

К. К. Зельин

## О МЕТОДАХ И ПЕРСПЕКТИВАХ ИССЛЕДОВАНИЯ РАННЕЙ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

**В** НАСТОЯЩЕМ сообщении предполагается рассмотреть некоторые из выводов, которые рождаются при изучении современных исследований, посвященных философии Анаксимандра<sup>1</sup>. Эти выводы должны показать то направление, в котором, как нам кажется, желательно вести работу в дальнейшем.

Философские построения представляют определенную систему идей. Поэтому прежде чем исследовать генезис отдельных элементов этой системы или их последующую судьбу важно рассмотреть систему в целом, во взаимодействии ее элементов. Отсюда вытекает требование изучать не отдельные идеи (например, понятие причины, представление о том, на чем покоится земля, или даже физическую картину мира), а весь комплекс идей и характер связи элементов этого комплекса друг с другом. Предметом изучения должны быть не только космология и космогония, но и взгляды философа на отношение субъекта и объекта, на значение и место человека в мире и в обществе, на его познавательные возможности, нравственную природу и т. д.

Мы не сможем понять, как возникла и развилась эта система взглядов, эта полная картина мира, если даже и попытаемся проследить генезис ее элементов, потому что система эта не была лишь логическим следствием предыдущего состояния умов, но складывалась под воздействием факторов, которые отсутствовали или лишь слабо были представлены в предыдущий период. Иначе говоря, научные и философские воззрения входят в гораздо более обширную систему, охватывающую состояние общества в данный период со всеми присущими этому обществу чертами. Мы не можем рассматривать формы идеологического развития изолированно, обособленно от изучения структуры общества, в котором бытуют эти формы. Естественно возникает и не может не возникнуть вопрос о социально-экономических, политических и культурных условиях, в которых появляются интересующие нас формы мышления, т. е. вопрос о социальной обусловленности идеологических явлений.

С другой стороны, эти формы мысли могут изучаться не только как результат (и как фактор) общественного и культурного развития данного периода. Они могут нас интересовать и как «определенные объективно обусловленные, общественно-необходимые логические формы движения мысли»<sup>2</sup>, как отрезок процесса исторического развития человеческого

<sup>1</sup> См. ВДИ, 1971, № 4, стр. 127—150.

<sup>2</sup> П. В. Таванец и В. С. Швырев, Логика научного познания, сб. «Проблемы логики научного познания», М., 1964, стр. 21.

познания. Только исследуя проблемы логики познания, мы можем прийти к правильной оценке достижений определенного исторического периода, приблизиться к решению интересующих нас проблем.

Методическое требование, которое мы сформулировали и которое представляется нам существенным, связано с более обширной проблемой об отношении науки, философии и религии в древности. Мы уже говорили о недостаточности и неверности постановки этой проблемы у Селигмэна<sup>3</sup>. Сейчас нам хотелось бы отметить лишь один момент: какие бы определения мы ни давали каждому из этих понятий, мы не можем не учитывать того факта, что как в древности, так и в более новое время мы обычно не встречаемся с каждым из них, так сказать, в чистом виде, но большей частью в той или иной комбинации. Философские системы часто представляют собою настоящее *μίγμα* этих элементов, тесно связанных друг с другом и в то же время нередко противоречивых<sup>4</sup>. Даже наука XVIII в., по замечанию Ф. Энгельса, «все еще глубоко увязает в теологии». Этому состоянию науки Ф. Энгельс противопоставляет философию того времени, которая «значительная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего»<sup>5</sup>.

Проблема связи, борьбы и вообще отношений зачатков научного мышления, религии и философии особенно важна при исследовании ранних научно-философских построений. Изучая наметившиеся уже в VI—V вв. научные (хотя бы в ограниченном смысле) области знания, мы сейчас же встречаемся с проблемой связи и этих областей и проявляющихся в них главных особенностей мышления. Известно, какое значение получила для греческой историографии фразеология и категории медицинской науки, а сама эта наука (это хорошо показывает Кан) была очень тесно связана с современной ей философией. Перед нами своего рода поток идейного развития, в котором смешиваются отдельные струи. Было бы ошибочно выделять в этом потоке какую-либо одну из его составных частей, одну область знания, считая, что она всецело определяет все остальное. Гершензон и Гринберг, например, считают, что на принципиальных методах и понятиях физики построены якобы все другие науки<sup>6</sup>. Столь категорическое утверждение нельзя признать правильным: в разные периоды ситуация в этом отношении была различна. Но следует согласиться с другим утверждением этих авторов, что познание природы в греческой философии было неотделимо от других видов знания, что физика была всегда связана с социальной и этической теорией и практикой, что термины, употребляемые в философии природы, появляются также в моральной и социальной философии и применяются к ситуации в человеческом обществе. Однако названные авторы совершенно не затрагивают другого: влияния этой ситуации на понимание природы вообще и, в частности, на интерпретацию физических явлений. А это обстоятельство имеет не меньшее, а большее значение, особенно на ранней стадии развития идеологии. Идеология представляет собою сложную систему, в состав которой входят различные элементы, различным же образом связанные друг с другом.

При изучении ранней греческой философии можно еще хорошо проследить наследие в ней прошлого мифологического мышления — и на эту сторону развития и обращали особенное внимание. Менее разработан другой вопрос: вопрос о связи и соотношении элементов науки и философии

<sup>3</sup> См. ВДИ, 1971, № 4, стр. 134 сл.

<sup>4</sup> См. В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 39, стр. 255.

<sup>5</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 349 сл.

<sup>6</sup> D. E. Gershenson and D. A. Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics*, N. Y., L., Toronto, 1964, стр. VII.

в мышлении этого периода, хотя едва ли можно думать, что философия уже тогда была целиком основана на научных данных. Элементы науки в течение веков были связаны с элементами иного рода.

С этой проблемой связан и другой вопрос, с которым историк сталкивается каждый раз в своем исследовании: каково соотношение наших понятий и тех представлений древних, о которых нам сообщают источники. При изучении воззрений досократиков этот вопрос получает особую сложность и остроту. Присмотримся к тем трудностям, с которыми мы при этом встречаемся<sup>7</sup>.

Система наших понятий представляет собою своего рода метаязык. Но по отношению к ранней греческой философии нас предупредил Ликей. Аристотель и Теофраст дали истолкование всей предшествующей греческой философии в аспекте собственной системы. Воззрения прежних философов были подведены под категории, выработанные Аристотелем, причем философия досократиков получила интерпретацию в свете его учения о четырех причинах: ранние философы, по мнению перипатетиков, давали различный ответ на вопрос о первой причине, т. е. материи (ὑλη). Кан справедливо заметил, что Э. Целлер и Барнет ошибались, слишком доверившись схематизму школы Аристотеля. «Такие специфические перипатетические понятия, как материя (ὑλη), элемент (στοιχεῖον), субстанция (τὸ ὑποκειμενον), являются неудовлетворительным орудием при изложении идей VI в. до н. э.»<sup>8</sup>. Но несмотря на это замечание и на ряд других в том же роде, Кан все же не пошел дальше в своем теоретико-познавательном анализе. В другом месте Кан формулирует ту же мысль следующим образом: «Это не столько вопрос о непонимании, сколько о невольном проектировании более специализированных абстрактных понятий в период, когда формы мышления и выражения были проще и ближе к конкретному языку поэзии и мифа»<sup>9</sup>. Такая формулировка подходит не только к Аристотелю и его последователям, но и к некоторым современным исследователям, которые некритически применяют понятия, выработанные в позднейшее время, для интерпретации идей мыслителей ранней эпохи, когда еще не существовало ни понятия материи и духа в их противоположности, ни понятия энергии и т. д. Мы вполне согласны с тем, что «историк философии, как таковой, немислим, если он не исходит из той или иной философской позиции»<sup>10</sup>. Но стоять на определенной философской позиции — не то же самое, что некритически приписывать свои понятия древним философам. Исследователи совершают двойную ошибку, рассматривая сквозь призму перипатетических категорий философию досократиков, а затем реинтерпретируя полученные результаты с помощью понятий, выработанных философией нового времени, и препарируют, таким образом, историю раннего рационализма в интересах той или иной философии современности. Это было объяснимо в XIX — начале XX в. (в работах Целлера, Барнета и др.), но после тщательного критического анализа того, как Аристотель и его преемники трактовали философию досократиков, такой взгляд представляется неверным. «Для Аристотеля, — замечает Cherniss, — как и для каждого философа, доктрины его предшественников были материалом, ко-

<sup>7</sup> Мы касались этого вопроса в связи с рассмотрением форм зависимости и, в частности, с определением понятия «раб». См. К. К. З е л ь и н, М. К. Т р о ф и м о в а, *Формы зависимости в Восточном Средиземноморье в эллинистический период*, М., 1969, стр. 11 сл.

<sup>8</sup> Ch. H. Kahn, *Anaximandros and the Origins of Greek Cosmology*, N. Y., 1960, стр. 20.

<sup>9</sup> Там же, стр. 75.

<sup>10</sup> См. П. Г. А р з а к а н я н, *Обсуждение методологических проблем истории философии*, «Вопросы философии», 1969, № 9, стр. 117.

торый должен был быть преобразован в его собственных целях»<sup>11</sup>. Исследователь, пытающийся составить суждение об учениях философов милетской или элейской школы, должен постоянно учитывать взгляды и цели изложения позднейших авторов, у которых мы встречаем соответствующие упоминания или критику их далеких предшественников.

В этом отношении показательна, например, характеристика ионийской философии в недавно изданной книге Э. Михайловой и А. Чанышева<sup>12</sup>. Авторы, к сожалению, прошли мимо всего, что было сделано в области критики традиции о досократиках, идущей от Аристотеля и Теофраста, и ссылаясь на мнения «всех древних» (ук. соч, стр. 52), целиком опираются на их сообщения — на учение Аристотеля об элементах (*στοιχεῖα*). Они признают, например, в своем истолковании (в пяти пунктах) известной о философии Фалеса, что последний (пятый) пункт, который сформулирован следующим образом: «все сущее есть в сущности единая материя — вода», как утверждают авторы, является «целиком новым». Но эта «новая» идея VI в. до н. э. в действительности взята из произведения Аристотеля с его учением о четырех причинах. Ведь нужно было сначала доказать, что она была уже у Фалеса. Авторы пошли более простым путем: они просто приписали Фалесу философскую терминологию Ликея, утверждая, что вода представляется Фалесу «как сущность и основа» всего (т. е. как *ἀρχή* и *στοιχεῖον*), как начало субстанциональное. Далее мы читаем о том, что начало как основа, — «это некая постоянная сущность, лежащая под изменчивыми состояниями, преходящими явлениями — видоизменениями этой сущности»<sup>13</sup>. Но у милетцев еще не было понятия «сущности, лежащей под явлениями» (т. е. *τὸ ὑποκείμενον*), понятие и термин, вошедшие в оборот в V—IV вв. Впрочем, приведенное утверждение делается понятным, раз далее авторы пишут: «Наивно, в частности, полагая, что четыре стихии превращаются друг в друга, Анаксимандр предположил, что в таком случае у них должно быть нечто общее...»<sup>14</sup>. Заметим, однако, что учение о четырех элементах оформилось позднее (у Эмпедокла)<sup>15</sup>.

Нам кажется, что следует идти другим путем: не прилагать без дальнейших оговорок и критики наши абстрактные понятия к материалу источников, тем более источников, уже испытавших подобную обработку в древности, но пытаться сначала представить себе систему понятий VI в. С этой целью предпочтительнее исходить не от Анаксимандра, от труда которого остался единственный фрагмент, перетолкованный в перипатетическом духе, а от мыслителей, из произведений которых сохранилось все же нечто большее (отрывки из поэмы Парменида, многочисленные фрагменты Гераклита и т. д.). При этом — здесь Кан прав — необходимо также проследить, в каком направлении шло дальше развитие мыслей, категорий и понятий этого раннего периода. Лишь выясняя намеченные вопросы, мы вправе будем применять наши понятия, делать некоторые обобщения.

Следующий вывод, который мы хотели бы сделать, касается способа изучения доксграфической традиции. Главные результаты труда Диль-

<sup>11</sup> Н. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935, стр. 347.

<sup>12</sup> Э. Н. Михайлова и А. Н. Чанышев, *Ионийская философия*, М., 1966.

<sup>13</sup> Там же, стр. 37.

<sup>14</sup> Там же, стр. 53.

<sup>15</sup> Кёрк и Рэйвен справедливо замечают, что относительно полярностей (*the opposites*) у Анаксимандра следует соблюдать осторожность, так как возможно, что перипатетики подставляли свои более абстрактные формулировки вместо гораздо более конкретных выражений милетского философа. См. G. S. Kirk and I. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambr., 1966, стр. 119; ср. стр. 329.

са<sup>16</sup> — его исследования (и публикации) текстов доксографов, вышедшего более чем 90 лет тому назад, — и сейчас определяют в основном взгляды современных специалистов по истории ранней греческой философии на соотношение доксографических источников. И Кан, и Селигман, и Гуарихлиа идут в общем по пути, проложенному Дильсом. Правда, в последние годы появилась работа, авторы которой категорически отвергают ценность как отбора соответствующих известий, сделанного Дильсом в его «Фрагментах досократиков», так и выводов, представленных в Prolegomena к «Doxographi Graeci»<sup>17</sup>. Они считают, что отбор текстов сделан произвольно, что эти тексты подобраны не на основании какого-либо общего принципа, а по субъективному выбору и что вообще выводами Дильса руководствоваться нельзя. Столь категорическое отрицание большой заслуги Дильса, давшего в руки ученых незаменимое орудие исследования и прочно установившего во многих случаях правильное соотношение между источниками, не может быть принято. «Doxographi Graeci» и сейчас являются отправным пунктом дальнейшего исследования и направляют в большой мере изучение составных частей греческой доксографии.

Одной из заслуг Дильса было то, что в результате изучения доксографической традиции он собрал в единое целое фрагменты соответствующего сочинения Теофраста (Φυσιῶν Δοξῆ) и позволил таким образом составить представление о содержании и характере этого труда. Однако нельзя, нам кажется, упускать из виду и другое: контекст, в котором сочинение Теофраста было использовано доксографами. Не проходя мимо источниковедческих выводов Дильса и постоянно обращаясь к его «Фрагментам досократиков» и «Греческим доксографам», мы не должны ограничиваться этим, так как правильное представление о состоянии традиции можно получить, рассматривая то, что сохранилось от этой традиции в двух контекстах: 1) в контексте, в котором дается то или иное положение у доксографа и 2) в контексте, в котором оно было у представителя досократовской философии.

Второй момент может быть учтен в тех случаях, когда сохранились достаточно обширные фрагменты, и постоянно учитывался в той или иной мере при анализе доксографической традиции. Что касается первого, то следует пояснить нашу мысль примером. Мы имеем в виду известия о досократиках в труде Симпликия. Исследователи пришли в общем к согласию (Теофраста и Аристотеля) довольно точно. Обычно при анализе соответствующих известий усилия и были направлены на установление того, что в сообщении Симпликия идет от Теофраста и что могло стоять уже в труде раннего философа. Однако для понимания мысли досократиков может иногда иметь значение и другое: для чего, в каком контексте приводит это сообщение сам Симпликий. Известие о философии Анаксимандра, в которое входит и фрагмент последнего, является составной частью обширного рассуждения, посвященного классификации учения «физиков» (по Аристотелемандре и других досократиках нельзя анализировать, не учитывая этой классификации. В общих чертах она следующая.

Все, писал Симпликий<sup>18</sup>, согласны, что «физики» (οἱ φυσικοί) стремились определить начало всего существующего. Но одни при этом не отличали физических явлений от того, что лежит за их пределами, а другие (пифагорейцы, Ксенофан, Парменид, Эмпедокл, Анаксагор) отличали.

<sup>16</sup> H. Diels, *Doxographi Graeci*, В., 1879 и другие его работы.

<sup>17</sup> Gershenson and Greenberg, ук. соч. 21 слл.

<sup>18</sup> *Simplicii in Physicorum libros quattuor priores*, «Commentaria in Aristotelem Graeca», vol. IX, В., 1882, стр. 21 сл.

Начала (*ἀρχαί*)<sup>19</sup> были двойкого рода: явные (*φανεραί*) и неявные (*ἀφανείς*), т. е. доступные чувственному наблюдению и лишь постигаемые. Перед нами противоположность понятий: физика и метафизика в позднейшем значении. Но этой противоположности, как и понятия *τὰ ὑπὲρ φύσιν* у ранних досократиков и, в частности, у Анаксимандра, еще не было, почему нельзя согласиться и с пониманием «ключевой идеи» милетского философа, предложенным Селигмэном.

Далее Симпликий повторяет классификацию доктрин досократиков у Аристотеля, которую тот дал в начале «Физики» на основании принципа *ἀξίωμα διαιρετικόν*, т. е. *principium ex quo demonstratio ducitur*<sup>19</sup>. Некоторые из ранних философов признавали одно начало (*ἀρχή*), ода-ренное движением или неподвижное, другие — многие начала, ограни-ченные или беспредельные (*ἄπειρα*), причем эти беспредельные начала мыслились или как однородные или как неоднородные. Беспредельность могла быть или в отношении их числа или в отношении величины. Клас-сификация Аристотеля условна, как и всякая другая, и не дает точного представления о соотношении основных воззрений досократиков. Она имеет чисто систематический, а не исторический характер, как это соз-навал и сам Симпликий (ук. соч., 28, 30 сл.).

Доктрина Анаксимандра, согласно этой классификации, представляет собой учение об единой *ἀρχή*, обладающей вечным движением и безгра-ничной (*ἄπειρον*). Но *ἀρχή* Анаксимандра не являлась «началом» (прин-ципом) в аристотелевском смысле: у него этот термин обозначал то, из чего что-либо возникает, а не субстанцию. Апейрон, т. е. качественно и количественно неопределенное, не могло быть тем, из чего все состоит. В этом отношении Гегель был прав. *Ἀρχή* — это не субстанция, лежащая под явлениями (*τὸ ὑποκείμενον*), не материя (*ὕλη*). Мысль Анаксимандра была направлена на вопрос не о сущности вещей, но об их возникновении. Применение понятий *ἄλη* и *τὸ ὑποκείμενον* исказило (модернизировало) идею милетского философа.

Так же и другие термины получали неправильное истолкование или с трудом укладывались в классификационную схему Аристотеля. У Анаксимандра как бы два мира: апейрон, которое существует вечно и из ко-торого возникают все «вещи» (*τὰ ὄντα*), и совокупность этих вещей, каж-дая из которых имеет во всех отношениях свои границы (*πείρατα*). Апей-рон вовсе не одно из «начал» (в аристотелевском значении этого слова), которые могут быть различными по числу или величине, но то вечное, не-разрушимое, не имеющее никаких границ (*πείρατα*) качественно и коли-чественно неопределенное, из чего все возникает.

Аристотель сопоставляет (и Симпликий следует за ним) Анаксимандра с Анаксагором (и Эмпедоклом) на основании употребления ими тер-мина *ἀποκρίνεσθαι* (или *ἐκκρίνεσθαι*, отделяться, выделяться из смеси, *ἐκ τοῦ μίγματος*). Но термин этот берется представителями Ликея изоли-рованно, а между тем важно его рассматривать в связи с более общими идеями. У Анаксимандра одна из таких идей — это мысль о генезисе и уничтожении (*γένεσις καὶ φθορά*), тогда как Анаксагор отрицает эти яв-ления, утверждая, что в мире происходит не возникновение и гибель, но соединение и разделение<sup>20</sup>.

Обращение к контексту доксографа как будто вносит некоторую ясность и в спорную фразу Симпликия, свидетельствовавшего, что Анаксимандр

<sup>19</sup> Н. В о n i t z, Index Aristotelicus, В., 1955, s. v.

<sup>20</sup> DK, II, 40—41 (59, В 17). У Анаксимандра термин *ἀποκρίνεσθαι*, которого, впрочем, во фрагменте нет, имеет иной смысл, чем у Анаксагора: он обозначает не раз-деление каких-то элементов сложного тела (*σπέρματα πάντων χρημάτων*), а переход из безграничного (*ἄπειρον*) к существованию, ограниченному *πείρατα*.

первый применил это название (т. е. *ἄπειρον*) к *ἀρχή* или, как переводят другие: «первый ввел название *ἀρχή*»<sup>21</sup>. Какой бы из этих двух вариантов мы ни избрали, фраза все равно не передает мысли Анаксимандра: ведь *ἀρχή* принималось Симпликием и другими уже в чисто аристотелевском смысле. Все что следует до и после фрагмента в рассматриваемом сообщении Симпликия, представляет интерпретацию в духе учения Аристотеля [четыре элемента, τὸ ὑποκείμενον, ἄπειρον как στοιχεῖον, материя (ὄλη) и т. д.]

Из суждений Симпликия, Порфирия и Александра Афродисийского, несмотря на их следование системе понятий Аристотеля и его схеме истории ранней философии; видно, какие различные толкования давали перипатетики поздней античности терминам, с которыми они встречались у досократиков, как им было трудно понять и перевести способ выражения последних на привычный им язык. Об этом свидетельствуют и сомнения по вопросу о том, кого имел в виду глава Ликия, говоря о «промежуточной» *ἀρχή*, о смешении (*μίξις*), об *ἀλλοίωσις* и т. д.

В общем, поскольку мы имеем лишь фрагменты сочинения Теофраста «*Φυσικῶν Δόξαι*», хотя и достаточно обширные, чтобы можно было составить представление о всем целом, все же не устраняется задача определить, как и в каком контексте воспринимались положения ранних философов не только Аристотелем и Теофрастом, но и позднейшими составителями подробных комментариев, особенно таких обстоятельных, как комментарий Александра Афродисийского или Симпликия. Это соображение, может быть, окажется бесполезным и при сопоставлении дошедших до нас фрагментов философов VI—V вв. с доксографической традицией о них.

Дильс при составлении сборника «*Die Fragmente der Vorsokratiker*» разделил все свидетельства о воззрениях ранних греческих философов на две части: А — доксографические известия и В — фрагменты — подлинные высказывания досократиков<sup>22</sup>. Можно утверждать, что такой отбор (совершенно, впрочем необходимый) всегда окажется в какой-то мере субъективным. Вспомним, например, каким различным образом решается вопрос о том, где начинаются и где заканчиваются подлинные слова Анаксимандра в его фрагменте и какие именно слова принадлежат ему и какие принадлежности и смысле тех или иных фрагментов Гераклита. Но едва ли можно возражать против самого принципа деления: одно дело отрывки из самих произведений философа и другое — передача содержания его мыслей учеными гораздо более позднего времени с иным мирозерцанием и иным понятийным аппаратом, если даже доксограф и проявлял сравнительную точность в своей работе.

Это деление намечает до некоторой степени и тот путь, которым следует идти. Важно сопоставить по содержанию и языку подлинные фрагменты с тем, что передает доксографическая традиция и на этом основании выносить и суждение относительно последней. Понятно, что подобное сопоставление требует специального изучения наследия того или иного философа, не говоря о возможности вынести определенное суждение по отношению ко всему периоду VI—V вв.

Интересно отметить, что некоторые термины во фрагменте Анаксимандра или в доксографической традиции о нем не раз встречаются и во фрагментах досократиков V в., и это позволяет предположить, что они и в доксографическую традицию об Анаксимандре не внесены Аристотелем и его последователями, а были в ходу уже в VI—V вв. У философов

<sup>21</sup> πρώτος τούτο τὸνομα κοίνας τῆς ἀρχῆς...

<sup>22</sup> Для некоторых философов (например, Гераклита, Демокрита и других) вводится еще и третья рубрика С — Imitation.

различного направления мы находим (во фрагментах из их сочинений) нередко такие термины, как *ἀπειρον*, *κρῆρυν*, *δοξῆν* и т. д. Очень важно также, что уже Парменид, а затем Анаксагор отвергают концепцию «рождения и гибели», а эти понятия, как особенно убедительно показал Гуарихлиа, играют существенную роль во фрагменте Анаксимандра в космологическом аспекте.

Аристотель, рассуждая в «Метафизике» (L 2, 1069 b 19) о том, что все возникает из существующего (*ἐξ ὄντος*), «поправляет» Анаксагора, утверждавшего, что все существующее было первоначально соединено (*ὅμοῦ πάντῃ χορημίατῃ ἦν*). Аристотель пишет, что было бы лучше сказать *ἔν*, чем *ὅμοῦ πάντῃ*. Если вспомним его классификацию ранних доктрин, то эта «поправка», т. е. подмена первоначального выражения другим, будет понятна. В общем же, несмотря на непрерывность философского и научного развития в Греции VI—IV вв., несмотря на то, что у Аристотеля можно обнаружить несомненное наследие ионийской школы (особенно в космологии и метеорологии), все же приходится постоянно учитывать различия в концепциях, в направлении и формах мышления, в масштабе и характере опыта, не говоря уже о достигнутых результатах у представителей ранних и более поздних периодов этого развития.

Те или иные формы мышления, направленные на объяснение доступного в данный период опыта, в совокупности с другими приводят к созданию системы картины мира. Научные и философские концепции характеризуют и самый процесс познания и его результаты. Несомненно, что в них мы не можем усмотреть бесконечного многообразия<sup>23</sup>: человеческий мозг, получая информацию различного масштаба и качества, реагирует на нее, т. е. перерабатывает ее в зависимости от исторических условий и от особенностей наблюдающего субъекта различным образом, но это различие не бесконечно, общие формы мышления повторяются, и этим обусловливается в значительной мере то неожиданное и поразительное сходство, которое не устают подмечать ученые нового времени между многими взглядами античных философов и исследователей и теориями современной науки. Так обстоит дело, например, с некоторыми физическими теориями древних, в которых не раз усматривали необычайное сходство с гипотезами и теориями новейшего времени (геофизическими теориями XIX—XX вв., теорией относительности и т. д.).

Однако формы мышления — вовсе не только (а часто и не столько) выражение субъективного понимания, но и отражение объективной действительности, пусть не полное (да таковым оно и не может быть), верное частично, но ни в какой мере не являющееся лишь плодом деятельности субъекта. Не только в научных теориях, но и в философии и даже в созданиях религиозной фантазии можно подметить этот момент объективной значимости, часто искаженный воздействием сознания познающего субъекта. Необходимо, однако, точнее определить содержание понятия «формы мышления».

Самый термин «формы мышления» (*Denkformen*), как известно, играет важную роль у Гегеля. Достаточно обратиться к предисловию ко второму изданию его «Логике», чтобы убедиться в этом. Логические формы, писал он, «всем известны, но... то, что известно, еще не есть то, что познано»<sup>24</sup>. Гегель настаивал — и эту мысль особенно выделяет Ленин в своем кон-

<sup>23</sup> У. Р. Эшби, Что такое разумная машина?, сб. «Возможное и невозможное в кибернетике», под ред. акад. А. Берга и Э. Кольмана, М., 1963, стр. 32 сл.; А. П. Опарин, Жизнь, ее соотношение с другими формами движения, сб. «О сущности жизни», М., 1946, стр. 12.

<sup>24</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. Lassen, т. I, Lpz, 1923, стр. 11.

спекте «Логики», — что формы мышления являются не только «средством» (Mittel), не только «внешними» формами, но формами, полными живого реального содержания. Эти формы, «если рассматривать их как формы, отличные от содержания и лишь внешние ему, неспособны охватывать истину»<sup>25</sup>. И далее, цитируя Гегеля: «Но на самом деле они (die logischen Formen), наоборот, как формы понятия составляют живо и действительное»<sup>26</sup>. Ленин всюду подчеркивает стремление Гегеля связать формы мышления с объективной действительностью. Познание есть «отражение человеком природы... Форма отражения природы в познании человека, эта форма и есть понятия, законы, категории etc.»<sup>27</sup>. Эта же мысль повторяется и в современном изложении логики, например, в книге В. Ф. Асмуса<sup>28</sup>, причем автор также широко понимает формы мышления и как формы суждения, умозаключения, классификации, доказательства и пр.

Иное понимание термина мы находим в исследовании Лайзеганга<sup>29</sup>, посвященном этой теме. Автор понимает под формами мышления различные типы логики, являющиеся основой мирозерцания. Логика — это совокупность законов мышления человека. Автор исходит из мысли о том, что существуют различные логики (например, логика Аристотеля и логика Гераклита, Канта и Гете и т. д.). Точное определение форм мышления (Denkformen) у него следующее: это — взаимозависимое целое закономерностей мышления, которое явствует из анализа мыслей индивида, выраженных в письменной форме, и которое может быть обнаружено также у других (индивидов) как тот же самый комплекс. Дав такое определение, автор сейчас же заменяет его определением более специального характера: формы мышления — это «образование понятий (Begriffsbildungen), относящееся к логической структуре области однородных предметов и отношений, существующих между ними, и связи этих понятий в положения и выводы, которые от области, по отношению к коей они были образованы, переносятся на другие области, для которых они подходят лишь частично или вовсе не подходят»<sup>30</sup>.

Раскрывая это весьма общее и по-немецки тяжеловесное определение на анализе конкретного исторического материала, Лайзеганг дает ряд интересных характеристик индивидуального логического склада отдельных мыслителей (Гераклита, Гете и других), считая, что различный склад ума, побуждавший создавать определенную картину мира, проявился уже в раннем греческом мышлении, а затем обнаруживался и в дальнейшей истории философии. Мирозерцание Гегеля, например, характеризует ту же логику, те же формы мышления (Denkformen), что и философская система Гераклита, и т. п.

В настоящей работе «формы мышления» понимаются в том широком смысле, какой был указан выше, а не как то, что имеет в виду Лайзеганг: не как типические мирозерцания, логика в целом, способ образования понятий, присущий тому или иному философу и определяющий все его мирозерцание. Под формами мышления я разумею здесь отдельные понятия, категории, подходы к изучению явлений и способы определения связи между ними и между понятиями. Формы мышления — это также приемы установления научных и философских положений и их доказа-

<sup>25</sup> Там же, стр. 15; В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 29, стр. 84—85.

<sup>26</sup> В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 29, стр. 156.

<sup>27</sup> Там же, стр. 163—164.

<sup>28</sup> В. Ф. Асмус, Логика, М., 1947, стр. 12, 70 и др. Ср. П. В. Копнин, Логические основы науки, Киев, 1968, стр. 74.

<sup>29</sup> H. L e i s e g a n g, Denkformen, В.—Lpz, 1928.

<sup>30</sup> Там же, стр. 15—16.

тельства, рассматриваемые со стороны их логической природы. Те или иные формы мышления вовсе не присущи только данному философу или ученому и сходным с ним по логическому складу мыслителям, но в то же время они не являются всеобщими, общеобязательными. Они могут встречаться у людей очень разных по своим взглядам на мир и на человека. Впрочем, это не означает, что нередко ряд таких характерных форм мышления можно найти у действительно сходных по своей логике ученых (в этом отношении сопоставление Гераклита и Гегеля представляется в некоторых отношениях уместным). Именно применение одинаковых форм мысли и объясняет, как уже было сказано, сходство многих античных и современных ученых, ряд гениальных догадок древних, неожиданно подтвержденных современной наукой.

В дальнейшем мы остановимся лишь на немногих примерах, из которых будет видно, что различные формы мышления намечаются уже в ранний период развития греческой философии. При этом мы здесь не решаем вопроса о том, в какой мере приводит данный способ мышления в том или ином случае к познанию объективной действительности. Прежде чем решать этот вопрос, надо определить, с чем мы имеем дело. Одни и те же формы мышления могли в различной степени отражать действительность в зависимости от того, насколько и как учитывался при этом опыт, могли приводить и к абсурду, могли быть правильными лишь частично, или, наконец, позволяли сделать более или менее широкие научные обобщения и значительно расширить наш взгляд на мир. Понятно также, что сходные формы мышления могут встречаться и в религии, и в философии, и в науке. Не они, взятые сами по себе, не формальная сторона мышления решают вопрос об истинности, но лишь их органическая связь с накопленным опытом, который они пытаются интерпретировать, определяет результат мышления: окажется ли он более или менее правильным отражением реальности, или же лишь обманчивой картиной, созданной познающим субъектом.

В недавно вышедшей большой работе Ллойда<sup>31</sup> подробно рассматриваются некоторые основные формы доказательства и объяснения, особенно часто встречающиеся в ранней греческой литературе (VI—IV вв. до н. э.), а именно «полярность» (Polarity), т. е. установление альтернативной противоположности соответствующих явлений, и «аналогия». Автор неоднократно оговаривается, что несомненно и тогда уже существовали и другие типы доказательств и в связи с этим соображением указывает на индуктивную процедуру, на дедукцию и на «гипотетическое» (hypothetical) доказательство типа «если *A*, то *B*, но если не *B*, то, следовательно, и не *A*»<sup>32</sup>. Он также констатирует развитие различных идей относительно способов применения доказательств, в частности появление идеи логической необходимости, логической невозможности и концепции возможности (в противоположность понятию необходимости). Наряду с этим Ллойд придает большое значение эмпирическим наблюдениям греков и даже эксперименту, во всяком случае большее, чем это принимается обычно. По отношению к тем двум типам аргументации, которые составляют тему его труда, он считает, что греческие мыслители часто допускали упрощения следующего рода: оперируя «полярными» понятиями по формуле «*A* или *B*», они не учитывали возможности наличия «*A* и *B*», или «не *A* и не *B*». Что касается аналогии, то здесь сходство рассматривали нередко как полное тождество, игнорируя тот факт, что два явления могли быть сходными лишь в некоторых отношениях.

<sup>31</sup> G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy*, Cambr., 1966.

<sup>32</sup> Там же, стр. 422: «If *A*, then *B*; but not *B*, and so not *A*».

И огромный материал, собранный и истолкованный Ллойдом, и некоторые обобщения автора представляют большой интерес. Во многих случаях, как видно даже из того, что было сказано, в работе поставлен ряд важных вопросов, как, например, о появлении понятий логической и фактической необходимости, или о множественности типов обоснования. Но все же желательны были более глубокий анализ и более строгое различение тех форм мышления, о которых говорится в исследовании Ллойда. Он же ограничивается в значительной мере констатацией соответствующего материала. Между тем и для понимания развития форм мышления, их логической природы и значения следовало бы анализировать их в тех конкретных случаях, которые автор рассматривает.

С одной стороны, то, что автор наметил очень широкие рамки своего исследования, привлечение сочинения и философов, и историков, и поэтов, и медиков, подобно тому как мы это видели в труде Кана, помогает изучению хода мысли ранних философов в идейном контексте двух-трех веков. Но, с другой стороны, недостаточность указаний на специфику того или иного жанра и периода может завуалировать существование различий. Автор охватывает в своем обзоре словоупотребление от Гомера до Аристотеля: здесь и эпос, и лирика, и Ксенофан, и Фукидид и т. д. Лишь мимоходом отмечаются грани в процессе развития понятий и методических приемов, как, например, то, что понятие логической необходимости является лишь у Парменида<sup>33</sup>.

Еще существеннее то, что понятие доказательства (argument) и метода объяснения оказывается несколько расплывчатым и охватывает явления неодинаковые с логической точки зрения. Ведь доказательство не тождественно объяснению (explication), так как объяснение может и не сопровождаться доказательством его правильности, но и в этом случае самый способ объяснения, понятия, которые используются при этом, представляют самостоятельный интерес. Индукцию нельзя противопоставлять «полярности» (ук. соч., стр. 421), так как полярность может быть (и была) установлена как индуктивным, так и дедуктивным путем. «Гипотетическое» доказательство относится к исчислению высказываний (так же как и та ошибка, которую отмечает Ллойд в применении принципа полярности). Между тем ошибочный вывод по аналогии, когда сходство рассматривается как полное тождество, выходит за границы исчисления высказываний и относится по своему характеру к методологии. Притом, при рассмотрении применения аналогии нельзя обойтись без различения отдельных видов аналогии (анalogии в свойстве или отношениях, каузальной, субстанциальной и т. д.)<sup>34</sup>.

Формы доказательства и объяснения явлений, помимо двух главных, лишь очень бегло и неполно намечены в «Заключении»<sup>35</sup>, тогда как их важно было бы привлечь и для того, чтобы истолковать применение полярности и аналогии, с которыми они тесно бывают связаны. Автор, как сказано, охватывает в своем разборе очень разнообразный материал, но развитие проблематики и собственно философского метода оказывается неясным, так как Ллойд касается главным образом космологических теорий, оставляя в стороне основные философские понятия эпохи («апейрон», «генезис», «нус» и т. д.).

Уже ранние философы Греции и даже мыслители, стоящие между представителями мифологического мировоззрения и философами, исхо-

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> См. А. И. Уемов, Основные формы и правила выводов по аналогии. Проблемы логики научного познания, М., 1964, стр. 250 слл.

<sup>35</sup> L l o u d, ук. соч., стр. 421 слл.

дили из наблюдений, совершающихся в природе <sup>36</sup>. В частности внимание привлекали смена времен года и метеорологические явления.

Стремление отдать себе отчет в изменениях, наблюдающихся в окружающем мире, побуждало мысль идти различными путями. Сначала и в области философии, как и раньше в мифологии, главное значение получает проблема возникновения и уничтожения (*γένεσις καὶ φθορά* или *ἄλγεθος*). Во фрагменте Анаксимандра мы находим попытку решить эту проблему и объяснить таким образом процессы, происходящие в мире. Сходное направление мысли можно обнаружить и у некоторых других философов раннего периода (например, у Анаксимена, Гераклита). У Парменида картина иная: возникновение отрицается — как некая видимость, как нечто кажущееся. Множественность явлений обманчива, в действительности существует лишь единое бытие, *τὸ ὄν*. По-другому проблема ставилась и решалась Анаксагором и атомистами: то, что мы наблюдаем, не есть возникновение, появление чего-то нового или уничтожение прежде существовавшего; в действительности происходит другое: соединение и разделение бесчисленных элементарных частиц (гомеомерий, атомов). «Ничто не возникает и не гибнет, но или смешивается с существующими вещами или отделяется от них» (Anaxag., В 17 — DK, II, стр. 40—41).

С другой стороны, столь же рано появляется мысль о том, что то или иное явление связано с другими явлениями, составляет как бы некоторый элемент обширного целого. Когда чередование явлений (как возникновение и гибель, так и соединение и разделение), а также мысль об их взаимосвязи и связи с целым представляется *н е о б х о д и м о й*, т. е., иначе говоря, когда появляются термины, которые рассматриваются в модальной логике, тогда уже можно говорить о понятии закона.

Появление в традиции о досократиках терминов, свидетельствующих о модальных логических операциях (т. е. предложений со словами «необходимо», «возможно», «невозможно» и пр.), было бы поучительно разобратить в свете учения модальной логики. Я. Лукаевич <sup>37</sup> в своей известной работе об аристотелевской силлогистике в шестой главе, посвященной модальной логике Аристотеля, сравнительно низко оценивает эту логику (в противоположность его ассерторической силлогистике), указывая на ряд дефектов и противоречий в ней. О разработке учения о модальных операциях в более раннее время не приходится говорить. Но самые операции этого рода несомненно были и важно определить, какие именно и в какой связи их можно найти, какие модальности встречаются в дошедших до нас фрагментах досократиков — логические или каузальные, абсолютные или относительные, к чему они относятся, и т. д. Важно это было бы сделать потому, что законы формулируются с помощью модальностей.

Значение ранней философии Греции обычно видели в том, что она вместо персональных и сверхъестественных сил, характерных для господствовавшего раньше мифологического мышления, ввела представление о законе природы, и с этим общим положением нельзя в какой-то мере не согласиться. Однако тотчас возникает вопрос, в чем же сущность и каков характер понятия о закономерности мировых явлений. Это понятие неоднозначно, но употребляется по крайней мере в тройном смысле: закон как причинная связь, статистический закон по отношению к тем массовым явлениям, по отношению к каждому из которых трудно или нельзя уловить связь причины и следствия, и, наконец, закономерные связи между системой и ее элементами, так же как и между элементами по отношению

<sup>36</sup> Ср., например, «Астрологию Клеострата» (DK, I, стр. 41, В 1) или изречения Ксенофана (DK, I, стр. 135; В 27; стр. 136, В 31, 32 и т. д.).

<sup>37</sup> Я. Л у к а с е в и ч, Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики, М., 1959, стр. 192 слл.

друг к другу. В тех трудах, содержание которых было нами рассмотрено<sup>38</sup>, неоднократно упоминаются «законы природы» (главным образом у Кана и у Ллойда, который считает, что во фрагменте Анаксимандра выражена идея господства Закона, регулирующего отношения между космическими факторами<sup>39</sup>), но, как об этом говорилось выше, не дается их определения и анализа. Между тем ясность в этом вопросе необходима как для правильного понимания противоположности философского и мифологического мышления, так и для сопоставления философских и научных достижений ранней античности с наукой и философией нового времени.

Несомненно, что представление о законе природы в смысле причинной связи появилось рано в результате наблюдений над генезисом и изменением явлений. Отчетливую формулировку в этом смысле мы находим у Платона (например, в «Тимее» 28a), который считал, что все возникающее [ $\pi\tilde{\alpha}\nu \delta\epsilon \alpha\tilde{\upsilon} \tau\acute{o} \gamma\iota\nu\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , а именно то, что видимо, осязаемо, имеет тело, т. е. что доступно восприятию ( $\tau\acute{\alpha} \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\alpha}$ )], возникает по необходимости ( $\epsilon\tilde{\xi} \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\chi\eta\varsigma$ ), по какой-либо причине. Но некоторые термины, употребляемые Платоном —  $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\chi\eta$ ,  $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ ,  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  и др., мы встречаем уже у досократиков. Поэтому важно было бы установить их словоупотребление и сравнить с тем, как ими пользуется Платон.

В данной связи я ограничусь лишь некоторыми соображениями относительно фразеологии Анаксимандра. К апейрону подходила бы формула Платона: то, что существует вечно (а  $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$  Анаксимандра  $\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\nu$ ,  $\acute{\alpha}\phi\theta\chi\omicron\tau\omicron\nu$ ), не имеет возникновения. Мы уже говорили, что апейрон нельзя рассматривать как субстанцию ( $\tau\acute{o} \acute{\upsilon}\rho\alpha\kappa\tau\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ). Это не  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  в аристотелевском смысле, не элемент, но начало во временном смысле. Понятие закономерности можно усмотреть в выражениях  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \tau\acute{o} \chi\rho\acute{\epsilon}\omicron\nu$ ,  $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon \chi\rho\acute{\epsilon}\omicron\nu$ , вообще в фразе о возмездии за несправедливость. Но является ли эта закономерность лишь выражением связи между причиной и следствием? Едва ли это так. Термин «причина» у Анаксимандра во фрагменте отсутствует. У других досократиков более позднего времени он употребляется<sup>40</sup>, но в нем еще очень ясно чувствуется его происхождение, связанное с человеческой практикой, он сохраняет свой этический характер и при применении к космическим явлениям. Понятие закона природы возникло путем перенесения понятия закона в праве. У Анаксимандра мы видим существо этого закона: не только правильность и повторяемость соответствующих соотношений, но и то, чем эта повторяемость обуславливается, а именно, актами «возмездия» — понятия, проникнутого идеей *jus talionis*.

У Анаксимандра можно усмотреть в какой-то мере и другое понимание закономерности: не связь причины и следствия, вины и возмездия, но зависимость отдельных составных сил или частей космоса от целого, элементов от системы. Этот момент особенно выступает в анализе Гуарихлиа и в соответствующих его формулировках — о «Взаимосвязи» (*Reciprocidad*), составляющей первоначальное и существенное отношение во всей структуре мира, о возможности каждого существования выразить свою «природу» только путем связи с другими существованиями и со всем целым, о Дике,  $\chi\rho\acute{\epsilon}\omicron\nu$  и т. д.

Ллойд также пишет по поводу идеи фрагмента Анаксимандра (стр. 213), что природа использованного в нем образа далека от того, чтобы иметь несущественное значение, ибо она позволила ему выразить... понятие

<sup>38</sup> ВДИ, 1971, № 4, а также L l o y d, ук. соч.

<sup>39</sup> L l o y d, ук. соч., стр. 213.

<sup>40</sup> DK, II, 160, 15: D e m., В 83; II, 289, 19: Gorg. В 11.

саморегулирующихся космических отношений, т. е. идею космического Порядка (order). Было бы неосторожно (Ллойд этого и не делает), если бы мы пришли к мысли, что уже у Анаксимандра было понятие гомеостата (т. е. саморегулирующейся системы с обратной связью) — идея, которая играет такую роль в кибернетике. Но его мысль о «Взаимосвязи» всего существующего нашла выражение в примененных им образах, доступных ему в его опыте и перенесенных из практики архаического права на отношения в космосе (*Δίκη, ἀδικία, τίσις*). Форма его мысли — это объяснение существующей системы мира не посредством идеи какой-то внешней силы, действующей на эту систему, а из нее самой. Средством же выражения этой мысли служат человеческие отношения современной философу эпохи.

Ту же мысль о связи всех существующих вещей с целым высказывает и Анаксагор, несмотря на указанное выше различие между ним и Анаксимандром по вопросу о возникновении и гибели, соединении и разделении: ничто, как цитирует его слова Симпликий<sup>41</sup>, не существует отдельно, но все принимает участие во всем (*οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντός μοῖραν μετέχει*), т. е., если употребить современный способ выражения, мир представляет собою систему, сложный объект со взаимосвязанными элементами.

Тогда естественно встает вопрос: какова эта связь и какие элементы (часть, силы) оказываются наиболее определяющими? И в этом отношении мысль могла идти в разных направлениях. Уже в древних религиях, как позднее в философии, применялись обе рассматриваемые формы мысли, т. е. мир интерпретируется с точки зрения его возникновения и с точки зрения целого, сложной системы, которую он представлял. Мир возник в результате деятельности богов (или бога), которые и сами, впрочем, не существовали вечно. Об их появлении (и здесь *γένεσις* — рождение в буквальном смысле) рассказывает Гесиод в «Теогонии», рисуя смену поколений богов. Но и в мифологическом мышлении мир представляется не хаосом, но упорядоченной (богами) системой. Боги производят разделение его на определенные части. Зевс господствует над небом Посейдон — над морской пучиной, Аид — над подземной областью.

Но взаимоотношение отдельных элементов или частей (как в мире богов, так и в мире, над которым они господствуют), могло быть различным. В любой системе — физической, общественной или системе мышления при ее описании или изучении можно придавать определяющее значение какому-нибудь одному элементу. В древнеегипетской религиозной системе было множество богов, но Аменхоти IV определил главную роль одному из них — Солнцу — Йот. Можно было бы привести много примеров идей о решающем значении одного элемента в системах самого различного рода и из истории философии и науки нового времени. Психическая жизнь человека многообразна, и можно по-разному оценивать ее проявления. Шопенгауэр из всей сложной психологической системы выделил как основную и решающую один элемент — Волю, перенес представление о ней с человека на мир, увидел в ней сущность всякого бытия. То же наблюдается порою и в более частных вопросах. Гоббс характеризовал естественное состояние человечества как *bellum omnium contra omnes*. Но это не значит, что он сводил всю моральную систему человека первобытной эпохи к одному себялюбию. Оно представлялось ему как главная, решающая, но не единственная сила в отношениях между людьми.

Однако нередко шли и иным путем. В системе может быть выделено два, несколько или множество элементов, так сказать, равноправных по

<sup>41</sup> DK, II, 35, В 15—16; *Simplic.*, *Phys.* 164, 25.

своему положению в системе, разнообразных в некоторых отношениях (атомы) или даже противоположных, агрессивных по отношению друг к другу. Анаксимандр, говоря во фрагменте о такой агрессии существующих вещей по отношению друг к другу, в то же время утверждает, что эта агрессия вызывает возмездие, восстановление равновесия (Справедливости). У Гераклита агрессия отдельных элементов космоса превращается во всеобщую постоянную борьбу. Эмпедокл объясняет все изменения действием двух противоположных сил — Любви и Вражды, действующих на четыре элемента — огонь, воздух, землю и воду, соединяющих или разделяющих эти элементы.

Помимо определения той роли, которую играют в целом те или иные его части или силы, необходимо учитывать и другой момент. Я имею в виду перенесение в с е й с и с т е м ы, или способа связи составляющих ее элементов на другую. Такое перенесение может представляться одним из видов аналогии. Однако здесь есть различие. При умозаключении по аналогии на основании сходства признаков  $a_1, a_2, a_3 \dots$  делают вывод, что сходны и признаки  $\dots a_n, a_{n+1}, a_{n+2}, \dots$ , т. е. на основании сходства некоторых признаков заключают, что сходны и остальные, сходны системы. При перенесении всей системы получается наоборот: из принятого нами сходства всего целого мы заключаем и о сходстве отдельных элементов, происходит своего рода экстраполяция от целого к его частям.

В древних религиях царство богов рисовалось нередко как своего рода небесное государство по образцу земного — с верховным правителем, подчиненным ему аппаратом (вестниками и пр.), разделением специальных функций и т. п. Сходный ход мысли может быть прослежен и в философии. Система математического мышления может быть перенесена на космос (Анаксимандр, Пифагор). Кан отмечал, что этот момент ясно сказывается в космологии Анаксимандра, и считал великой заслугой милетского философа то, что вся его космология построена в геометрическом аспекте. В этом отношении Анаксимандр явился, по его мнению, предшественником всей современной науки с огромной ролью в ней математики.

Другой пример перенесения одной системы на другую, очень распространенный как в древности, так и в новое время, это перенесение системы или функций живого организма на космические или общественные явления. Я не буду останавливаться на том, как часто и в каких формах это наблюдается в области религии, но коснусь лишь применения к космосу в целом представления о живом организме в философии<sup>42</sup>.

Относительно Анаксимандра Аристотель передает<sup>43</sup>, что апейрон бессмертно и неразрушимо (*ἀνύλεθρον*), и Ипполит<sup>44</sup> также пишет, что апейрон вечно и непреходяще. Однако эти эпитеты еще не свидетельствуют о перенесении биологической системы на космос, они являются повторением формулы, не раз встречающейся у Гомера в приложении к богам<sup>45</sup>. Биологической сфере у Анаксимандра (но не во фрагменте, а в доксографической традиции<sup>46</sup>) принадлежит сравнение космической сферы пламени, которая охватывает воздух, окружающий землю, как кора охватывает дерево (DK, 12, A 10). Но и этого, конечно, недостаточно, чтобы говорить, что космос представлялся философу живым организмом. Более ясное высказывание в этом смысле сохранилось во фрагменте, приводимом в сообщении Аэция об Анаксимене: «как наша душа, являющаяся воздухом (*ἀήρ*), охватывает (букв. держит вместе, *συγκρατεῖ*) нас, так Дух (*πνεῦμα*)

<sup>42</sup> Kahn, ук. соч., стр. 98; Lloyd, ук. соч., стр. 232 слл.

<sup>43</sup> Phys. Γ 4 203b 13.

<sup>44</sup> Ref. I, 6, 1.

<sup>45</sup> Например, II, 8, 539; 12, 323 и др.

<sup>46</sup> P s.-P l u t., Str. 2 = DK, I, 83, 35—36.

и воздух охватывает весь космос» (DK, 13, В 2). Однако этот фрагмент не признается некоторыми исследователями как подлинный<sup>47</sup>.

Наиболее часто встречается перенесение иного рода, а именно перенесение позднейшей системы (философской или исторической) на более раннюю. Один из примеров формы мысли этого рода в древности мы уже упоминали: изображение Аристотелем и его последователями истории ранней греческой философии, которую они рассматривали через призму перипатетических воззрений. Подобное же наложение своей схемы на систему мыслей, отделенную от нас периодом в две с половиной тысячи лет, в новейшее время представляет интерпретация фрагмента Анаксимандра Хайдеггером<sup>48</sup>. Справедливо возражая против рассмотрения философии досократиков и доплатоников лишь как подготовки систем Платона и Аристотеля, автор в то же время следует в сущности по сходному пути. Оговорившись, что Анаксимандру еще чужд язык понятий и что мы, изучая древних философов, должны переводить не тексты, дошедшие до нас, а самые мысли, Хайдеггер в ходе своих рассуждений перетолковывает все основные термины, встречающиеся во фрагменте Анаксимандра (*ἀδικία*, *δίκη*, *τίσις* и др.), и интерпретирует фрагмент в категориях философии экзистенциализма: по его мнению, и у Анаксимандра основное понятие — это понятие Бытия, эсхатологии Бытия — и с этой точки зрения он дает неубедительный, хотя и весьма оригинальный перевод текста.

Очень часто перенесение системы наблюдается в исторической науке, что и приводит к искажению и модернизации изучаемых исторических явлений. Достаточно вспомнить о том, как изображали социальный и экономический строй античности в историографии конца XIX — начала XX в., какие аналогии проводились после первой мировой войны между ней и Пелопоннесской войнами, как категорически утверждали иногда согласно предвзятой схеме без особого анализа конкретного материала, что на всем древнем Востоке господствовал рабовладельческий или феодальный строй, чтобы убедиться в этом.

Что касается понятия закономерности по отношению к тем явлениям, в которых нельзя уловить связь причины и следствия или которые не приходится рассматривать как элемент системы, то в ранней философии мы такого понятия не находим. Аристотелевский термин «случайное» (*ἐνδεχόμενον*) не встречается у досократиков, да и у Аристотеля он представляется двусмысленным<sup>49</sup>. Но убеждение, что все в мире совершается по необходимости, некоторые досократики ясно высказывали, как, например, Демокрит<sup>50</sup>.

Мы привели лишь немногие примеры того, что может быть названо формами мышления, которые в значительной мере определяют общие воззрения философа и предлагаемые им объяснения эмпирического материала. При анализе той или иной философской системы необходима по возможности полная разработка вопросов о формах мышления, которые нашли себе в ней выражение, необходимо и уточнение этого широкого понятия. В этом отношении для философской и научной литературы VI—V вв. следовало бы попытаться выяснить следующее: 1) главные понятия, которыми оперирует философ, их взаимосвязь и особенности системы, в которую они входят; 2) характер его высказываний в свете тех определений и операций, которые рассматриваются в пропозициональном исчислении;

<sup>47</sup> См. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I, Cambr., 1967, стр. 131, прим. 1.

<sup>48</sup> M. Heidegger, *Holzwege*, Frankf. am Main, 1952, стр. 296—342.

<sup>49</sup> Лукасевич, ук. соч., стр. 217.

<sup>50</sup> DK, II, 84, 18: *Diog. L.*, IX, 45.

- 3) объяснения явлений с точки зрения применяемого при этом метода;  
 4) обоснование доказательств: материал и способы, применяемые при этом.

Формы мышления в истории науки и философии изменяются и повторяются и их смена не является чем-то случайным: она связана с общим идейным и социальным развитием и с расширением опыта. На формы мысли в данной области науки или в философии оказывают влияние те, которые были выработаны в других областях. Изучение форм мышления и опыта, для интерпретации которого они используются, может помочь составить представление и о соответствии их объективной действительности, и об их соотношении с современными формами мысли. Идя таким путем, можно надеяться, как нам кажется, получить более полное и правильное представление о том, как создавалась и изменялась в связи с историческим развитием картина мира и каковы были ее характерные черты.

Ни один из авторов трех рассмотренных нами ранее работ<sup>51</sup> не ставит вопроса о социальной обусловленности древнейшей греческой философии (в данном случае философия Анаксимандра), хотя и Кан и Гуарихлиа (как и многие другие) касаются этого вопроса в самой общей форме. Вообще же эту проблему пытались поставить или даже разрешить в советской и зарубежной науке. В данной связи мне хотелось бы лишь затронуть вопрос о методических приемах, связанных с этими попытками, а также привести немногие примеры того, к чему приводит несоблюдение необходимых методических требований.

Трудно думать, что абстрактная философская мысль часто была связана непосредственно с социально-политической борьбой или с экономикой данного общества: скорее следует предполагать, что связь эта опосредствована рядом звеньев. Поэтому, например, такое решение проблемы на материале, относящемся к Ионии VI в., какое было предложено недавно в нашей литературе — в книге Э. Михайловой и А. Чанышева «Ионийская философия», представляется неприемлемым.

Социальные условия возникновения философии, «выступившей первое время в виде единой нерасчлененной науки», сводились, по мнению авторов, к следующему: «Старое общество... мир „благородных“ (евпатридов) и простолюдинов рушился под ударами восставшего народа, возглавляемого купеческо-ремесленными городскими слоями населения»<sup>52</sup>. Тому, что Фалес смог распространить методы складывающегося научного мышления... на область мировоззрения... он был «исключительно обязан социальной революции, ниспровергшей власть аристократии с ее классовой гомеровской мифологией»<sup>53</sup>.... Объясняя далее субстанциальное начало, которое авторы вслед за Аристотелем приписывают Фалесу, они утверждают, что он при этом опирался «на такие социально-экономические нововведения, как переход от родовой общины к территориальной, как монетная форма денег, общность территории и меновая форма стоимости».

Я не говорю о спорности столь категорической характеристики социальной революции, которая была приведена выше, хочу только подчеркнуть в объяснениях авторов метод установления непосредственной связи таких явлений, как, например, переход от родовой общины к территориальной и идеи субстанции. Это объяснение такого же типа, как некоторые утверждения Томсона, по мнению которого, например, положение Анаксимандра — все существующее «получает возмездие» — относится соб-

<sup>51</sup> ВДИ, 1971, № 4.

<sup>52</sup> Михайлова и Чанышев, ук. соч., стр. 22—23.

<sup>53</sup> Там же, стр. 36.

ственно к урегулированию споров между соперничавшими родами<sup>54</sup>. Ошибка, на наш взгляд, в том, что берется — в сущности произвольно — тот или иной элемент, присущий (или даже тот, который представляется присущим) философской системе (понятие субстанциального начала, идея «возмездия») изолированно от всего целого, в которое он входит, без рассмотрения взаимосвязей, соединяющих его с другими элементами и сопоставляется непосредственно или со всей системой социальных отношений (Михайлова и Чанышев), или также по субъективному выбору с одним из элементов этой последней системы (как у Томсона: соперничающие роды). Второе заключение может быть возможным и убедительным лишь в том случае, если первый и второй элемент действительно связаны в источнике, если их связь не является лишь субъективной гипотезой современного автора. Так, например, надо признать, что в формулировке Анаксимандра (в его фрагменте) имеется ясное указание на человеческие отношения, а именно, на право. У Томсона же субъективным оказывается предположение, что философский тезис связан с соперничеством родов.

В книге Ллойда, о которой говорилось выше, особенно интересна гл. IV, посвященная роли образа (*image*) в греческих космологических текстах VI—IV вв. до н. э. И досократики, и Платон, пишет автор, использовали образность при применении метода заключений по аналогии очень широко в изложении своих космологических доктрин. Ллойд различает три вида образов: 1) образы, связанные с различными аспектами социально-политической организации; 2) биологического характера: образ космоса как живого организма; 3) технологического характера: космос как искусное сооружение (*artefact*). В данном контексте я остановлюсь лишь на трактовке образов первого вида.

Автор ставит следующие два вопроса: 1) какие идеи находили выражение посредством подобных образов? и 2) каково положение (*status*) этих образов, *qua* образов, как сами философы осознавали момент перенесения при применении социальных и политических понятий к космологическим проблемам? Во фрагменте Анаксимандра идея восстановления космического равновесия (*equilibrium*) между противоположными факторами выражена в социальных и юридических терминах. В связи с этим Ллойд замечает, что Анаксимандр апеллирует не к высшей власти, не к авторитету царя (например, Зевса), но к правящему Закону, который регулирует отношения между противоположными силами, находящимися в одинаковом положении. Можно наметить, продолжает Ллойд, три типа политических образов, которые связаны с различными концепциями отношений между космическими сущностями 1) образ Раздора или Войны; 2) образ Справедливости (*Justice*) или договора между равными и 3) образ высшей Власти, единого принципа. Автор и полагает (правда, с оговоркой: «грубо говоря»)<sup>55</sup>, что посредством первого образа мир описывается как находящийся в состоянии агрессии, если не анархии. Во втором случае — в терминах олигархии или ограниченной демократии, а в последнем — в терминах монархии. В частности, у Анаксимандра космические силы совершают акты агрессии.

Однако Ллойд тут же вынужден признать, что свести социальные образы к этим трем моментам, взятым, так сказать, в чистой форме, невозможно. У Гераклита, у которого понятие Войны и Спора выражено очень сильно, употребление метафорических выражений все же сложнее, так как наряду с этим он говорит, и о Справедливости, и о едином божественном

<sup>54</sup> Дж. Томсон, Исследования по истории древнегреческого общества, т. 2. Первые философы, М., 1959, стр. 249.

<sup>55</sup> Там же, стр. 213.

Законе (фрагм. 114). Более правильным представляется соображение Ллойда о том, что значение Войны в концепции Гераклита является отражением социальной борьбы в конце VI в.; с другой стороны, эта концепция выражает господство рациональных принципов в космосе путем образов Закона и Справедливости. Вообще же обобщения, подобные приведенному, не решают сложной проблемы о воздействии социально-политических факторов на философские построения.

К каким различным выводам приводят попытки сделать заключение о характере политических образов в области космологии на основании одного из элементов в философской системе, будет ясно, если мы сравним суждения Ллойда об Анаксимандре по этому вопросу и автора сочинения «Общество и Природа»<sup>56</sup>. Последний утверждает: «Если Фалес милетский... Анаксимандр и Анаксимен ищут фундаментальный принцип, *ἀρχή*, посредством которого можно единообразно объяснить Вселенную, то они мыслят о чем-то, что управляет миром подобно монарху... все они конструируют мир как монархию»<sup>57</sup>. Решив так категорически, хотя и неубедительно, вопрос о политическом характере космоса в учениях досократиков, автор считает, что этот момент не случаен, что он обуславливается влиянием восточного деспотизма, которое становится все более и более очевидным в Греции VI в. до н. э.

В связи со сказанным нам придется еще раз вернуться к вопросу о формах мышления. Можно констатировать, что ошибка, которую усматривает Ллойд у досократиков в заключениях по аналогии и которая сводилась к тому, что сходство в некоторых отношениях принималось за полное тождество, не раз делалась и учеными нового времени. Подобную ошибку совершает, например, Кан, утверждая, что Анаксимандр дал первую формулу сохранения материи и энергии<sup>58</sup>. Образное мышление, если его противопоставить мышлению дискурсивному, играет огромную роль как в религии, так и в философии и науке. Но необходимо разобраться в каждом конкретном случае, с какими образами мы имеем дело и каковы их функции. Если Платон говорит о самодеятельном и правящем Разуме (*νοῦς*), или даже называет его царем (*βασιλεύς*), то, замечает Ллойд, ведь нам хорошо известно его враждебное отношение к демократии афинского типа. Его склонность к авторитарности (*authoritarian bias*) явно отразилась в образе высшего, но благодетельного правителя, использованном, чтобы показать роль Разума и доброго Начала в космосе<sup>59</sup>. Но все же надо заметить, что сам по себе образ еще не позволяет делать вывод о политических взглядах философа, применившего его. Чтобы прийти к выводу Ллойда, необходимо не простое указание на антидемократизм и склонность Платона к авторитаризму, но специальный анализ его общефилософских и политических воззрений.

Впрочем, к сходному заключению приходит и Ллойд, рассуждая об образах у Гераклита и Эмпедокла<sup>60</sup>. Он ставит вопрос, сознавали ли сами философы метафорическое значение образов, к которым они прибегали, или нет. Он учитывает, что, например, Платон ясно различал образ или миф (*εἶκόβ, μῦθος*) и необразное рассуждение (*λόγος, ἀπόδειξις*), но что по отношению к досократикам решить вопрос труднее. Впрочем, говоря в этой связи об Эмпедокле, он приходит к выводу, что Любовь и Вражда для последнего не были только метафорами. То же мы могли

<sup>56</sup> H. Kelsen, *Society and Nature. A Sociological Inquiry*, Chic. Illinois, 1943.

<sup>57</sup> Kelsen, ук. соч., стр. 234.

<sup>58</sup> Kahn, ук. соч., стр. 188; ср. S. Samburgsky, *The Physical World of the Greek*, L., 1965, стр. 9.

<sup>59</sup> Lloyd, ук. соч., стр. 224 слл.

<sup>60</sup> Там же, стр. 222 сл.

бы сказать и об Анаксимандре: нет оснований утверждать, что в его формулировке во фрагменте мы имеем лишь образное сравнение, а не выраженные убеждения в фактической связи.

Однако важнее было бы обратить внимание не на степень сознательности автора в применении метафор, а на анализ самих образов, а этого-то у Ллойда мы и не находим. Термин «образ» имеет очень различное значение от самого общего — гносеологического (образ — единство субъекта и объекта) до самого конкретного (художественный образ, модель в технологии и пр.)<sup>61</sup>. Притом содержание образа не является чем-то неподвижным, резко ограниченным, но находится в зависимости от сознания воспринимающего его субъекта, от исторических условий и развития научного и философского мышления. То, что было для Теофраста «поэтическим выражением», могло иметь для Анаксимандра гносеологический или даже онтологический смысл, быть отражением реальной действительности. Притом определяющую роль играет не содержание тех или иных представлений, но отношения между ними и функциональное их значение.

Все сказанное приводит к мысли, что при изучении самой ранней греческой философии (милетской школы) и, в частности, скудного наследия Анаксимандра, целесообразнее начинать не с него или Фалеса, но, пользуясь ретроспективным методом, попытаться отдать себе отчет в главных чертах мировоззрения мыслителей, от которых до нас дошли более обильные сведения — Ксенофана, Парменида, Мелисса, Гераклита с его отрывочными, но сравнительно многочисленными фрагментами, Эмпедокла, Анаксагора, Демокрита. На их материале можно лучше поставить и пытаться разрешить проблемы, характеризовать которые я стремился в моем сообщении: связь элементов философской системы у того или иного мыслителя, состояние доксографической традиции, взятой по возможности в контексте произведений тех поздних авторов, которые сообщают сведения о философии досократиков или приводят фрагменты их сочинений; формы мышления, с которыми мы встречаемся в дошедших до нас отрывках произведений философов VI—V вв. и которые знакомят нас со способами доказательства, с объяснениями опытных данных, с подходом каждого из них к решению философских и научных проблем, стоявших перед ними, и позволяют определить и их общие черты и то, что было присуще данному направлению мысли в отличие от других. Этот анализ даст возможность установить и отдельные этапы в развитии философской мысли, и изменяющийся идеологический и общекультурный фон, без понимания которого нельзя уяснить ход этого развития, а также будет способствовать пониманию соотношения отдельных элементов в потоке идеологического развития, т. е. соотношения философских, религиозных и научных идей, их борьбу и взаимосвязь.

Важный вопрос о социальной обусловленности и смене различных философских течений может быть рассмотрен с большей надеждой на успех по отношению к более богатому материалу, чем тот, которым мы располагаем для суждения о первых представителях милетской школы. Но в свете тех выводов, которые будут сделаны при этом, может быть, удастся лучше истолковать и те немногие данные, которые мы имеем о последних, в частности и об Анаксимандре.

<sup>61</sup>«Философская Энциклопедия», т. IV, М., 1967, стр. 111.

## METHODS AND PERSPECTIVES OF RESEARCH IN EARLY GREEK PHILOSOPHY

by K. K. Zelyin

In this paper the author discusses some of the conclusions suggested to him by a closer acquaintance with modern research studies on the philosophy of Anaximander. The object is to achieve some degree of clarity in respect to method in studies on early Greek philosophy and the most useful direction for the future course of these studies to take.

Philosophical constructions represent a certain system of ideas. Therefore one cannot arrive at a true notion of them by studying this or that element of a system in isolation; it is important to comprehend the system as a whole and in the interdependence of its elements. The problem of the connections, conflicts and in general the relations between the rudimentary elements of scientific thought, philosophy and religion is particularly important for the student of early scientific-philosophical constructions to investigate. It involves the question as to how our concepts are related to those of the ancients. In antiquity the philosophy of the pre-Socratics was seen mainly through the prism of Lyceum categories; later, the doxographical tradition underwent reinterpretation in the light of concepts worked out in these later times. Therefore, when analysing the pre-Socratic fragments one ought, in the author's opinion, to take into account the context in which they are found not only in Aristotle and Theophrastus, but also in the late doxographers, and the terminology, conceptual content and forms of thought which may be revealed, on the one hand, in the fragments themselves and, on the other hand, in the doxographic tradition. The similarity of ancient and modern ideas is in many cases explained by the application of the same forms of thought. Analysis of forms of thought is necessary in order to understand their evolution, their logical nature and their meaning.

The effort to understand changes observed in the environment has stimulated thought to move in different ways. With this is connected the alternation of such problems as the problem of the emergence and extinction of «things» or their conjunction and disjunction. On the other hand in the same early period there appears the idea of the connection between phenomena which seem to be elements of an extensive whole. When the idea of the interconnectedness of phenomena is regarded as *necessary*, i. e. when the terms of modal logic appear, one may speak of a concept of law. This concept has more than one meaning. In early Greek philosophy we find the notion of a causal connection which has a discernible relationship to human practice. But in Anaximander we already find a different conception of conformity to law: the dependence of the component forces or elements of the cosmos on the whole; and here the meaning of individual elements might be understood in different ways. One not infrequently also finds a transference of the whole system or mode of connection from one sphere to another (for example, from social or biological sphere to the cosmic sphere).

In analysing various philosophical systems it is necessary to study the forms of thought reflected in each system. In order to do this one must first get a clear notion of the principal concepts which the philosopher operates, their connections with each other and the specific features of the system to which they belong. One should try to define the logical nature of the forms of thought, in particular in respect to the explanation of phenomena and to modes of proof. The study of forms of thought, and of the experience for the interpretation of which they are employed, can help in obtaining a clear notion of the correspondence of these ancient forms of thought to reality and of their relationship to modern forms of thought.

The question of the social conditioning of ancient Greek philosophy is a complicated one. Any solution of it which involves taking one or another element of a philosophical system separately and relating it directly to a whole social system or to one of its elements cannot, in the author's view, be satisfactory. The interpretation of images found in the works of philosophers is also of doubtful soundness: it requires careful analysis of the images and the establishment of their connection with the philosophical system as a whole. In view of the paucity of data on the works of the earliest philosophers the retrospective method is, in the author's opinion, the one most likely to be effective.