум, ответ на него связан с проведением обстоятельных исследований текстологического порядка.
678. См.: Plotinus the Enneads; transl. by S. Mackenna, v. I–VI. London, 1917–1931, VI, 2.
679. Между прочим, это имплицитно формально-логическую противоречивость допущения единого в смысле Плотина.
680. См.: *Енн.* V, 3, 14.
681. *Енн.* VI, 6, 5.
682. *Енн.* VI, 6, 7.
683. См.: *Блонский П. П.* Философия Плотина. СПб., 1886, с. 189.
684. Этот момент весьма существен, так как Плотин впоследствии на основе ума как мыслительного определения единого выводит свою категорологию.
685. См.: *Енн.* V, 1, 3.
686. См.: *Енн.* VI, 7, 1.
687. См.: *Енн.* VI, 6, 8. Ср. *Ямалих.* Комментарии на диалоги Платона. СПб., 2002.
688. См.: *Енн.* V, 2.
689. Казалось бы, при рассмотрении платиновской диалектики ум и душа могут быть опущены, однако они необходимы для понимания структуры последующего изложения.
690. См.: *Енн.* VII, 1, 2.
691. См.: *Енн.* VII, 25–30.
692. См.: *Енн.* VI, 3, 1–28.
693. См.: *Блонский П. П.* Философия Плотина, с. 229–330.
694. *Лосев А. Ф.* Диалектика числа у Плотина. М., 1927, с. 52.
695. См.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1928, с. 297.
696. *Енн.* VI, 2, 8. См.: *Плотин.* Сочинения. Плотин в русских переводах. М., 1995.
697. Эннеады VI, 2, 8. Перевод А. Ф. Лосева. — В кн.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука, с. 298.
698. См.: *Лосев А. Ф.* Диалектика числа у Плотина. *Оргии В. П.* Античная философия и происхождение христианства. Минск, 1986.
699. *Лосев А. Ф.* Диалектика числа у Плотина, с. 59. См. также: Beiervaltens, Werner. Grunzuge seiner Metaphysik. Franfurkt. 1965.
700. См.: *Енн.* VI, 5, 8.
701. Там же.
702. Там же.

703. См.: Епп. VI, 5, 11.
704. *Блонский П. П.* Философия Плотина. СПб., 1886, с. 189. См.: Плотин. Избранные трактаты: В 2-х т. М., 1994.
705. *Гегель.* Сочинения, т. XI, с. 64.
706. *Петрици И.* Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М., 1942. Пер. с груз. яз. и исследование И. Д. Панцхавы, с. 41.
707. *Гегель.* Сочинения, т. XI, с. 66.
708. На данной ступени триады возвращение ума к самому себе А. Ф. Лосев, нам кажется, правильно понимает как утверждение о тождестве мышления и бытия.
709. *Гегель.* Сочинения, т. XI, с. 72.
710. *Procli.* Theol. Plat. III, p. 144 (VI, p. 503). Цит. по: *Гегель.* Сочинения, т. XI, с. 73.
711. *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука, с. 55.
712. Там же, с. 56.
713. *Петрици И.* Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха, с. 39.
714. Там же, с. 90.
715. *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука, с. 56.
716. Там же.
717. Там же.
718. Там же, с. 57. Следует заметить, что А. Ф. Лосеву это место представляется антидиалектическим. Нам кажется, однако, что оно антилогично.
719. См.: *Петрици И.* Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха, с. 91.
720. Там же, с. 94.
721. *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука, с. 57.
722. *Платон.* Полное собрание сочинений / Под ред. С. Н. Жебелева, т. 4. М., 1929, см.: «Филеб».
723. Цит. по кн.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука, с. 141.
724. *Петрици И.* Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха, с. 176.
725. Там же, с. 101.
726. Там же, с. 119.
727. См.: *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 27.
728. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 277.
729. Там же.
730. Там же, с. 278.
731. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 1, с. 98.
732. Там же, с. 98–99.
733. Там же, с. 99.
734. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 29.
735. Там же, с. 28.
736. См.: *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963, с. 338.
737. *Classen C. J.* Sprachliche Deutung als Triebkraft hlatonischen und sokratischen Philosophie. Munchen, 1959; — см. гл. «Языковая интерпретация как движущая сила платоновского и сократовского философствования».

738. *Аверинцев С. С.* Античная культура — конец первобытности. В кн.: Новое в современной классической филологии. М., 1979, с. 43.
739. См.: там же, с. 44.
740. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 99.
741. См.: *Аристотель.* Метафизика, II, 1, с. 39.
742. *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. I. Berlin, 1907, S. 74; а также см.: *Платон.* Сочинения, т. 2, М., 1970, с. 238.
743. *Платон.* Сочинения, т. 2, М., 1970, с. 238.
744. *Maier H.* Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tubingen. 1913, S. 377.
745. *Ленин В. И.* Полн. собр. Соч., т. 24, с. 166.
746. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, III, 49–50.
747. *Платон.* Филеб, 14 b-c. См.: Прокл. Платоновская теология. СПб., 2001.
748. *Ф. Аристотель.* Риторика. СПб., 1894, с. 1.
749. Там же, с. 9.
750. См.: *Аристотель.* Риторика, Тописка, О софистических опровержениях.
751. См.: *Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri.* V. I. Berolini. 1831. «Περὶ σοφιστικῶν ἐλεγχῶν», 34.
752. *Ibid.*, 34, 183 b. См.: *Green—Pedersen, Niels Sergen.* The tradition of the topics in the middle ages. Munchen, 1984.
753. *Аристотель.* О софистических опровержениях, гл. 1.
754. См.: там же, гл. 3.
755. Там же, гл. 4, 5.
756. Там же, гл. 8.
757. Там же, гл. 9.
758. Там же, гл. 34.
759. См.: *Аристотель.* Тописка, кн. I, гл. 1.
760. *Аристотель.* Риторика, с. 14.
761. *Аристотель.* Тописка, кн. II, гл. 2.
762. См.: *Аристотель.* Тописка, кн. VI, гл. 2.
763. Систематизацией аристотелевских топов занимались Цицерон и Марк Фабий Квинтиллиан (см. его «Двенадцать книг риторических наставлений». СПб., 1834, ч. 1, с. 509; ч. 2, с. 519).
764. *Аристотель.* Риторика, III, 1, 5.
765. *Аристотель.* Тописка, кн. 1, гл. 3, 10 b.
766. *Аристотель.* Риторика, с. 6.
767. Там же, с. 14.
768. См.: *Аристотель.* О софистических опровержениях, гл. 7.
769. *Аристотель.* Риторика, с. 8. См. также: Сафонов В. Н. Политические взгляды Платона и Аристотеля и современность. Ульяновск, 1999.
770. *Analale Univ G. J. Parlion.* Seria Acta Legica, № 1, Bucuresti, 1958, S. 27.
771. См.: *Аристотель.* О софистических опровержениях, гл. 2.
772. Там же, гл. 13.

773. *Аристотель*. Метафизика. IV, 4.
774. *Analale Universitatii «С. I. Parhon» Bucuresti*. Seria «Acta Logica». № 1. Bucuresti, 1958, p. 36.
775. *Лукиан*. Избранное (Пер. с древнегреч., сост., предисл. проф. И. Нахова; коммент. И. Нахова и Ю. Шульца). М., 1996.
776. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, с. 418.
777. См.: Ed. ch. Walz. *Rhetors graeci*, 3, 1834.
778. См.: там же.
779. См.: Памятники Византийской литературы IX–XIV веков. М., 1969, с. 147.
780. См.: Античность и Византия. М., 1975, с. 130.
781. См.: там же, с. 133.
782. Об этом см.: *Focke F.* *Synkrisis Hermes*, 58, 1923, S. 330.
783. См.: *Beck H. G.* *Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilgia*. — «Antike und Abenendland», 15, 1969, S. 90–99.
784. См.: *Hermogenis Opera*, etc. H. Rable. Lipsial, 1913, p. 93.
785. См.: *De operatione daemonum*. Ed. F. Boissonade. Nurenberg, 1838, S. 120–133.
786. См.: *Кедров Б. М.* Неделя философских диалогов. — В жур. «Наука и жизнь», 1985, № 11, с. 78–83.
787. См. в кн.: *Лосев А. Ф.* Дерзание духа. М., 1988 — диалог между А. Ф. Лосевым и студентом филфака МГУ Я. Чаликовым «Учиться диалектике», с. 9–198; диалог между А. Ф. Лосевым и Д. В. Джохадзе, с. 198–218, а также «История философии как школа мысли», с. 238–266; диалог между А. Ф. Лосевым и Е. А. Жирковой «Жизненное кредо», с. 274–287; диалог между А. Ф. Лосевым и Н. А. Мишиной и Ю. А. Ростовцевым «Дерзание духа», с. 287–339.
788. *Лосев А. Ф.* Дерзание духа. М., 1988, с. 348.
789. Там же, с. 350.
790. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 86.
791. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 23, с. 21.
792. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних сочинений. М., 1956, с. 1.
793. Там же, с. 3.
794. Там же, с. 5.
795. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних сочинений, с. 4–5.
796. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних сочинений, т. 40, с. 665.
797. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних сочинений, с. 8.
798. Там же, с. 11.
799. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Литературное наследие: В 4 т. Одесса. 1908, т. 1, с. 7.
800. *Ленин В. И.* ПСС, т. 41, с. 304.
801. *Ленин В. И.* ПСС, т. 23, с. 40.
802. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 12, с. 732.
803. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 29, с. 445.
804. См.: Там же, с. 457.
805. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 12, с. 731–732.
806. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 19, с. 121.

807. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 40, с. 234.
808. См.: «Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle». Stuttgart, 1902. Heraus gegeben von Franz Mehring. I. Gesammelte Schriften von Karl Marx und Fridrich. Engels. Von Marz 1884. Stuttgart, Verlag von J. H. W. Dietz Nachf. 1902. Первые спец. исследования диссертации Маркса в отечественной литературе см.: *Кузнецов К. ВФ*, 1958, № 5; *Поварков Я.* В кн.: *Философия, история, культура.* М., 1985; *Шакир-Заде А.* Эпикур. М., 1963; *Шахнович М.* В кн.: *Актуальные проблемы истории религии и атеизма.* Л., 1981 и др.
809. *Кузнецов К. ВФ*, 1958, № 5; *Поварков Я.* В кн.: *Философия, история, культура.* М., 1985.
810. *Ленин В. И.* ПСС, т. 26, с. 82.
811. *Плеханов Г. В.* Сочинения, М.-Петроград, 1923, т. XI, с. 361.
812. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 12–13.
813. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Литературное наследие: В 4 т. Одесса, 1908, т. I, с. 7, «Предисловие».
814. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Литературное наследие, см.: «Введение» Ф. Меринга, с. 97.
815. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 21, с. 279.
816. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 40, с. 109.
817. *Адлер М.* Маркс как мыслитель. Л. — М., 1924, с. 56.
818. См.: *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 1, с. 414.
819. См.: там же.
820. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 27, с. 370.
821. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 98.
822. См.: там же, с. 12.
823. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 8.
824. Там же, с. 8.
825. Там же, с. 8.
826. См.: указ. соч. *Плеханова*, с. 361.
827. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 23, с. 22.
828. См.: там же, с. 21.
829. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 1, с. 414.
830. См.: там же.
831. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 24.
832. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 24.
833. Там же, с. 25 (вышеприведенные стихотворные строки Маркс дает на др.греч. языке из трагедии Эсхила «Прикованный Прометей»).
834. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Литературное наследие, с. 106.
835. Там же, с. 106.
836. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 40, с. 616.
837. *Sappwald R.* Marx und die antike. Zurich, 1957, S. 70.
838. *Georg Mende.* Karl Marx Entwicklung vom revolutionaren Demokraten zum Kommunisten Berlin, 1955, S. 32–42.
839. *Bernal J. D.* Marx and Science. London, 1952.

840. *August Cornu*. Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. B. 1, Berlin, 1954. (Цит. по: Кузнецов К. Т. Докторская диссертация Карла Маркса // Вопросы философии, № 5, 1958, с. 46.)
841. *Лифшиц М.* Карл Маркс, искусство и общественный идеал. М., 1972, с. 87.
842. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 40, с. 152.
843. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 23.
844. Там же, с. 24.
845. См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни и изречениях знаменитых философов. М., 1979, кн. IX, 44.
846. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 40, с. 117.
847. *Briger A.* Das atomistische System durch Korrektur des anaxagorieschen entstandens, 1956, S. 191.
848. *Маковельский А. О.* Древнегреческие мыслители. Баку, 1946, с. 20.
849. Там же, с. 21.
850. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1913, с. 56.
851. *Виндельбанд В.* История древней философии. М., 1911.
852. *Tannery P.* La geometrie grecque, 1887.
853. *Kafka G.* Die Vorsokratiker München, 1921.
854. *Reinhold E.* Geschichte der Philosophie. Bd. I. 1856.
855. *Brandis C.* Handbuch der Geschichte der griechischrömischen philosophie, I, 1835.
856. *Strümpell L.* Geschichte der griechischen Philosophie, 1854.
857. Заметим, что позднее пифагорейские «формы» Платон представил как «идеи».
858. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 3, с. 126.
859. *Попов П. С. и Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от атомистики до эпохи Возрождения. М., 1974, с. 18.
860. См.: *Аристотель* Метафизика. М. — Л., 1934, с. 26.
861. *Маковельский А. О.* Древнегреческая атомистика. Баку, 1946, с. 26.
862. См.: *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 42.
863. *Гегель*. Сочинения, т. IX, М. — Л., 1932, 264.
864. Там же, т. IX, с. 262.
865. Там же, с. 265.
866. *Аристотель*. Метафизика, кн. IV, с. 26. См.: там же, с. 141.
867. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 156.
868. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 132.
869. *Гегель*. Сочинения, т. IX, с. 269.
870. *Ленин В. И.* ПСС, т. 29, с. 255.
871. *Diogenes Laertius*. Lives of eminent philosophers. Transl. by R. D. Hicks, v. 1–2. London. 1925–1938, IX, 45, p. 454.
872. См.: *Аристотель*. II, гл. 4, с. 36.
873. Цит. по *Истории философии*, т. I, 1940, с. 105.
874. *Аристотель*. Физика, III, гл. 6; кн. VIII, lg. 10.
875. *Deichman H.* Das problem der Raumes in der Griechen. Yena, S. 45.
876. *История философии*, т. I, с. 104.

877. См.: *Аристотель*. Физика, кн. I, гл. 3.
878. История философии, т. I, с. 101.
879. *Аристотель*. О душе. М., 1937, п. 9–10.
880. Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, v. I. Berolini, 1832, I, 1.
881. *Аристотель*. Метафизика, кн. III, гл. 4, 70–71, 146–148.
882. *Ленин В. И.* ПСС, т. 29, с. 238.
883. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, п. 138.
884. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 37, с. 351.
885. *Ленин В. И.* ПСС, т. 18, с. 151.
886. *Ленин В. И.* ПСС, т. 29, с. 104.
887. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 108.
888. См.: там же, с. 108.
889. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 23.
890. Там же, с. 24. — Маркс цитирует книгу Д. Юма «О человеческой природе» по немецкому изданию «Ueber die menschliche Natur». Erster Band, Halle, 1790, S. 485.
891. *Плутарх*. «Колот» [«Против Колота»] (изд. Ксиландера), с. 1108.
892. *Плутарх*. «О мнениях философов», т; V, 235. Изд. Таухница.
893. *Плутарх*. «Колот», с. 1111, 1112, 1114, 1115, 1117, 1119, 1120.
894. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 30.
895. *Климент Александрийский*. «Ковры», VI, с. 295. (изд. Кельнское).
896. *Климент Александрийский*. «Ковры», VI, с. 629.
897. См.: *Диоген Лаэртский*, X, 2, [4].
898. См.: *Цицерон*. «О природе богов», I, 26.
899. См.: *Цицерон*. «О пределах добра и зла», I, 6.
900. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 30.
901. Там же, с. 82, (ссылка на: *Цицерон*. О природе богов, I, 25).
902. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 30. (Секст Эмпирик, «Против математиков» /изд. Женевское/: «Эпикур изобличается в хищении у поэтов важнейших из своих положений. Ведь, как оказывается, он свое положение о том, что пределом силы наслаждений служит наиболее полное устранение страдания, извлек из одного [гомеровского] стиха».)
903. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 30. (Маркс цитирует «Письма Лейбница к Де Мезо», т. 2, с. 66, изд. Дютана.)
904. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 23.
905. См.: *Кант И.* Сочинения, т. I, с. 123.
906. Там же, с. 461.
907. Там же, с. 118.
908. Там же, с. 118.
909. Там же, с. 461.
910. Там же, с. 491.
911. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 3, с. 127.
912. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 19, с. 308.
913. См.: *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 3, с. 127.
914. См.: там же.

915. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 1, с. 428.
916. *Секст Эмпирик.* Сочинения в двух томах. М., 1976. См.: кн. XI, 170 — «Итак, Эпикур говорил, что философия есть деятельность, доставляющая счастливую жизнь рассуждениями и диалогами».
917. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 35 с. 386.
918. См.: *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 31.
919. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 29, с. 447.
920. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 34.
921. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 29, с. 447.
922. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 29, с. 31.
923. См.: там же, с. 49.
924. Там же, с. 109.
925. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 43.
926. См.: там же, с. 4
927. Там же, с. 45.
928. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 46. К. Маркс здесь приводит выписки из кн.: *Mirabaud M. Systeme de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Voral.* Londres, 1770. (*Мирабо М.* Система природы, или о законах мира физического и мира духовного).
929. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 47.
930. Там же, с. 35, 104.
931. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 46.
932. Там же, с. 110–111.
933. *Cogniot G. Le materialisme greco-romain.* Paris, 1964, p. 105.
934. *Лифшиц М.* Карл Маркс, искусство и общественный идеал. М., 1972, с. 111.
935. См.: *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 3, с. 126.
936. См.: *Лифшиц М.*, указ. кн., с. 117.
937. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 197.
938. Там же, с. 45.
939. Там же, с. 35.
940. Там же, с. 35.
941. *Диоген Лаэртский.* Указ. соч., кн. X, 150–154.
942. Материалисты древней Греции (собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура). М., 1955, с. 220.
943. История античной диалектики. М., 1972, с. 224.
944. Впервые упоминание об «эллинизме» и «эллинской эпохе» — см. в кн.: *Дройзен Г.* История эллинизма, в 3-х томах, 1893 г.
945. *Лифшиц М.* Указ. кн., с. 107.
946. См.: *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 57–58.
947. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 2, с. 133–134.
948. «Муж этот имеет достаточно свидетелей своего несравненного ко всем благо-расположения: и отечество, почитавшее его медными статуями, и такое множество друзей, что число их не измерить и целыми городами, и все ученики, прикованные к его учению словно песнями Сирен <...> и преемственность его продолжателей, вечно поддерживаемая в непрерывной смене учеников,

- между тем как едва ли не все остальные школы уже угасли» (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, кн. X, 9–10).
949. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 2, с. 140
950. *Виндельбанд В.* История древней философии. СПб., 1902, с. 286.
951. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 29, с. 267.
952. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 103.
953. Там же, с. 105.
954. Там же, с. 75.
955. См: *Diogenes Laertius*, II, 91.
956. *Гегель.* Сочинения, т. X. М. — Л., 1932, с. 93.
957. См: *Диоген Лаэртский*. Указ. соч., кн. X. 13. «Писателем Эпикур был изобильнейшим и множеством книг своих превзошел всех: они составляют около 300 свитков. В них нет ни единой выписки со стороны, а всюду голос самого Эпикура» — см.: там же, кн. X. 26.
958. См.: *Аристотель*. Метафизика, кн. I, гл. 2, 983 а-10.

Уважаемые читатели! Уважаемые авторы!

Наше издательство специализируется на выпуске научной и учебной литературы, в том числе монографий, журналов, трудов ученых Российской академии наук, научно-исследовательских институтов и учебных заведений. Мы предлагаем авторам свои услуги на выгодных экономических условиях. При этом мы берем на себя всю работу по подготовке издания — от набора, редактирования и верстки до тиражирования и распространения.



URSS

Среди вышедших и готовящихся к изданию книг мы предлагаем Вам следующие:

- Джохадзе И. Д.* Неопрагматизм Ричарда Рорти.
Соколов В. В. От философии Античности к философии Нового Времени.
Соколов В. В. Средневековая философия.
Зубов В. П. Аристотель. Человек. Наука. Судьба наследия.
Зубов В. П. Русские проповедники: Очерки по истории русской проповеди.
Койре А. Очерки истории философской мысли.
Шишков И. З. Современная западная философия. Очерки истории.
Юлина Н. С. Очерки по философии в США. XX век.
Юшкевич П. С. Столпы философской ортодоксии.
Асмус В. Ф. Немецкая эстетика XVIII века.
Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике.
Асмус В. Ф. Платон.
Могилевский Б. М. Платон и сицилийские тираны. Мудрец и власть.
Могилевский Б. М. Природа глазами физика.
Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта.
Белов А. К. Новые горизонты развития философской науки.
Оруджев З. М. Способ мышления эпохи. Философия прошлого.
Абачиев С. К. Эволюционная теория познания. Опыт систематического построения.
Альберт Х. Трактат о критическом разуме.
Шишков И. З. В поисках новой рациональности: философия критического разума.
Моисеев В. И. Логика Добра. Нравственный логос Владимира Соловьева.
Везен Ф., Федье Ф. Философия французская и философия немецкая;
Воображаемое. Власть. Под ред. *Бибихина В. В.*
Бэттлер А. Диалектика силы: онтобия.
Розин В. М. Личность и ее изучение.
Преображенский П. Ф. В мире античных образов.
Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим.
Серия «Размышляя о марксизме»
Каутский К. К критике теории и практики марксизма («Антибернштейн»).
Каутский К. Экономическое учение Карла Маркса.
Каутский К. Этика и материалистическое понимание истории.
Туган-Барановский М. И. Теоретические основы марксизма.
Претель Д. От философии марксизма-ленинизма к философии Маркса.

По всем вопросам Вы можете обратиться к нам:
тел./факс (095) 135-42-16, 135-42-46
или **электронной почтой URSS@URSS.ru**
Полный каталог изданий представлен
в **Интернет-магазине:** <http://URSS.ru>

**Научная и учебная
литература**

Представляем Вам наши лучшие книги:



Логика

Зиновьев А. А. Очерки комплексной логики.

Сидоренко Е. А. Логика. Парадоксы. Возможные миры.

Смирнов В. А. Логические методы анализа научного знания.

Логико-философские труды В. А. Смирнова. Под ред. *Шалака В. И.*

Бирюков Б. В., Тростников В. Н. Жар холодных числ и пафос бесстрастной логики.

Бирюков Б. В. Крушение метафизической концепции универсальности предметной области в логике. Контрверза Фреге—Шрёдер.

Перминов В. Я. Развитие представлений о надежности математического доказательства.

Петров Ю. А. Логические проблемы абстракций бесконечности и осуществимости.

Гастев Ю. А. Гомоморфизмы и модели (логико-алгебраич. аспекты моделирования).

Пенроуз Р. **НОВЫЙ УМ КОРОЛЯ.** О компьютерах, мышлении и законах физики.

Серия «Из истории логики XX века»

Асмус В. Ф. Логика.

Серрюс Ш. Опыт исследования значения логики.

Грязнов Б. С. Логика, рациональность, творчество.

Ахманов А. С. Логическое учение Аристотеля.

Строгович М. С. Логика.

Методология науки

Поппер К. Р. Объективное знание. Эволюционный подход.

Поппер К. Р. Все люди — философы.

Поппер К. и др. Эволюционная эпистемология Карла Поппера и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики.

Садовский В. Н. Карл Поппер и Россия.

Системные исследования. Методологические проблемы. Вып. 1992–2002.

Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая.

Суриков К. А., Пугачева Л. Г. Эпистемология. Шесть философских эссе.

Черняк А. З. Эпистемология неравных возможностей.

Жилин Д. М. Теория систем: опыт построения курса.

Новиков А. С. Научные открытия: повторные, одновременные, своевременные...

Сачков Ю. В. Научный метод: вопросы и развитие.

Баканский О. Е., Кучер Е. Н. Когнитивные науки: от познания к действию.

Реньи А. Диалоги о математике.

Тел./факс:

(095) 135-42-46,

(095) 135-42-16,

E-mail:

URSS@URSS.ru

<http://URSS.ru>

Наши книги можно приобрести в магазинах:

«Библио-Глобус» (м. Лубянка, ул. Мясницкая, 6. Тел. (095) 925-2457)

«Московский дом книги» (м. Арбатская, ул. Новый Арбат, 8. Тел. (095) 203-8242)

«Мосива» (м. Охотный ряд, ул. Тверская, 8. Тел. (095) 229-7355)

«Молодая гвардия» (м. Полянка, ул. Б. Полянка, 28. Тел. (095) 238-5083, 238-7144)

«Дом деловой книги» (м. Пролетарская, ул. Марксистская, 9. Тел. (095) 270-5421)

«Гнозис» (м. Университет, 1 гум. корпус МГУ, комн. 141. Тел. (095) 939-4713)

«У Кентавра» (РГГУ) (м. Новослободская, ул. Чайнова, 15. Тел. (095) 973-4301)

«СПб. дом книги» (Невский пр., 28. Тел. (812) 371-3954)

Д. В. Джохадзе, Н. И. Джохадзе

ИСТОРИЯ ДИАЛЕКТИКИ



*Эпоха
античности*



URSS

Об авторах

Джохадзе Давид Викторович — доктор философских наук, профессор Института философии РАН, где работает с 1961 г. по настоящее время.

Направления исследований: история философии, диалектики и логики; проблемы античного диалога и риторики в контексте связи с логикой, теорией познания и диалектикой; проблемы отечественного и зарубежного антиковедения и медиевистики; проблемы истории марксизма и диалектики социального развития; актуальные теоретико-познавательные проблемы современности.

Джохадзе Наталья Игоревна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского государственного университета экономики, статистики и информатики (МЭСИ) с 1979 г. по настоящее время.

Направления исследований: история философии, социальная философия, эстетика, культурология.

3215 ID 27721



9 785484 000517 >

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА



E-mail: URSS@URSS.ru
Каталог изданий в Интернете:
<http://URSS.ru>

Тел./факс: 7 (095) 135-42-16
Тел./факс: 7 (095) 135-42-46

Любые отзывы о настоящем издании, а также обнаруженные опечатки присылайте по адресу URSS@URSS.ru. Ваши замечания и предложения будут учтены и отражены на web-странице этой книги в нашем интернет-магазине <http://URSS.ru>