

Проф. М. А. ДЫННИК

ОЧЕРК
ИСТОРИИ
ФИЛОСОФИИ
КЛАССИЧЕСКОЙ
ГРЕЦИИ

СОЮЗИЗДАТ

Проф. М. А. ДЫННИК

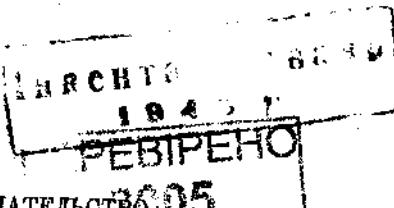
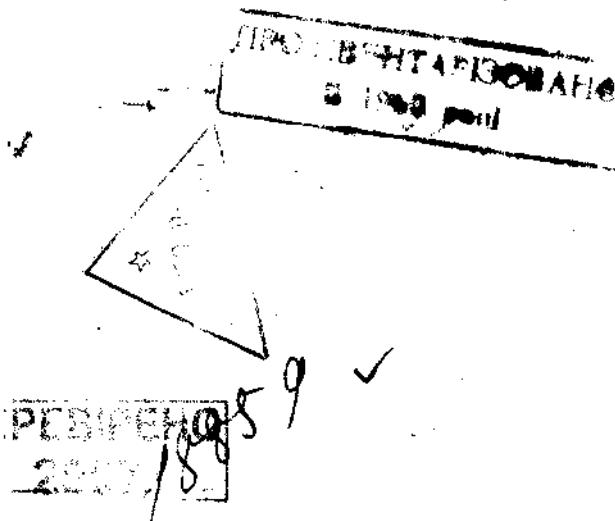
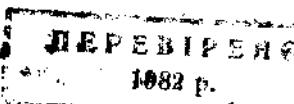
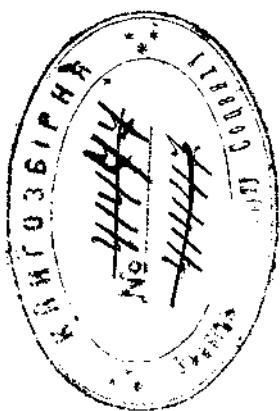
9 - 8

1957

105 р.

ОЧЕРК ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ КЛАССИЧЕСКОЙ ГРЕЦИИ

20643/44



ГОСУДАРСТВЕННОЕ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА — 1936

О П Е Ч А Т К И

Страница	Строка	Напечатано	Следует читать
37	5 снизу	одностороннее, überschwengliches	одностороннее, пре- увеличеннное, über- schwengliches
38	1 сверху	один из оттенков	один из оттенков
48	3 сверху	«В книге 15	«В книге 13
52	8 сверху	разностороннее	равностороннее
96	17 снизу	метафизическими	«метафизическими»
108	17 снизу	отличались	различались
154	6 сверху	настроения	построения
154	21 сверху	что пространство	что и пространство
206	22 сверху	треугольник» и т. п.	треугольник (197) и т. п.
208	8 снизу	принципом строения	принципом государ- ственного строения
217	14 сверху	мышления	мышления
226	3 сверху	Kant	Кант
234	4 снизу	элемент	момент
235	10 снизу	в отношении материи	в отношении к ма- терии
249	18 сверху	отношения	отношение
249	19 сверху	являются	является
249	23 сверху	в чем именно	в чем же именно
256	21 сверху	развиваться	развиться
256	21 снизу	Поэтому-то	Поэтому то
268	19 снизу	Аристофан	Эврипид

ВВЕДЕНИЕ

История античной философии привлекала к себе усиленное внимание основоположников марксизма-ленинизма как первый «круг» в спиралеобразном развитии познания, как четкая форма борьбы между материализмом и идеализмом, как проявление первых, наивных подходов к проблеме диалектического мировоззрения. Приступая к изучению важнейших направлений философии классической Греции, необходимо прежде всего указать, что абсолютно неприемлемо для нас понимание истории философии как собрания различных взглядов, мнений, учений, понимание, столь распространенное (в явной или скрытой форме) в буржуазной истории философии. Не может удовлетворить нас и метод гегелевской истории философии, ибо Гегель, решительно борясь против взгляда на историю философии как историю отдельных мнений и совершившись правильно утверждая, что историю философии нужно рассматривать в процессе ее развития, становления, в то же время, исходя из своих позиций объективного идеализма, понимает этот процесс идеалистически извращению — как процесс саморазвития и самопознания абсолютного духа. Идеалистические взгляды Гегеля, находящие себе выражение в его «Лекциях по истории философии», в дальнейшем нами будут подвергнуты критике.

Наша задача состоит в том, чтобы изучить важнейшие направления античной философии, исходя из диалектико-материалистического понимания развития природы, общества и человеческого познания, базируясь следовательно на мировоззрении, которое впервые в истории философии было обосновано Марксом и Энгельсом и которое поднято на высшую ступень Лениным и Сталиным.

Прежде всего мы должны кратко охарактеризовать те наши основные позиции, исходя из которых мы постараемся установить конкретное содержание и показать действительный ход развития античной философии эпохи классической Греции.

История обнаруживает вполне отчетливо факт партийности философии на всем протяжении ее спиралеобразного развития. «Современная философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад», — говорит Леппи. Это понимание партийности философии должно лечь в основу всего нашего изучения важнейших философ-

ских направлений классической Греции. Приводя образцы партийности философии, Ленин указывает на то, что уже в античности мы можем вполне отчетливо вскрыть две основные философские линии: это линия Платона и линия Демокрита, т. е. античный идеализм и античный материализм.

Характернейший представитель античного идеализма — сторонник сверхчувственного знания Платон; линия материализма представлена философией Демокрита.

«Могла ли устареть за две тысячи лет развития философии борьба идеализма и материализма? Тенденций или линий Платона и Демокрита в философии? Борьба религии и науки? Отрицания объективной истины и признания ее? Борьба сторонников сверхчувственного знания с противниками его»¹.

Вся история философии есть борьба двух основных ее направлений — материализма и идеализма, выступающих в различных исторических формах, в различных школах, течениях и видоизменениях. Именно об этом говорит Ф. Энгельс в «Людвиге Фейербахе», указывая, что в зависимости от ответа на основной философский вопрос об отношении мышления к бытию философы делятся на два лагеря: лагерь материалистов и лагерь идеалистов.

Следовательно наша задача и будет состоять в том, чтобы показать историю развития древнегреческой философии как историю борьбы этих двух лагерей в исторических формах античного материализма и античного идеализма. Но этого мало. Наше изучение древней философии, опираясь на диалектико-материалистическое понимание истории, должно вскрыть особенности развития философских учений как идеологической надстройки над материальной базой рабовладельческой Греции. Изучить историю философии — это значит вскрыть социальные пружины, движущие ее и определяющие классовый характер той или иной философской школы. Необходимо показать, каким образом история общественного развития, история классовой борьбы находит свое выражение в философской борьбе.

Диалектико-материалистическое понимание исторических условий развития греческой философии и социальных корней ее важнейших течений должно лечь в основу нашей характеристики.

Далее, Ленин указывает, что историю развития познания не следует представлять в виде какой-то прямой линии; это как бы спираль — круг, который переходит в другой круг и далее в новый, движение, в котором имеются отступления и уклонения в сторону. Это спиралеобразное развитие познания в свою очередь отражает противоречивое диалектическое развитие общества. Именно изучение спиралеобразного развития познания на протяжении рабовладельческой классической Греции и составляет нашу задачу. История философии и науки не представляет собой какого-то бесплодного накопления мнений; это есть исторический процесс познания

¹ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 406.

объективной реальности. Следовательно необходимо понять не только поступательный ход развития греческой философии, но и ее историческое место в общем спиралеобразном развитии познания. Какую роль сыграла греческая философия в подготовке дальнейшего поступательного развития познания? Каковы достижения, для нее характерные, а вместе с тем каковы те пределы, дальше которых она не пошла?

Вскрывая классовые корни основных философских школ материализма и идеализма в древней Греции, мы должны в то же время помнить энгельсовское указание, в дальнейшем поднятое на высшую ступень Лениным, что форма материализма меняется в связи с решающими успехами естествознания. Другими словами, мы должны будем рассматривать греческую философию в связи с развитием естественных наук в рабовладельческом обществе.

Следует особенно подчеркнуть, что борьба материализма против идеализма как во всей истории философии, так и в истории греческой философии есть в то же время борьба науки против религии; с особым вниманием, с особой тщательностью мы будем рассматривать те материалистические учения древней Греции, которые по преимуществу явились образцами хотя и примитивной, но явно выраженной атеистической тенденции в борьбе с религией древних греков. С другой стороны, мы покажем, что идеализм древних греков тесно срастается с религиозным мировоззрением, что этот идеализм перерастает в религию и является ее теоретической базой.

В то же время борьба античных материалистов против идеалистов — это борьба за научное миропонимание против идеалистической псевдонауки, оторванной от практики, псевдонауки, уже в рабовладельческом обществе тесно сроднившейся с религией. Исходя из позиций диалектического и исторического материализма, мы будем проводить решительную борьбу против всякого рода идеалистических искажений древнегреческой философии. Идеалисты фальсифицируют самое историю философии. Следовательно важнейшая наша задача состоит в том, чтобы, проводя критику буржуазно-идеалистических искажений истории античной философии, показать действительный ход ее исторического развития, не модернизируя и не вульгаризируя его.

Наука истории философии так же партийна, как и всякая наука, как сама философия. Изучая историю философии, мы должны всемерно продолжать нашу борьбу на два фронта.

Как механисты, так и меньшевистствующие идеалисты выступали со своим истолкованием важнейших учений древнегреческой философии. Эти извращенные оценки древнегреческих философов механистами и меньшевистствующими идеалистами мы подвернем разбору и критике.

Основоположники марксизма-ленинизма неоднократно подчеркивали громаднейшее значение изучения античной философии. Характеристики античного общества, античной философии, данные

Марксом, Энгельсом, Лениным, Сталиным, составляют алмазный фонд марксистско-ленинской истории древнегреческой философии.

Характеризуя важнейшую особенность античной философии, Энгельс указывает, что древнегреческие философы были прирожденными диалектиками, особенно подчеркивая именно диалектический характер их мышления. Это было первоначальное и примитивное диалектическое мировоззрение, диалектическое понимание природы в целом как процесса, но вместе с тем диалектическое понимание, которое еще не дошло до расчленения, которое не вскрыло еще действительной диалектической сущности развития природы, общества и познания. Необходимо следовательно иметь в виду историческую ограниченность диалектики древних греков.

Особенно нужно отметить диалектическое учение Гераклита Эфесского, наиболее яркого выразителя древнегреческой диалектики, и Аристотеля, этого «Гегеля древнего мира».

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
ЭПОХИ СТАНОВЛЕНИЯ
РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Глава первая

МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

Философия классической Греции, развиваясь на протяжении VI, V и половины IV в. до н. э., естественно разбивается на два периода: философия эпохи формирования рабовладельческой Греции и философия эпохи расцвета и кризиса рабовладельческой демократии в Греции вплоть до выдвижения Македонии.

К первому периоду относятся милетская школа (Фалес, Анаксимандр и Анаксимен), философия пифагорейского союза (древние пифагорейцы), философия Гераклита Эфесского и элейская школа: Ксенофан и Parmenid (Зенон и Мелисс жили уже в V в. до н. э.).

Второй период представлен материалистическими школами Анаксагора, Эмпедокла и атомистов (Левкипп и Демокрит), софистами, Сократом, «сократическими» школами (элидо-эретрийская, мегарская, киническая и школа кренаков), Платоном и наконец Аристотелем, завершающим второй период и образующим переход от философии классической Греции к греческой философии эпохи эллинизма.

Для первого периода философии классической Греции характерно распространение первоначального, стихийного материализма, борющегося с религией и мифологией. Этот стихийный материализм, этот стихийно-диалектический взгляд на природу представлен милетской школой, особенно насыщен диалектикой у Гераклита и переработан пифагорейцами и элеатами.

«Материалистическое мировоззрение означает просто понимание природы такой, какова она есть, без всяких посторонних прибавлений, — и поэтому-то это материалистическое мировоззрение было первоначально у греческих философов чем-то само собой разумеющимся»¹.

Во втором периоде развертывается усиленная борьба между метафизическим материализмом и объективным идеализмом, между «линией Демокрита» в философии и «линией Платона».

Философия эта развивается в условиях рабовладельческой Греции. Рабовладельцы и рабы — таковы два основных класса

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 651—652, примечание.

античного общества. В эпохе «перехода» от первобытного общества к рабовладельческому заложены социальные корни первых школ древнегреческой философии.

Энгельс говорит о греческом родовом строе следующее:

«Греки, подобно пелазгам и другим соплеменным народам, уже в доисторическое время были организованы согласно тому органическому ряду, что и американцы: род, фратрия, племя, союз племен. Фратрия могла отсутствовать, как у дорян, союз племен мог возникнуть не везде, но во всех случаях основной ячейкой являлся род. К моменту своего появления в истории греки стояли на пороге цивилизации... Род греков поэтому уже отнюдь не архаический род ирокезов, следы группового брака начинают значительно стираться»¹.

Гомеровская Греция представляет собою эпоху разложения родового строя; в это время появляется ряд социальных отношений, подготавливающих формирование рабовладельческой Греции.

«С наибольшим расцветом высшей ступени варварства мы встречаемся в творениях Гомера, особенно в «Илиаде». Сложные железные орудия, кузнецкие мехи, ручная мельница, гончарный круг, изготовление масла и вина, развитая, переходящая в художественное ремесло, обработка металлов, повозка и боевая колесница, постройка судов из бревен и досок, зачатки архитектуры как искусства, города, обнесенные стенами с башнями и зубцами, гомеровский эпос и вся мифология — вот главные составные части наследства, которое греки перенесли из эпохи варварства в эпоху цивилизации. Сравнивая с этим данные Цезарем и даже Тацитом описания германцев, стоявших в начале той самой ступени культуры, из которой готовились перейти в высшую гомеровские греки, мы видим, какое богатое развитие производства свойственно высшей ступени варварства»².

Необходимо учесть, что той господствующей прослойкой первобытного общества на последней ступени его развития, которая в дальнейшем путем своей дифференциации сыграла громадную роль в истории рабовладельческой Греции, была землевладельческая и военная знать. Именно из среды этой родовой знати в дальнейшем, с развитием посреднической торговли, уже в VIII—VII вв. до н. э. выделилась передовая группа аристократии, которая сначала вступила в упорную борьбу с аристократией землевладельческой, но в дальнейшем была отброшена в лагерь реакции сильным развитием денежного богатства и рабского способа производства, что политически нашло себе выражение в борьбе всей аристократии против демократии.

Для того чтобы отчетливо представить себе всю ту историческую роль, какую сыграло образование греческого государства или,

¹ Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, Партиздат, 1934, стр. 92.

² Та же, стр. 35.

вернее, греческих государств (речь должна ити о многих городах-государствах), необходимо обратиться к ангельской характеристике разложения греческого рода в эпоху Гомера, а также истории Афинского государства, взятого Энгельсом в качестве характерного, наиболее нам известного образца среди других греческих государств. Характеризуя греческий род, Энгельс говорит, что эта социальная организация была основной для греков эпохи Гомера. «В поэмах Гомера мы видим, что греческие племена в большинстве случаев уже объединились в небольшие народности, внутри которых, однако, еще вполне сохраняют свою самостоятельность роды, фратрии и племена. Они жили уже в городах, окруженных стенами; численность населения возрастала с ростом стад, расширением земледелия и появлением ремесла; это усиливало имущественные различия, а вместе с тем и аристократический элемент внутри древней первоначальной демократии. Отдельные народцы вели беспрерывные войны за обладание лучшими земельными участками, а также и ради добычи; обращение в рабство военнопленных было уже признанным учреждением»¹.

Энгельс указывает, что в Греции героической эпохи еще продолжала свое существование древняя родовая организация, но вместе с тем уже развиваются новые социальные отношения, в дальнейшем положившие конец ее существованию. Именно здесь лежат исторические корни возникновения рабовладельческого общества и государства в Греции.

«Мы видим в греческом общественном устройстве героической эпохи еще в полной силе древнюю родовую организацию, но вместе с тем и начало ее разрушения: отцовское право с наследованием имущества детьми, что благоприятствовало накоплению богатств в семье и усиливало семью в ее отношении к роду; влияние имущественных различий на общественное устройство посредством образования первых начатков наследственного дворянства и монархии; рабство, сперва одних только военнопленных, но уже открывающее возможность обращения в рабство собственных соплеменников и даже сородичей; совершающееся уже вырождение былой войны племени против племени в систематическое разбойничество на суше и на море в целях захвата скота, рабов и сокровищ, превращение ее в регулярный промысел; одним словом, восхваление и почитание богатства как высшего блага и злоупотребление древними родовыми учреждениями для оправдания насилиственного грабежа богатств. Нехватало лишь одного — учреждения, которое не только обеспечивало бы вновь приобретенные богатства отдельных лиц от коммунистических традиций родового строя, которое не только освятило бы прежде столь мало ценившуюся частную собственность и это освящение объявило бы высшей целью всякого человеческого общества,

¹ Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства. Партиздат, 1934, стр. 95—96.

но и приложило бы печать всеобщего общественного признания к развивающимся одна за другой новым формам приобретения собственности, а следовательно и к непрерывно ускоряющемуся накоплению богатства; нехватало учреждения, которое увековечивало бы не только начинаяющееся разделение общества на классы, но и право имущего класса на эксплуатацию неимущих и господство первого над последними.

И такое учреждение появилось. Было обретено *государство*¹.

Образование греческого государства, развитие классового общества, сменившего первоначальный родовой строй в древней Греции, было обусловлено, как мы уже указывали, ростом производительных сил.

Торговля на первых порах носила посреднический характер, ввиду того что промышленность в самой Греции была недостаточно развита: греки выполняли посредническую роль в торговле между Востоком и Западом.

Все эти обстоятельства объясняют тот исторический факт, что первое место в социально-экономическом развитии древнегреческих областей заняла Малая Азия, лежащая на путях, наиболее удобном для развития этой посреднической торговли. Представители землевладельческой аристократии, сосредоточившие к концу родового периода наиболее значительные имущественные средства в своих руках, естественно выступили в первую очередь и в области развития торговли. Торговля сначала находилась в руках землевладельческой аристократии и базилевсов; в дальнейшем развитие торгового капитала, сосредоточение его в одних руках, привело к выделению из этой землевладельческой аристократии передовой аристократической группы, и наконец в VI—V вв. до н. э. формируется новая классовая прослойка рабовладельческой Греции — «новый класс богатых промышленников и купцов» (Энгельс).

Первые философы, или, как их тогда называли, «мудрецы», принадлежали главным образом именно к этой передовой группе аристократии. Достаточно назвать Фалеса, первого в ряде древнегреческих философов, и Солона — одного из семи древних мудрецов.

То обстоятельство, что торговля велась еще при помощи сравнительно примитивных средств, вызывало необходимость плавания вблизи берегов, а следовательно характер береговой линии в значительной мере определял и местоположение важнейших торговых пунктов.

В Малой Азии наиболее выдвинувшимися на фронте этой торговли, главнейшими торговыми центрами были города Милет, Эфес и Фокея. Именно Милет и Эфес являются вместе с тем центрами важнейших философских школ древней Греции: Милет — так называемой милетской школы, Эфес — школы Гераклита.

¹ Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, Партиздат, 1934, стр. 98.

Далее, из крупных пунктов нужно назвать остров Самос (против Милета), Хиос (против Фокеи), Эвбею, где выделились города Халкида и Эретрия; крупнейшим торговым городом в дальнейшем стали Афины; кроме того Эгина, Мегара, Коринф и коринфские колонии на западном берегу Греции: Эпидамн и Амбрахия; в Италии — колонии Тарент, Сибарис и Кротон, в Сицилии — Катана, Сиракузы, Агригент (или Акрагант).

Усиленная колонизация к концу VII в. до н. э. привела греков к почти полной монополии на Средиземном море. В дальнейшем греческая торговля охватила Египет, достигла пунктов на территории современной Франции, Испании и Британии.

Развитие торговли естественно привело к необходимости чеканки монеты. В начале VII в. до н. э. древние греки стали чеканить монету. Появление этого всеобщего товара, развитие денежного богатства, наложило свой отпечаток на лицо рабовладельческой Греции.

«Появившаяся частная собственность на стада и предметы роскоши (утварь) повела к обмену между отдельными лицами, к превращению продуктов в товары. И в этом — зародыш всего последующего переворота. Лишь только производители перестали сами непосредственно потреблять свой продукт и начали отчуждать его путем обмена, они утратили свою власть над ним. Они уже не знали, что станется с продуктом. Не была исключена возможность, что продукт будет употреблен потом против производителя, для его эксплоатации и угнетения. Ни одно общество не может сохранить надолго свою власть над собственным производством и контролем над социальными последствиями своего процесса производства, если оно не уничтожит обмена между отдельными лицами.

Афинянам пришлось узнать, как быстро после возникновения обмена между отдельными людьми и с превращением продуктов в товары начинает проявляться власть продукта над собственными производителями. Вместе с товарным производством появилась обработка земли отдельными лицами за собственный счет, а вскоре затем и земельная собственность отдельных лиц. Потом появились деньги, всеобщий товар, на который обменивались все другие товары. Но, изобретая деньги, люди не подозревали того, что они создают этим новую общественную силу, такую, имеющую всеобщее значение, силу, перед которой должно будет склониться все общество. И эта новая, внезапно возникшая сила, родившаяся без ведома и против воли собственных своих творцов, дала почувствовать свое господство афинянам со всей грубостью своего молодого возраста»¹.

Если, как мы уже видели, для характеристики положения аристократии этой эпохи наиболее характерно выделение передовой группы аристократии и противопоставление ее аристократии военной и землевладельческой, то в свою очередь положение мелких землевла-

¹ Там же, стр. 113.

дельцев с развитием социальных отношений рабовладельческой Греции значительно ухудшилось. Это вызвало у них сильное недовольство своим положением, ряд восстаний, причем эти восстания во многих случаях возглавлялись представителями передовой группы аристократии, которая, опираясь на мелких землевладельцев, пытаясь одержать и одерживала часто победы над аристократией землевладельческой, а в дальнейшем предавала интересы своих прежних союзников.

Развитие рабства как простейшей формы разделения труда привело к расцвету древнегреческой культуры.

Первые представители греческой науки, искусства и философии были в то же время политиками, купцами, практическими деятелями. Солон в Афинах, Питтак в Митилене, Фалес в Милете — виднейшие политики и философы («мудрецы») этого времени.

«Только рабство создало возможность более широкого разделения труда между земледелием и промышленностью и, благодаря ему, расцвета древнегреческого мира. Без рабства не было бы греческого государства, греческого искусства и науки»¹.

Наше изучение философии естественно должно принять во внимание развитие естествознания. Первоначальная наивная форма материализма в значительной мере объясняется уровнем научного знания того времени. Вместе с тем не нужно забывать того факта, что возникновение в Греции науки, как и философии, относится собственно как раз к этой эпохе. Развитие торговли, а в дальнейшем промышленности, повлекло за собой ряд открытий в области астрономии, метеорологии, математики и механики. Этим в основном ограничивается круг наук античной Греции. Фалес, Анаксимандр, Анаксимен были в то же время астрономами и математиками. Развитие торговли, которая на первых шагах своих была посреднической, в дальнейшем сопровождается и развитием промышленности. Греция постепенно вступает не только на путь торгового посредника, но и самостоятельного производителя товаров. Промышленность текстильная и металургическая, гончарное производство характерны для древней Греции эпохи развития рабовладения. Кроме этих основных производств было развито также производство ламп, мебели и т. д. Промышленность эта тесно связана была также и с первыми шагами искусства. Вместе с тем это развитие промышленности способствовало дальнейшему укреплению новой группы рабовладельцев, окончательно подорвав прежнюю аристократию. В промышленности аристократия не принимает такого широкого участия, как в торговле, даже на первых стадиях ее развития. Особенно выделяются здесь лица неаристократического происхождения.

Мощное развитие рабского труда в промышленности Греции приходится на V и начало IV в. до н. э. В это время даже передовая

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 183

аристократия уступает господствующее место рабовладельцам — промышленникам и купцам. Банковое дело и рабская промышленность с самого начала своего развития находятся в руках этой группы рабовладельцев.

В этот же период происходит политическое укрепление рабовладельческой группы промышленников и купцов, развитие рабовладельческой демократии. Вся история философии и науки классической Греции тесно связана с формированием и развитием рабовладельческого общества и государства.

Милетская школа, первая школа древнегреческого материализма, по своему социальному характеру всецело связана с развитием торговых колоний в Ионии, с формированием рабовладельческой Греции, со становлением рабского способа производства. Первые греческие материалисты — Фалес, Анаксимандр и Анаксимен — были одновременно первыми европейскими философами и первыми представителями зарождающейся науки¹.

«Древнейшие греческие философы,— пишет Энгельс,— были одновременно естествоиспытателями. Фалес был геометром, он определил продолжительность года в 365 дней, предсказал, говорят, одно солнечное затмение. Анаксимандр изготовил солнечные часы, особую карту (*περιμέτρον*) суши и моря и различные астрономические инструменты. Пифагор был математиком.

У Анаксимандра из Милета, по Плутарху (*Quaest. convivial.*, VIII, 8), «человек произошел от рыбы, вышел из воды на сушу» (стр. 213). Для него *ἀρχὴ καὶ στοχεῖον τὸ ἀπειρον*, причем он не определяет (*διορίσων*) этого (*ἀπειρον*) ни как воздух, ни как воду, или что-нибудь другое (Диог. Лазарий, II, § 1). Гегель (стр. 215) правильно переводит это бесконечное словами: «неопределенная материя» (около 580 г.).

Анаксимен из Милета принимает за принцип и основной элемент воздух, который у него бесконечен (Cicero, *Natura deorum*, I, 10 и т. д.). «Из него выходит все, в него возвращается обратно все» (Плутарх, *De placitis philos.*, I, 3). При этом воздух, *ἀέρ*=*πνεῦμα*: «подобно тому как наша душа есть воздух, так и некий дух (*πνεῦμα*) и воздух держат весь мир. Дух и воздух равнозначащи» (Плутарх). Душа и воздух рассматриваются как всеобщая среда (около 555 г.).

Уже Аристотель говорит, что эти древние философы ищут первоисточник в каком-то виде материи, в воздухе и воде (и, может быть, Анаксимандр в чем-то промежуточном между ними); позже Гераклит —

¹ Все они жили в крупнейшем торговом городе Милете в Ионии (на западном побережье Малой Азии); историки объединяют философские учения всех трех под общим названием «милетской натурфилософии», точнее же будет говорить о милетской школе материализма. К возвретиям их на природу тесно примкнул Гераклит из города Эфеса, также находившегося в Ионии, поэтому милетская школа вместе с философией Гераклита может быть названа ионийской натурфилософией, или, точнее, ионийским материализмом.

в огне, но ни один из них — в земле из-за ее сложного состава (*διὰ τὴν μεγαλομέρειαν*) («Метафизика», I, 8, стр. 217).

О всех них Аристотель замечает правильно, что они оставляют необъясненным происхождение движения. Стр. 218 и след.»¹.

Основной предпосылкой, из которой исходили милетцы в своем учении о природе, было признание объективного существования реального мира — материи, находящейся в вечном движении.

Родоначальником европейской науки и философии был «основатель» материализма — Фалес из Милета (624—546 до н. э.), живший в конце VII в. и в первой половине VI в. до н. э. Немногочисленные и же всегда достоверные сведения о Фалесе, дошедшие к нам от древности, говорят, что по своему социальному положению он был аристократом-торговцем. Купец, философ, ученый и политический деятель, он принимал участие в государственных делах, много путешествовал, свои теоретические знания умел применять на практике, т. е. был не отвлеченным мыслителем, но философом-практиком. Древние писатели и исследователи нового времени называют Фалеса «первым философом», «первым математиком», «первым астрономом», «первым физиком». Неоспоримо то, что начало греческой философии и притом в этой ее первой стадии — философии материалистической, — а равным образом науке о природе, действительно положили Фалес и его школа.

Основой всего сущего Фалес считал воду, т. е. жидкое состояние материи. В этом взгляде нельзя не видеть попытки построить материалистическое мировоззрение, противопоставляемое религиозным учениям — теогониям и мифологии гомеровской Греции. Фалес в наивной форме выразил вполне материалистическую мысль о том, что философия должна искать объяснения природы не в религии, но в изучении реальной действительности; в основу своего миропонимания он положил материальное начало. На ту же точку зрения стали и дальнейшие представители ионийской натурфилософии: все они строили свое миропонимание на признании материального начала основой всего существующего. Для Фалеса этим материальным началом была вода, для Анаксимандра — беспредельная, неопределенная материя (апейрон), для Анаксимена — воздух, для Гераклита — огонь.

Аристотель, рассматривая в своей «Метафизике» различные философские учения, прямо указывает, что древнейшие греческие мыслители признавали основой всего существующего материальные начала.

«Из тех, кто первые занялись философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрешаются, причем основное существо пребывает, а по

¹ Энгельс, Диалектика природы, Соч. Маркса и Энгельса, т. XIV, стр. 498—499.

свойствам своим меняется, — это они считают элементом и это — началом вещей. И вследствие этого они полагают, что ничто не возникает и не погибает, так как подобная основная природа всегда сохраняется, подобно тому как и про Сократа мы не говорим, ни что он становится просто, когда он становится прекрасным или обретенным, ни что он погибает, когда он утрачивает эти свойства, ввиду того, что пребывает лежащий в основе субстрат — сам Сократ. Таким же образом [не допускают они возникновения и погибели] и для всего остального, ибо должно быть некоторое природное естество — или одно или больше, чем одно, откуда возникает все остальное, причем само это естество остается в сохранности. Количество и форму для такого начала не указывают все одинаково, но Фалес — родоначальник такого рода философии — считает его водою (вследствие чего он и высказывал мнение, что земля находится на воде); к этому предположению он, можно думать, пришел, видя, что пища всех существ — влажная и что само тепло из влажности получается и ею живет (а то, из чего [все] возникает, это и есть начало всего). Таким образом он отсюда пришел к своему предположению, а также потому, что семена всего [что есть] имеют влажную природу, а у влажных вещей началом их природы является вода¹.

Свидетельство Аристотеля дает твердое основание тому, чтобы считать Фалеса древнейшим представителем греческого материализма. Фалес, как мы видим, учил, что материя (которую он определяет как воду) есть то, из чего состоят все вещи, из чего они происходят и во что они в конце концов превращаются. Материя, по его мысли, лежит в основе всех природных явлений, причем в то время как свойства, состояния материи меняются, сама она не исчезает, но существует вечно.

«Таким образом, уже здесь перед нами целиком первоначальный стихийный материализм, который естественно считает при своем возникновении само собою разумеющимся единство в бесконечном многообразии явлений природы и ищет его в чем-то определенно телесном, в чем-то особенном, как Фалес в воде»².

Мировой процесс Фалес понимает очевидно следующим образом: все начинается от воды и в нее возвращается. Испарения воды питают небесные огни (Солнце и другие светила), затем в дожде вода снова возвращается и переходит в землю в виде речных отложений, в дальнейшем из земли снова появляется вода в виде подземных ключей, туманов, росы и т. д.

Свидетельство Аристотеля, всемерно учтенное Ф. Энгельсом при характеристике древнегреческого стихийного материализма, не оставляет никакого сомнения в том, что под водой Фалеса следует понимать материю, которая есть первооснова и первоначало всех вещей. Поэтому ничто не происходит из ничего и ничто не уничтож-

¹ Аристотель, Метафизика, I, 3, 983 а, 24—983 б, 30, Гиз, 1934.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 498.

жается в ничто, ибо одно и то же вещество, материя, пребывает вечно; изменяются же ее состояния.

Необходимо выяснить смысл выражения Аристотеля, согласно которому термин «вода» (*ὕδωρ*) употребляется в смысле «начала» (*ἀρχῆς*).

Аристотель употребляет два выражения: *στοιχεῖον* («стойхейон») и *ἀρχή* («архэ»). Стойхейон (элемент, стихия) понимается им в качестве *первоосновы как общее*, как субстрат всех вещей, как крайняя точка, к которой мы приходим, отвлекаясь от различных состояний материи; архэ же — это *первооснова как первоначало*, первоначальное состояние вещей, т. е. та первооснова, видоизменение которой и дают различные состояния, различные реальные вещи¹.

Таким образом термин «начало», о котором говорит Аристотель, нужно понимать в физическом и философском смысле: между учениями о «стойхейон» и «архэ» нет принципиального различия. Только при этом толковании становится понятным, почему Аристотель говорит сначала, что все вещи происходят и разрешаются, а затем, что ничто не происходит и ничто не уничтожается. Тут было бы противоречие, если бы мы не учитывали того смысла, который он придает этому месту: все вещи происходят и погибают, но эта «жидкая материя» (*ὕδωρ*) есть вечная первооснова, и в этом смысле ничто не происходит и ничто не погибает. Такое важнейшее свидетельство Аристотеля, подтверждающее наше понимание материалистической философии Фалеса.

Не менее важно сообщение Симплиция: «Из принимающих *единное движущееся начало* (*μέντην καὶ κινουμένην τὴν ἀρχήν*) — их-то собственно и называет Аристотель физиками — иные признают его ограниченным (*πεπεριζμένην*). Такого мнения держались например милетец Фалес, сын Эксамия, и Гиппон, который, кажется, был притом безбожником.

Они учили, что *начало есть вода*, и пришли к этому учению, — отправляясь от чувственной видимости... Принимавшие за основу

¹ Приведем четыре перевода этого места, которые показывают, сколь важное значение имеет каждый оттенок мысли в приведенных словах Аристотеля:

1. Маковельский переводит место, нас интересующее, таким образом: «То, из чего все сущее состоит, из чего оно первоначально возникает и во что оно в конце концов разрешается, та сущность (субстанция), которая, оставаясь сама неизменной, изменяется в своих свойствах (акциденциях)».

2. Трубецкой переводит: «И во что оно конечным образом разрешается, что пребывает как неизменная сущность»... и т. д.

3. Перевод Розанова и Первова: «Из чего состоят все существа, откуда первоначально происходят они и во что в конце концов, погибая, превращаются, причем сущность, хотя остается, но изменяется в своих проявлениях»... и т. д.

4. Перевод А. В. Кубицкого мы раньше цитировали.

Переводы Розанова-Первова и Кубицкого наиболее близки к действительному смыслу подлинника: *τῆς μὲν οὐσίας εἰ πορεύεται, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλόμενης.*

одну какую-нибудь стихию, считали ее бесконечной, как например Фалес воду»¹.

Сообщение Симплиция, приведенное нами, целиком подтверждает те выводы, какие мы сделали на основании свидетельства Аристотеля. Прежде всего из сообщения Симплиция следует, что Фалес принимал за первооснову единое движущееся начало. Далее, что это движущееся первоначало есть вода. И наконец, что особенно важно, Фалес, подобно Гиппону, в своем учении о первоначале исходит из «чувственной видимости», т. е. из свидетельства чувств. Здесь, с одной стороны, мы находим подтверждение тому факту, что перед нами действительно материалист, а, с другой стороны, не менее существенный факт, что различение материи как категории физической и категории философской еще не проведено сознательно у Фалеса.

Кроме того весьма большое значение имеет указание Симплиция, что, согласно Фалесу, материя бесконечна. Бесконечная материя (вода) — вот основа мировоззрения Фалеса. В дальнейшем, изучая философию Анаксимандра, мы вновь встречаемся с учением об апейроне, но уже в смысле бесконечной и неопределенной материи.

Ряд вопросов возникает в связи с аристотелевыми свидетельствами о Фалесе, приведенными в сочинении «О душе», а именно:

«Некоторые говорят, что душа есть составная часть всего, и Фалес, может быть, исходя из этого воззрения, думал, что вселенная наполнена богами»²; а также: «Кажется, и Фалес, как свидетельствует предание, признавал душу движущимся началом, так как утверждал, что магнит имеет душу, потому что им приводится в движение железо»³.

Оба эти свидетельства повлекли за собой ряд недоумений и исследований философии Фалеса. Однако уже Гегель правильно указал, что всякое приписывание Фалесу учения о божестве уходит в сторону от действительного смысла его философии. Учение Фалеса о богах во всяком случае является лишь «теологической непоследовательностью» его стихийного материализма.

Принимая во внимание, что вечная, бесконечная (*άτερον*), движущаяся материя есть, по Фалесу, вода, что она является первоосновой, из которой происходят все вещи и в которую они разрешаются, и учитывая дальнейшее развитие наивного материализма Анаксимандра, Анаксимена и Гераклита, можно утверждать, что учение Фалеса о воде является первым историческим наброском материалистической концепции, имеющей главным образом в виду переход материи из одного состояния в другое. Это динамическое учение таило в себе также возможность диалектического миропонимания. История милетской и эфесской школ подтверждает это. Фалес подготовил

¹ А. Маковельский, Досократики, Казань, ч. I, 1914, стр. 20. Греческий текст см. Diels, Die Fragmente der Vorsocratiker, B, 1922, I, S. 10; A, 45.

² Аристотель, О душе, пер. Снегирева, А, 5, 411, а.7.

³ Там же, А, 2, 405, а. 19.

почву для развития примитивного подхода к проблеме диалектики, нашедшей себе выражение в учении Гераклита. Нелишне будет указать на изречение о жизни и смерти, приписываемое Фалесу.

«Ничем, — говорил он, — смерть не отличается от жизни». — «Почему же в таком случае ты не умираешь?», — спросил его кто-то — «Потому, — ответил он, — что совершенно безразлично» (Диоген)¹.

Если это изречение, приписываемое Фалесу, сопоставить с его утверждением, что ничто не возникает и ничто не уничтожается, потому что все вещи являются лишь видоизменением беспределной материи (воды), то здесь нельзя не усомниться известного предвосхищения, некоторого неясного и темного намека на то наивно-диалектическое учение о жизни и смерти, которое в дальнейшем было сформулировано Гераклитом Эфесским.

Вторым представителем милетской школы является Анаксимандр (610—546 до н. э.), занимающий видное место в истории греческой философии и науки. За первооснову всего существующего Анаксимандр принимал «апейрон» (*ἀπειρον*), т. е. неопределенную и беспределную материю, причем эта характеристика первоначала как апейрона не сопровождается оговоркой «по величине», что имело место у Фалеса, понимавшего свое первоначало — воду — как *ἀπειρον τῷ μεγέτῃ*, т. е. «беспределную по величине».

Об апейроне Анаксимандра как «неопределенной материи» свидетельствует Диоген Лаэрций.

«Он говорил, что начало и элемент (стихия) есть беспределное (*ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον τὸ ἀπειρον*), не определяя его ни как воздух, ни как воду, ни как что-либо другое. Он учил, что части изменяются, целое же остается неизменным. Если различные состояния материи («части») переходят одно в другое, то целое — вся материя в совокупности — не может перейти в какое-либо другое первоначало (*τὸ δὲ πᾶν ἀπειρόντος εἶναι*)².

Вода Фалеса также была «началом» и «элементом» или «стихией»; по величине она также определялась как апейрон. Но Анаксимандр отbrasывает воду (т. е. одно из переходных состояний материи) и в качестве первоосновы принимает апейрон, т. е. материю не только беспределную, как у Фалеса, по величине, но также неопределенную по отношению ко всем возможным ее состояниям, — материю как таковую. Анаксимандр, таким образом, впервые в греческой философии, хотя и наивно, но достаточно отчетливо, ставит вопрос о понимании материи как абстракции. Это не значит однако, что здесь голая метафизическая абстракция материи; ибо задача Анаксимандра состояла в том, чтобы показать конкретное развитие апейрона.

В этом отношении громадное значение имеет также свидетельство Симплиция³ (Теофраст «Мнения физиков», который со-

¹ А. Маковельский, Досократики, ч. I, стр. 43.

² Там же, стр. 35; греческий текст см. Diels, Die Fragmente der Vorsocratiker, S. 22; A, 4.

³ Diels, op. cit., S. 45; A, 9.

общает кроме того, что первоначало Анаксимандра — *единое, движущееся, бесконечное, или неопределенное* (*ἓν καὶ κινουμένον καὶ ἀπείρον*). Свидетельство это особенно важно потому, что Симплиций приводит подлинный фрагмент Анаксимандра, единственный, сохранившийся до нашего времени. В дальнейшем мы обратимся специально к рассмотрению этого фрагмента Анаксимандра.

Не лишено значения также и указание Ипполита, характеризующее «природу» апейрона Анаксимандра как вечную (*ἀιδίον*), не стареющую (*ἀγέρω*)¹. Таким образом, апейрон Анаксимандра, это — материальное первоначало, единое, вечное, неопределенное и бесконечное, находящееся в движении:

На основании приведенных материалов мы можем теперь более подробно характеризовать апейрон Анаксимандра в отличие от воды Фалеса. Основным недостатком фалесова учения является то, что, стремясь указать материальную первооснову всех вещей, этот философ остановился на воде, т. е. на материи в жидким состоянии. Фалес оперирует еще чувственно-воздушными представлениями о материи в жидким состоянии. Анаксимандр до известной степени устранил этот недостаток фалесовой концепции материи.

Установив отношение к Фалесу Анаксимандра как его продолжателя, делающего громадный шаг вперед в понимании материи, обратимся к дальнейшему, более детальному рассмотрению учения Анаксимандра о материи как об «апейроне», которое может быть понято лишь в связи с его учением о противоположностях. Здесь мы должны отметить тот важнейший факт, что в философии Анаксимандра первоначальный греческий материализм вплотную подошел к постановке проблемы объективной диалектики. Учение о материи здесь тесно связано с учением о противоположностях. Особенно следует подчеркнуть, что верное понимание апейрона Анаксимандра немыслимо в том случае, если исследователь не владеет методом материалистической диалектики, что подтверждается всей историей «анаксимандровы вопроса».

Учение Анаксимандра об апейроне неотделимо от его концепции противоположностей. Согласно этому взгляду, апейрон заключает в себе противоположности, выделение которых и обусловливает развитие материи, принимающей различные формы существования. В этом смысле величайшее значение имеет также свидетельство Аристотеля, приведенное им в главе 4 книги 1 «Физики»:

«Физики рассуждают двояко. Именно одни, приняв существующее за единое тело в смысле субстрата, за одну какую-нибудь из трех стихий или за нечто другое, что плотнее огня, но тоньше воздуха, оставшее порождают, производя многое через разрежение и уплотнение, а разрежение и уплотнение суть противоположности, вообще избыток и недостаток... Другие же [говорят], что из единого выделяются существующие в нем противоположности, как утвер-

¹ Diels, op. cit., S. 46; A. 41.

жидает Анааксимандр (*οἱ δὲκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσιας τὰς ἑγεντότητας ἐκχρίνεσθαι, ωσπερ Ἀναξίμανδρος φησι*), а также [говорят так] и те, которые принимают бытие единого и многоного, как Эмпедокла и Анааксагора, так как из смешения выделяют остальное и они»¹.

Приведенная цитата с несомненностью свидетельствует о том факте, что Анааксимандр в самой наивной форме пытался уже поставить проблему единого и многоного. Действительно, прежде всего в его учении мы обнаруживаем примитивную попытку подойти к проблеме единства противопоставленных противоположностей. Вместе с тем единое (*ἓν*), включающее в себя противоположности, Анааксимандр отличает от самих противоположностей. Эти противоположности, заключающиеся в едином, в дальнейшем выделяются из него. Противоположности теплого и холодного, сухого и влажного, бывшие в скрытом виде в едином апейроне, т. е. материи, выделяясь из этого апейрона, обусловливают переход материи из одного состояния в другое. Что же касается Эмпедокла и Анааксагора, упоминаемых здесь Аристотелем, то они рассматривали «бытие единого и многоного» с позиций механического материализма V в. до н. э.

Таким образом, несомненно, что учение Анааксимандра о переходе материи из одного состояния в другое привело к необходимости поставить проблему единого и многоного. Опираясь на имеющиеся свидетельства древних авторов, наметим основные черты анааксимандрового учения о выделении противоположностей из единого апейрона.

Аристотель в «Физике» дает нам богатый материал для выяснения этой стороны анааксимандровой философии. Характеристика того *ἓν*, единого, из которого путем выделения противоположностей образуются твердое, жидкое и газообразное состояния,— позволяет понять этот апейрон как неопределенную материю, или, по свидетельству Аристотеля, неопределенное тело. Эта неопределенная материя, или, другими словами, материя в неопределенном состоянии, противопоставляется воздуху (холод), воде (влага), огню (тепло), которые взаимно противоположны. Отсюда следует, что первоначало Анааксимандра следует отличать от каждого из этих конкретных состояний материи. Это нечто «общее», из чего происходит все остальное («особенное»).

На основании всего вышесказанного мы создали необходимые предпосылки для понимания единственного подлинного фрагмента Анааксимандра, сохранившегося нам Симплицием (Теофрастом).

«Α из чего возникают все вещи, в то же самое они в разрешаются, согласно необходимости (χάτα τὸ χρέω). Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время (χάτα τὴν τὸ χρόου τάξιν)»².

Прежде всего нужно указать, что примитивному материалистическому содержанию этого фрагмента древнегреческого философа

¹ Diels, op. cit., S. 48; A, 47.

² А. Маковельский, цит. соч., ч. 1, стр. 37, Diels, op. cit., S. 45; A, 9.

соответствует и примитивная теологическая форма выражения мысли. Во фрагменте этом следует отличать дословные выражения от того смысла, который в нем заключается. Фрагмент этот имеет известный теологический налет, известную мистико-этическую окраску. Однако уже древние держались того мнения, что под этой оболочкой следует искать подлинное содержание мысли Анаксимандра. Фрагмент этот со всей очевидностью делает для нас ясной анаксимандрову концепцию развития материи.

Анаксимандр выдвигает положение, что из единого происходит многое, из многого — едино. Это значит, что все существующее происходит из материи, из единого материального первоначала и в это единое первоначало разрешается. Равно и Аристотель особо отмечает необходимость, присущую этому процессу развития материальных вещей. Возврат к единому Анаксимандр называет правдой, справедливостью (*δίκη*). Эта «дике» является образным способом выражения для характеристики необходимости, о которой говорит сам же Анаксимандр. То состояние мира, когда апейрон выделяет из себя противоположности (а это выделение является условием существования каждой вещи), Анаксимандр характеризует как неправду, несправедливость (*ἀδίκια*).

Далее, нужно указать на взаимную связь противоположностей: выделяясь из единого, противоположности должны быть рассматриваемы в их взаимной связи. И, наконец, признание необходимости процесса развития и взаимной связи противоположностей оформляется в концепцию закономерности самого выделения этих противоположностей.

Весьма большое значение имеют комментарии Симплиция к этому фрагменту Анаксимандра. А именно, после замечания о «чесстур поэтических выражениях» Анаксимандра Симплиций указывает, что, заметив превращение четырех стихий одна в другую (т. е. учитывая переходные состояния материи, скажем мы своими словами), Анаксимандр принял в качестве субстрата нечто от них отличное. Дальнейший комментарий Симплиция ввиду крайней его исторической ценности необходимо привести текстуально:

«По его же учению возникновение вещей происходит не от *ἀλλοιούμενου τοῦ στοχεῖοῦ*, но вследствие того что выделяются противоположности по причине вечного движения (*ἀποκρινόμενου τῷ ἐνυπήφεντῷ τῆς ἀλλού κίνησις*)»¹.

Это указание Симплиция крайне важно, потому что прежде всего оно связывает содержание фрагмента Анаксимандра с вопросом о переходе материи из одного состояния в другое; во-вторых, оно подчеркивает, что у Анаксимандра вечное движение материи создает отдельные вещи путем порождения противоположностей.

Итак, свидетельства древних авторов — Аристотеля и Симплиция (Теофраста) — и сохранившийся единственный подлинный фраг-

¹ Там же.

мент Анаксимандра позволяют нам утверждать, что материалистическое учение Анаксимандра об апейроне, выделяющем из себя противоположности теплого и холодного и тем самым дающим начало всем вещам, в примитивном виде выражает известный стихийный подход к проблеме диалектического понимания движения материи. Это всецело подтверждается всем тем, что нам известно об учении Анаксимандра о происхождении космоса, а также о прои掸хождении животных и человека. Им выдвинуто первое, известное нам в истории греческой науки и философии, требование рассматривать природу, а точнее говоря, вселенную, человека и животных в их историческом развитии, имея в виду всеобщую изменчивость и переход одной формы материи в другую.

Анаксимандр является также автором учения о многочисленности миров и об историческом их возникновении и гибели, причем это свое космологическое учение он тесно связывает с общефилософской концепцией противоположностей.

Анаксимандр вместе с Фалесом относится к числу первых астрономов и космологов. Подробности его астрономических и космологических теорий подвергаются различным истолкованиям, в особенности затруднителен вопрос об особых «венцах», или огненных сферах, о которых он говорит. Однако нас должен в первую очередь интересовать вопрос об его общей концепции развития вселенной, образующей многочисленные, бесконечные миры. Подробности же этого учения, детали его понимания строения этих миров никогда, по всей вероятности, не будут расшифрованы.

Важнейшее свидетельство о космологической теории Анаксимандра идет от Теофраста.

«...Анаксимандр, друг Фалеса, утверждал, что в беспредельном (*ἀπέριον*) заключается всяческая причина *всего* возникновения и уничтожения. Из него-то, говорит он, выделились небеса и вообще все миры, число которых бесконечно. Он объявил, что все они погибают по истечении весьма значительного времени после своего возникновения, причем с бесконечных времен происходит круговоржение всех цз... Равным образом он говорит, что при возникновении нашего мира из вечного [начала] выделилось *детородное начало теплого и холодного* и образовавшаяся из него некоторая огненная сфера облекла воздух, окружающий Землю, подобно тому как кора облегает дерево. Когда огненная сфера порвалась и замкнулась в несколько колец, возникли Солнце, Луна и звезды»¹.

Из этого свидетельства со всей очевидностью следует, что Анаксимандр делает попытку естественнонаучного объяснения происхождения вселенной. Боги, по Анаксимандру, не принимают никакого участия ни в происхождении, ни в развитии космоса. Вечное движение материи является единственной причиной возникновения и уничтожения; таким образом, вселенная, состоящая из бесчисленных ми-

¹ A. Маковельский, цит. соч., стр. 38; Diels, op. cit., S. 16; A. 40.

ров, должна быть объяснена из нее самой естественным путем. Это приводит Анаксимандра к историческому взгляду на вселенную, что в свою очередь связано с его общефилософским учением о выделении противоположностей. «Детородное начало» противоположностей, тепла и холода, вплотную приближает нас к учению Анаксимандра об апейроне. Наконец, происхождение Солнца, Луны и звезд Анаксимандр объясняет естественнонаучно, хотя весьма примитивно, как возникновение из огненной сферы¹.

На остальных аналогичных свидетельствах мы останавливаться не будем. Достаточно упомянуть о них как подтверждающих достоверность этой части теории Анаксимандра.

Необходимо остановиться на попытке исторического рассмотрения происхождения животных и человека, сделанной Анаксимандром.

Приведем важнейшие свидетельства по этому вопросу.

«Первоначально человек произошел от животных другого вида» (*Плутарх*).

«Животные же рождаются [из влаги], порождаемой Солнцем. Человек же в начале был подобен другому животному, а именно рыбам» (*Ипполит*).

«Анаксимандр говорит, что первые животные родились во влаге и были покрыты колючей чешуей; по достижении известного возраста они стали выходить на сушу и там, когда начала лопаться чешуя, они в скором времени изменили свой образ жизни» (*Аэций*)².

Мы с несомненностью можем утверждать, что материалистическое миропонимание Анаксимандра, обнаруживающее известные подходы к проблеме диалектического мировоззрения в его наиболее элементарной и примитивной форме, было вместе с тем естественнонаучной, исторической концепцией происхождения космоса, животных и человека.

Учение Анаксимандра — великолепный образец древнегреческой наивной диалектики, в которой, как указывает Энгельс, «всеобщая связь явлений в мире не доказывается в подробностях: для греков она является результатом непосредственного созерцания. В этом недостаток греческой философии, благодаря которому она должна была впоследствии уступить место другим видам мировоззрения. Но в этом же заключается ее превосходство над всеми ее позднейшими метафизическими соперниками. Если метафизика права

¹ Уже в древности было указано, что благодаря своему космологическому учению Анаксимандр занял почетное место в ряду крупнейших философов-материалистов. Так, Симплиций сообщает:

«Ибо те, кто предположил, что число миров бесконечно, как то последователи Анаксимандра, Левкиппа, Демокрита и позже Эпикура предположили, что они [миры] возникают и уничтожаются до бесконечности, причем всегда одни [миры] возникают, другие же уничтожаются, и движение, говорили они,ично. Ибо без движения невозможно ни возникновение, ни уничтожение» (*Маковельский*, цит. соч., стр. 42).

² Перевод Церетели, *Diels*, op. cit., S. 21; A, 30.

по отношению к грекам в подробностях, то греки правы по отношению к метафизике в целом»¹.

Остановимся на различных попытках истолкования анаксимандрова апейрона, представленных в наиболее показательных работах историков философии. Рассмотрение это имеет громадное значение, потому что на конкретном примере Анаксимандра оно показывает, что научное понимание истории философии возможно лишь на основе материалистической диалектики.

В первую очередь необходимо указать на существующее в работах по истории философии механистическое истолкование апейрона как смеси противоположностей (*дύура*). Это истолкование было выдвинуто «блаженным» Августином и Иринеем. Из буржуазных ученых его придерживались Риттер и Тейхмюллер, в России — Новицкий и Гогоцкий.

Риттер в своей «Истории философии», пытаясь механистически истолковать анаксимандров апейрон, выдвигает следующую реконструкцию: «...разнообразные вещи заключены первоначально в апейроне и просто выделяются и обособляются благодаря вечному движению, причем подобное стремится к подобному».

Отцы церкви и следующие по их стопам буржуазные историки философии, выдигая эту концепцию механистического значения апейрона, совершили исказили действительный исторический смысл анаксимандрова материализма. Механистическая реконструкция опирается на весьма недостоверные источники. Она не принимает во внимание учения Анаксимандра об единстве апейрона, с чем совершило несомненно предположение, что разнообразие вещей заключается в этом едином апейроне; противоречит анаксимандрову учению о мирообразовании, о происхождении животных и человека; является результатом непонимания диалектики единства противоположностей, а следовательно и неумения установить действительную наивную диалектичность Анаксимандра.

Следующая попытка реконструкции анаксимандрова учения состоит в том, что апейрон отождествляется с платоно-аристотелевской материей. Уже в древности этого взгляда придерживался Плутарх, в новое время — аббат де Канэ, Кинкель, Натори.

Буржуазный историк философии Кинкель следующим образом реконструирует апейрон Анаксимандра: «Он слышал от своего учителя Фалеса, что все произошло из воды, между тем как Анаксимен, его собственный ученик, положил в основу всех вещей воздух. Это неверно. А следовательно оставалось лишь одно, а именно сказать, что никто из них не прав целиком, но что в известном смысле каждый из них оказывается прав. Они действительно заблуждаются в том, что желают какую-нибудь из ставших определенными вещей рассматривать как всеобщее первоначало материального мира, но они тем самым не имеют никакого основания к тому, чтобы един-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 340.

ство космоса влекло за собой также единство первоначальной материи. Поэтому эта первоначальная материя сама не должна иметь никаких ограниченных или ограничивающих качеств, как это мы наблюдаем в конечных веществах. Она должна быть чем-то неопределенным, неограниченным»¹.

Таким образом, Кинкель рассматривает апейрон как нечто отрицательное, как нечто, лишенное всяких конкретных качеств, как некоторую возможность, как платоновское «не-сущее» и как аристотелевское «лишние». Учение Анаксимандра о выделении противоположностей и об их разрешении в апейрон Кинкель сравнивает с теорией неоплатоников. Эта позиция Кинкеля, представляющая сближение апейрона Анаксимандра с материей Платона и Аристотеля, совершенно неучтывает действительного значения полемики Аристотеля против Анаксимандра. Аристотель возражает Анаксимандру, не соглашаясь с ним в том отношении, что апейрон существует в действительности как бесконечное, чувственно воспринимаемое тело. Эта характеристика апейрона как бесконечного, чувственно воспринимаемого тела, неприемлемая для Аристотеля, позволяет легко отвергнуть данную интерпретацию буржуазных историков философии. Вместе с тем эта интерпретация апейрона является искажением самой основы материализма Анаксимандра, игнорированием противоположности между материализмом мильтцев и позднейшим идеализмом Платона, не говоря уже о том, что авторы, выставляющие эту реконструкцию апейрона, допускают грубый анахронизм, модернизацию Анаксимандра. В конечном итоге эта концепция приводит к превращению материалиста Анаксимандра в идеалиста.

Следующей реконструкцией учения Анаксимандра является определение апейрона как «метаксю», т. е. чего-то среднего между различными состояниями материи (огнем и воздухом, воздухом и водой и наконец огнем и водой). В специальной своей работе «Бесконечное Анаксимандра» Каринский следующим образом формулирует эту точку зрения, определяя апейрон как среднее между огнем и воздухом:

«Что же это за бытие, природа которого вполне однородна, но которое тем не менее способно выделять из себя разнородное и следовательно представляется содержащим его каким-то образом в себе? Однообразие природы этого бытия не может быть однообразием одной из тех разнообразных качественностей, которые должны из нее выделяться, потому что в таком случае она оказалась бы совершенно чуждою другим качественностям, которые однако должны предсуществовать в ней; природа этого бытия должна быть очевидно одинаково близка к каждой качественности, которая из нее должна выделяться. Единственное представление, которое при известном конечно складе мысли могло бы показаться отвечающим этому неизбежному требованию и в то же время вызывать иллюзию бытия, зараз

¹ Kinkel, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 1920, S. 12.

и однородного и составного, есть представление о среднем, промежуточном между выделяемыми качественными бытий»¹.

«Ясно, что Аристотель отожествлял бесконечное Анаксимандра с веществом, средним между огнем и воздухом»².

Приведенная реконструкция Каринского ярко обнаруживает метод формально-логического понимания истории философии. По существу эта концепция сводит апейрон Анаксимандра к «illusione». Вместе с тем она опирается на весьма недостоверные источники. Древние авторы, о которых говорит Каринский, а также и другие представители этого взгляда, являются комментаторами Аристотеля, не понявшими действительного смысла его замечания об Анаксимандре. Сам же Аристотель предоставляет в наше распоряжение материал, позволяющий отвергнуть эту точку зрения на апейрон.

Далее следует остановиться на попытке реконструкции апейрона Анаксимандра в качестве «чего-то неопределенного». Одним из представителей этой точки зрения, совершенно искажающей действительное историческое понимание анаксимандрова апейрона как неопределенной материи, явился неокантианец Форлендер, официальный философ II Интернационала. В своей «Истории философии» он следующим образом формулирует эту точку зрения на Анаксимандра:

«Значительное движение вперед, по сравнению с Фалесом, заключается в том, что он полагает в качестве начала неопределенный, чувственный элемент как первое, но неопределенно мыслимое вещество. Основой всех вещей для него является апейрон, т. е. бесконечное, или неопределенное, которое в дальнейшем определяется как бессмертное и непрходящее, непреложное и неисчерпываемое. Понимал ли он это как смесь различных определенных элементов, или же, вероятнее, как качество совершенно неопределенное, это вопрос, еще и в наши дни оспариваемый»³.

Таким образом, этой неопределенной материи противопоставляется «нечто неопределенное», т. е. здесь перед нами новая попытка представителя неокантианской философии сфальсифицировать действительный исторический смысл древнегреческой философии, представленной милетской школой.

Наконец, имеет место в буржуазной истории философии также и попытка уподобления анаксимандрова апейрона спинозовской субстанции, причем, что особенно существенно, оба мыслителя превращаются в идеалистов.

Л. Оттен отрицает материалистическое значение апейрона путем уподобления философии Анаксимандра учению Спинозы — таким образом, проблема апейрона связывается с истолкованием спинозовской субстанции.

¹ «Журнал министерства народного просвещения» № 4, 1890, стр. 356.

² Там же, стр. 373.

³ Vorländer, Geschichte der Philosophie, L. 1921, I, S. 24.

Точка зрения Оттена сводится к следующему. По его мнению, если целиком согласиться со свидетельством Симплиция, то апейрон Анаксимандра нужно понимать как субстанцию. Эта анаксимандрова субстанция — апейрон — имеет два атрибута, именно пространственную протяженность (*πέρας, περίχειον, αὐτία γεννήσεως*) и временную «интеллектуальную мощь» (*χρόνος, χρηματούλη, αἴτιος κινήσεως*), или, как дословно выражается Оттен: «протяженность в пространстве и интеллектуальность во времени». Эти атрибуты параллельны друг другу, каждому из них принадлежит предикат вечности (*άιδιον*), в каждом атрибуте сущность апейрона, т. е. бесконечного, выражается адекватно. Атрибуты находятся по отношению друг к другу в контрарии противоположности, и поэтому кроме них может быть еще бесконечное множество других атрибутов.

Противоположности — холодный — теплый, большой — малый и др.— относятся поэтому не к субстанции, но к атрибутам, благодаря которым они и осуществляются. Эти противоположности являются крайними представителями модусов. Именно здесь, в модусах, впервые обнаруживается противоречивость противоположностей, к которой могло привести только их взаимодействие (у Симплиция — холодное — теплое, влажное — сухое, легкое — тяжелое).

Таким образом, Оттен устанавливает следующую схему учения Анаксимандра:

«Последовательность такова: монизм субстанции, плурализм атрибутов, дуализм модусов»¹.

Работа Оттена интересна для нас в двух отношениях: во-первых, своей позицией по отношению к материалистическому пониманию апейрона и, во-вторых, своим истолкованием учения Анаксимандра о противоположностях. В обоих случаях Оттен приходит к ложным выводам, и в обоих случаях ясно обнаруживается фальсификация Анаксимандра, производимая философом-идеалистом.

Оттеновская реконструкция учения Анаксимандра направлена против понимания апейрона как материи. Доказательством должно, по мысли Оттена, служить уподобление учения Анаксимандра учению Спинозы.

Если оставить в стороне анахронизм подведения учения Анаксимандра под схему: субстанция, атрибуты, модусы — и принять то, что действительно характеризует материализм милетца, а именно учение о неопределенной, бесконечной материи, находящейся в движении, порождающей из себя все многообразие реального мира, — то мы придем к выводу, что учение об апейроне и учение Спинозы о субстанции друг другу родственные как различные исторические формы материализма. Рассуждение же Оттена идет следующим путем: Анаксимандр потому не материалист, что его учение об апейроне аналогично учению Спинозы о субстанции, которая не является матерней.

¹ L. Otten, Anaximander aus Milet, Aachen 1910, S. 10.

Оттен извращает примитивный материализм Анаксимандра, для которого материя — апейрон — была лишена признаков твердого, жидкого или газообразного состояния, а следовательно это учение представляло собой наивную постановку вопроса о материи как о субстанции.

Не менее интересна и другая сторона вопроса. Учение Анаксимандра о выделении из апейрона противоположностей — теплого и холодного, сухого и влажного, легкого и тяжелого — Оттен истолковывает путем применения законов формальной логики, исключающих противоречие; достигается это исключение при помощи искусственной схемы. Апейрон — субстанция — является носителем единства; во множественных атрибутах (реальными представителями которых являются протяжение и мышление) полагается контарная, но не контрадикторная противоположность; противоречивость, контрадикторная противоположность, относится за счет модусов, т. е. над учением Анаксимандра проделывается та операция, о которой говорит Гегель в своей критике формальной логики, анализируя «различие»:

«Рассудок доводит разъединение этих определений до такой степени, что, хотя сравнивание имеет один и тот же субстрат для сходства и несходства, оно все же видит в них различные стороны этого субстрата и разные точки на нем...»¹.

Если отбросить искусственную схему Оттена и ограничиться тем, что нам известно об учении Анаксимандра о выделении противоположностей, то мы придем к тому выводу, что Анаксимандр учил о развитии апейрона в его конкретности не в смысле эволюционного процесса, но в смысле примитивного подхода к проблемеialectического развития. Нет надобности делать новую, $n+1$ -ю попытку реконструировать учение Анаксимандра в виде какой-то схемы; достаточно установить тот факт, что милетец развитие не мыслил вне раздвоения на противоположности, что это учение его было непосредственно связано с концепцией качества и с проблемой перехода материи из одного состояния в другое. Таким образом, внутренняя противоречивость развития уже составляла для Анаксимандра наивно формулируемую проблему, и в этом отношении он был предшественником Гераклита Эфесского, у которого она была развита далее.

Рассмотрение основных реконструкций анаксимандрова апейрона позволяет нам установить то положение, что буржуазная история философии оказывается бессильной выяснить действительное историческое значение этого материалистического учения. Понимание апейрона Энгельсом, указавшим на то, что Гегель правильно переводит его словами «неопределенная материя», схватывает самое существо этого материалистического учения, и именно энгельсовская концепция лежала в основе нашей попытки разъяснения основных положений философии Анаксимандра.

¹ Гегель, Логика, Соч., т. I, стр. 199—200

Динамизм Анаксимандра в его рассмотрении природы, его учение о вечном движении материи, о происхождении мира, животных и человека составляют важнейшую особенность его материалистического мировоззрения, позволяющую говорить о наличии элементов примитивного диалектического подхода к действительности уже в пределах милетской школы, развивавшей «первоначальный, наивный, но по существу правильный взгляд на мир».

Учителем Анаксимандра был Анаксимен (585—528 до н. э.), также занимающий видное место в истории науки и философии. Из его заслуг в области астрономии следует отметить следующие: он первым установил различие между планетами и звездами, а также учил о расположении небесных светил, считая наиболее близкой к Земле Луну, далее помещая Солнце, а затем планеты и наконец звезды. Кроме того он сделал оригинальную попытку объяснения затмений и фаз Луны, предположив, что Солнце и Луна состоят из двух частей — светлой и темной, чем и объясняются затмения и фазы Луны, которые происходят в тех случаях, когда Солнце и Луна поворачиваются к земле своей темной стороной. Хотя это объяснение и ложно, но в нем уже намечается путь к правильному научному пониманию.

Равным образом и в области астрономии Анаксимен сделал ряд важных наблюдений и открытий.

Что касается его философских взглядов, то прежде всего следует указать, что в основном он стоит на той же примитивно-материалистической позиции, что и Анаксимандр, но вносит в учение своего непосредственного предшественника ряд существенных изменений и дополнений.

Как и Анаксимандр, Анаксимен исходит в своем мирообъяснении из бесконечной материи, которую он определяет как воздух.

Таким образом, первоосновой всего, по Анаксимену, является бесгранична, едина, вечно движущаяся материя — воздух.

«Милетец же Анаксимен, сын Эвристата, бывший другом Анаксимандра, говорит согласно с ним, что природа, лежащая в основе [всего], едина и беспредельна, но, вопреки тому, признает ее не неопределенной, но определенной, ибо он называет ее воздухом. Она бывает различной по степени разрежения и уплотнения, соответственно веществам [в основе которых она лежит]. А именно, разрежаясь, она становится огнем, сгущаясь же, она становится ветром, затем — облаком, сгущаясь же еще более, [делается] — водой, затем землей, потом камнями, [все] же прочее [возникает] из этих [веществ]. И он также признает вечным движение, вследствие которого происходит изменение [вещей】¹.

Едина, беспредельная, вечно движущаяся материя — воздух, — по Анаксимену, проходит в своем изменении следующие ступени: огонь — воздух — ветры — облака — вода — земля — камни. Здесь

¹ A. Маковельский, цит. соч., стр. 52.

следует прежде всего отметить, что обычно наблюдаемый воздух, входящий в вышеуказанный ряд, не тождествен очевидно для Анаксимена с его первоначалом, материей — воздухом; с другой стороны, особо следует выделить значение сгущения и разрежения. Именно сгущение и разрежение материи — воздуха — объясняют, по мысли Анаксимена, образование различных состояний материи, вместе с тем однако Анаксимен подчеркивает значение тепла и холода, т. е. температуры, связывая температурные изменения со сгущением и разрежением. «Или, следуя мнению древнего Анаксимена, не станем приписывать сущности [субстанции] ни холода, ни теплоты, но [будем считать их] общими состояниями материи, возникающими при изменениях [ее]. Ибо он говорит, что стягивающееся и сгущающееся [состояние] ее (материи) есть холод, а тонкое и расслабленное [таково именно его буквальное выражение] есть теплота. Поэтому справедливо говорят, что человек выпускает из [своих] уст и теплоту и холод. А именно дыхание при плотно сжатых губах охлаждает, между тем как дыхание, выходящее при широко открытых устах, делается теплым вследствие разреженности. Итак, это Аристотель считает его ошибкой. Дело в том, что при свободном положении губ выходит теплое дыхание из нас самих; если же мы подуем, сжавши губы, то [уже] не из нас [идет] воздух, но выталкивается и выходит холодный воздух, [находившийся] перед [нашими] устами»¹.

«Милетец Анаксимен, сын Эвристата, признал началом [всего] сущего воздух. Ибо из него все возникает и в него обратно разрешается. «Подобно тому, — говорит он, — как душа наша, будучи воздухом, сдерживает нас, так дыхание и воздух объемлют весь мир». Употребляет же [он слово]² воздух и дыхание как синонимы. Но ошибается и он, полагая, что живые существа состоят из простого и однородного воздуха и дыхания. Ибо невозможно одну материю принять началом сущего, но должно предполагать и действующую причину, подобно тому как серебра недостаточно для образования чаши, если нет деятеля, т. е. серебряных дел мастера. То же [можно сказать] относительно меди, дерева и прочей материи»².

В этом пункте учения Анаксимена заложена возможность двух путей материалистического понимания, его учение (тесно примыкающее к позициям Фалеса и Анаксимандра) об изменении материи в зависимости от температуры в дальнейшем было разработано Гераклитом Эфесским; учение же о сгущении и разрежении нашло себе продолжение в метафизическом материализме V в. до н. э., главным образом в философии школы Анаксагора.

Анаксимен, идя в том же направлении, что и его предшественники Фалес и Анаксимандр, сделал новую попытку материалистического мирообъяснения и поставил перед философией новые сложные

¹ A. Маковельский, цит. соч., стр. 56.

² Там же, стр. 57.

вопросы, которые нашли себе разрешение только в дальнейшем, в более разработанных материалистических учениях Гераклита и Демокрита.

Следует отметить интереснейшую попытку Анаксимена дать естественнонаучное объяснение происхождения вселенной, устранить миф о божественной опеке над миром; он «все причины вещей свел к бесконечному воздуху, богов же он це отрицал и не обошел их молчанием. Однако он был того убеждения, что не ими создан воздух, но что они сами возникли из воздуха»¹.

Управление мира сверхъестественной силой начисто отрицается Анаксименом, что же касается того, что он «не отрицал богов», то, если это и так, особенность эта должна рассматриваться как уступка общепринятой религии, как теологическая непоследовательность, по существу несколько не нарушающая общего материалистического смысла его философии.

¹ Там же, стр. 54.

Глава вторая

ПИФАГОРЕЙСКИЙ СОЮЗ

Приступая к изучению философии пифагорейцев, нужно отметить большие трудности, встречающиеся при истолковании основных положений этого направления древнегреческой философии. Небольшое количество сохранившихся исторических данных об учении древнейших пифагорейцев, в особенности же отсутствие каких-либо подлинных материалов, восходящих непосредственно к основателю союза — Пифагору, делает весьма затруднительным изучение этой важнейшей школы.

К этому следует еще добавить, что среди историков философии существуют два прямо противоположных взгляда на основную философскую позицию пифагорейцев. Часть истолкователей этой философии называет древнейших пифагорейцев материалистами, другая часть склонна считать их идеалистами.

Необходимо подчеркнуть, что разрешение этого довольно сложного вопроса может увенчаться успехом лишь в том случае, если мы не ограничимся анализом прямых и косвенных свидетельств древних авторов, т. е. не останемся в пределах лишь имманентного истолкования источников, а поставим вопрос об исторических условиях возникновения и о классовых корнях этой школы древнегреческой философии.

Лишь исходя из ленинского учения о классовых и гносеологических корнях идеализма, мы получаем возможность правильно поставить и разрешить проблему истолкования философии пифагорейцев.

В первую очередь необходимо иметь в виду, что это философское течение, представленное целой организацией, так называемым пифагорейским союзом, ставящим перед собой не только философские, но также и религиозные цели, больше того, также цели политические, является идеологией реакционных слоев греческой аристократии¹.

Мы знаем, что разложение родового строя и формирование рабовладельческой Греции уже на протяжении VII—VI вв. до н. э.

¹ О структуре пифагорейского союза см. A. Chaignet, Pythagore et la philosophie pythagoricienne, Paris 1874, t. I, p. 96—154.

сопровождаются усиленным ростом греческой морской торговли, постепенным вытеснением торговли финикийцев, выдвижением новой классовой прослойки — передовой группы аристократии, которая противопоставляет свои политические задачи позициям, защищаемым военной и землевладельческой реакционной аристократией. Впоследствии радикальное ядро этой передовой аристократии солидаризируется с рабовладельческой демократией, и на новом этапе социальной борьбы столкновение происходит уже между демократией и реакционной аристократией; древнегреческая же аристократия в своем основном ядре отходит в лагерь реакции.

Вся эта социальная борьба происходит на базе основного классового противоречия между рабовладельцами и рабами.

Материализм милетцев в дальнейшем осложняется диалектикой Гераклита, идеолога той же передовой группы аристократии на новом этапе ее развития. Теперь же мы приступаем к изучению политически реакционной пифагорейской идеологии, которая в своей исторической эволюции послужила одним из мостиков от первоначального материализма к развитию идеалистической философии в Греции.

Трудность разрешения проблемы основного смысла пифагорейской философии заключается в ее эволюции от первоначальной философии греков, представлявшей собой наивный и примитивный материализм, к идеализму V в. до н. э. Гносеологические корни античного идеализма состоят в том, что идеологи реакционных социальных групп формирующегося рабовладельческого общества, фиксируя отдельные стороны этого первоначального и наивного материалистического мировоззрения, метафизизируют и абсолютизируют эти черты, эти стороны и тем самым создают предпосылки для возникновения идеалистического мировоззрения. Именно об этом говорит Ленин в своем фрагменте «К вопросу о диалектике», вскрывая гносеологические корни идеализма:

«Диалектика как живое, многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности (с философской системой, растущей в целое из каждого оттенка) — вот неизмеримо богатое содержание по сравнению с «метафизическим» материализмом, основная беда коего есть неумение применить диалектику к *Bildertheorie*, к процессу и развитию познания.

Философский идеализм есть только чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизического. Наоборот, с точки зрения диалектического материализма философский идеализм есть одностороннее, *Überschwengliches* (Dietzgen) развитие (раздувание, распускание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, оторванный от материи, от природы, обожествленный. Идеализм есть поповщина. Верно. Но идеализм философский есть («вернее» и «кроме того») до-

**Н. В.
ней
афо-
ризм** рога к поповщине через один из оттенков бесконечно сложного познания (диалектического) человека.

Познание человека не есть (*respective* не идет по) прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали. Любой отрывок, обломок, кусочек этой кривой линии может быть превращен (односторонне превращен) в самостоятельную, целую, прямую линию, которая (если за деревьями не видеть леса) ведет тогда в болото, в поповщину (где ее *закрепляет* классовый интерес господствующих классов). Прямолинейность и односторонность, деревянность и окостенелость, субъективизм и субъективная слепота, *voilà* — гносеологические корни идеализма. А у поповщины (= философского идеализма), конечно, есть гносеологические корни, она не беспочвенна, она есть *пустоцвет* бесспорно, но пустоцвет, растущий на живом дереве живого, плодотворного, истинного, могучего, всесильного, объективного, абсолютного человеческого познания¹.

Наша дальнейшая задача заключается в том, чтобы показать, каким образом пифагорейская философия в своей вековой эволюции, раздувая, односторонне развивая одну из граней познания в «абсолют, оторванный от материи, от природы, обожествленный», сначала оформляет в древнегреческом первоначальном материализме известную идеалистическую тенденцию, а в дальнейшем перерастает в выпукло очерченную идеалистическую систему.

По мере того как развитие торговли в древней Греции охватило целые области, привело к созданию крупных торговых центров в Ионии—Милет, Эфес, на островах Самосе и Хносе, в Афинах, в Италии—Тарент, Сибарис, Кротон, в Сицилии — Катана, Сиракузы, по мере развития в Греции рабства и укрепления передовой аристократии, а в дальнейшем рабовладельцев — купцов и промышленников, земельная аристократия, вытесняемая новыми господствующими прослойками, пытается найти для себя новые территории как плацдарм для вооруженной борьбы. В это же время, около VII в. до н. э., развитие торговли привело к тому, что греки стали чеканить монету, в то время как раньше употреблялись куски драгоценных металлов. Торговля и ростовщичество, разъедая старый родовой строй, ускоряют развитие рабовладельческой Греции.

Характеризуя формирование рабовладельческого общества в Аттике, Энгельс пишет:

«Древний родовой строй не только оказался бессильным против победного шествия денег, он был также абсолютно неспособен найти в своих пределах хотя бы место для таких вещей, как деньги, кредиторы и должники, принудительное взыскание долгов. Но новая общественная сила существовала, и благочестивые пожелания, стремления вернуть добroе старое время, были не в состоянии сжить

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 328.

со света деньги и ростовщичество. Сверх того в родовом строе был пробит ряд других, второстепенных брешей. От поколения к поколению все больше перемешивались между собою члены различных родов и фратрий по всей территории Аттики и особенно в самом городе Афинах, хотя и теперь еще афиняни мог, правда, продать не-члену своего рода свой земельный участок, но не свое жилище. С дальнейшим развитием промышленности и сообщений все полнее развивалось разделение труда между различными отраслями производства: земледелием, ремеслом, а в ремесле — между бесчисленными разновидностями его, торговлей, мореходством и т. д., население распадалось теперь, в соответствии со своими занятиями, на довольно устойчивые и определенные группы, из которых каждая имела ряд новых общих интересов; для последних не было места внутри рода или фратрии, и для обслуживания их явилась необходимость в новых должностях. Количество рабов значительно возросло и в ту пору, должно быть, уже намного превышало число свободных афинян; родовой строй первоначально совсем не знал рабства, а значит и средств держать в узде эту массу несвободных»¹.

Особенно важно отметить, что передовые группы аристократии в своей борьбе против аристократии военной и землевладельческой иногда пытались опереться на крестьян, недовольных своим положением. Крестьянские восстания, умело руководимые представителями передовых групп аристократии, являлись для них орудием защиты своих собственных классовых интересов. Древнегреческая аристократия обращается к политике предательства. Так, в этом отношении характерно сообщение Плутарха о Солоне, который «обманул обе стороны, чтобы спасти государство. Бедным он тайно обещал раздел земли, богатым — признать их долги».

«...Развивающееся денежное хозяйство проникало, точно разъедающая кислота, в основанный на натуральном хозяйстве исконный образ жизни сельских общин. Родовой строй абсолютно несовместим с денежным хозяйством; разорение мелких крестьян Аттики совпало с ослаблением охранявших их старых родовых уз. Долговая расписка и заклад земли (ибо ипотеку изобрели уже афиняне) не считались ни с родом, ни с фратрией. А старый родовой строй не знал ни денег, ни займов, ни денежных долгов. Поэтому все пышнее расцветающее денежное господство благородных выработало также новое обычное право в целях обеспечения кредитора против должника, в целях освящения эксплуатации мелких крестьян владельцами денег. Поля Аттики сплошь пестрели столбами, на которых виднелись надписи, что данный участок заложен тому-то за такую-то сумму денег»².

Разделение на богатых и бедных, возникшее при разложении родовой Греции, появление ростовщического капитала, эксплоати-

¹ Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства. Партизат, 1934, стр. 102—103.

² Там же, стр. 101.

ровавшего и разорявшего греческое крестьянство, рост задолженности, пауперизация крестьянства — все это создало в Аттике, как и в других формирующихся государствах Греции, сильное социальное движение, и первая политическая революция в Афинах была возглавлена аристократом Солоном.

«Солон, — нас здесь не интересует способ, каким он провел свою реформу, относящуюся к 594 г. до нашего летоисчисления, — открыл ряд так называемых политических революций, причем вторжением в отношения собственности. Все бывшие до сих пор революции были революциями в целях защиты одного вида собственности против другого вида собственности. Они не могут защищать один вид собственности, не посягая на другой»¹.

Обострение экономической, политической и идеологической борьбы сопровождалось изгнанием и эмиграцией реакционной аристократии и конфискацией ее имущества. Это произошло в малазийских городах — Милете, Книде, Эрифрах, Киме, Магнесии, на островах — Самосе, Лесбосе, Хиосе, Чакосе, в городах метрополии — Халкиде, Мегаре, Коринфе, Афинах, в ряде итальянских городов и т. п.

Для характеристики того ожесточения, которое в этой борьбе было характерно для обеих сторон, приведем стихи из элегий поэта Феогнида, разорившегося аристократа, эмигранта из Мегары, мечтавшего упираться «черной кровью» врагов.

«Город все тот же, о Кирн, но народ-то теперь уж не прежний.
Раньше в законах, в судах сведущим не был народ.
Грубая кожа козы постоянной служила одеждой,
Что человек, что олень — город обоим был чужд.
Добрый неплох и теперь, да ничтожным он стал, Полипаид,
Честь благородный забыл. Как только могут терпеть?
Друг против друга — обманы, друг друга насмешками колют,
Знать не желая равно мнения добрых и злых».

«Тщетно и действовать будешь: ведь стало дурное хорошим,
Доброе стало дурным; был бедняком человек —
Нажил внезапно богатство; а этот, имевший так много.
Вдруг, в злополучную ночь, все до гроша потерял.
Жизнь обманут разумный, почет получает беспечный;
Будь он и живок, все ж ему слава и честь...»

«Пустоголовую чернь пятой попирай и стрекалом
Бей без щады ее, тяжким ярмом придави.
В мире не встретишь ты черни, позорному преданной рабству
Столь же, как эта, куда б Солнце ни кинуло взор...»

«Если б пришло тебе в мысль кровопийцу-тирана низвергнуть,
В этом преступного нет, кары не бойся богов»².

¹ Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, Партиздат, 1934, стр. 103.

² См. «Древний мир в памятниках его письменности», Москва 1917, стр. 134—136.

Подобные настроения не нуждаются в комментариях. Нам нужно лишь отметить их политическую и идеологическую близость к изучаемому нами философскому направлению. Социальная борьба достигает уровня гражданской войны. Происходит борьба за государственную власть, за политическую диктатуру. Однако не следует думать, что победа передовых групп аристократии обязательно приводила к демократизации рабовладельческого государства. В различных городах и областях наблюдается двойственная картина. В отдельных случаях этот переворот приводил лишь к изменениям в духе Солона. Иногда же сама передовая аристократия, начав с полной победы над аристократией землевладельческой, далее развитием социальных отношений отбрасывалась в лагерь реакции и объединялась с землевладельческой аристократией в общей борьбе против рабовладельческой демократии.

Для понимания пифагорейской философии как идеологии реакционной аристократии важна биография Пифагора, рассматриваемая на фоне исторических условий того времени.

Сохранилось очень мало подлинных исторических свидетельств о Пифагоре (571—497 до н. э.); у самих же пифагорейцев была тенденция превратить Пифагора в легендарную личность, чуть ли не в какое-то воплощение божества. Действительные исторические факты предавались забвению. На первый план выдвигались различные мистические бредни о Пифагоре.

Однако известно, что Пифагор, если и не родился, то во всяком случае долго жил вместе со своим отцом на острове Самосе в период расцвета его экономического и политического могущества — во время тирании Поликрата Самосского. Развитие торгового капитала на острове Самосе, положившее конец власти землевладельческой аристократии и воплощенное в политической диктатуре Поликрата Самосского, объясняет нам Переезд Пифагора в Италию (в 532 г. до н. э.). Порфирий сообщает, что отъезд Пифагора в Италию имел свои политические основания. Из этого сообщения ясно, что Пифагор не хотел примиряться с политической диктатурой Поликрата и переехал в Италию в качестве эмигранта. «Аристоксен говорит, что, когда ему исполнилось 40 лет и он видел, что тирания Поликрата слишком сильна, чтобы свободному человеку можно было доблестно переносить надзор и деспотизм, вследствие этого он отбыл в Италию»¹.

В истории классовой борьбы в греческих городах Италии громадное значение имел пифагорейский союз как партийная организация реакционной аристократии. Переезд Пифагора с Самоса (быть может, после путешествия) в Италию, где он обосновался в городе Кротоне, положил начало политическому и идеологическому объединению аристократии; в дальнейшем отделения аристократического пифагорейского союза распространились по всей

¹ А. Маковельский, Досократики, ч. 1, стр. 71.

Великой Греции, т. е. южной Италии. Кротон, Сибарис, Тарент, Гераклея, Метапонт, Тауромения, Региум, Гимера, Катана, Агригент — таковы известные нам города как места распространения пифагорейских гетерий (политических объединений).

Таким образом, ожесточенная борьба реакционной аристократии против демократии распространилась по всем городам Великой Греции, где имелись разветвления пифагорейского союза.

Вот некоторые эпизоды этой борьбы: в конце VI в., около 510 г. до н. э., демократия города Сибариса начинает борьбу с аристократией. Демократия побеждает. Ее воаждь Телис изгнывает аристократов, в том числе и философов-пифагорейцев. Производится конфискация имущества изгнанников. Тогда кротонские аристократы под руководством пифагорейцев предпринимают вооруженную интервенцию в Сибарис для защиты обратившихся к ним за помощью сибаритских эмигрантов. Во главе войска становится атлет Милон. Интервенция прошла с успехом. Сибарис сравняли с землей. Победа пифагорейцев увенчалась окончательным разрушением цвущего торгового города.

Однако победа кротонской аристократии над демократией Сибариса привела к неожиданным для нее самой результатам. А именно, произошло восстание демоса в самом Кротоне. В результате восстания пифагорейцы как идеологи аристократии были изгнаны из Кротона, после того как дом, в котором собирались наиболее видные пифагорейцы, был сожжен вместе с присутствующими. Изгнание пифагорейцев, а также их избиение произошли и в других городах, где находились отделения пифагорейского союза. «Бывший же у них [сибаритов] демагог Телис, обвиняя самых влиятельных мужей, убедил сибаритов изгнать 500 самых богатых граждан и имущество их конфисковать. Когда беглецы прибыли в Кротон и искали убежища на площади у алтарей, Телис отправил послов к кротонцам, предъявив последним требование или выдать беглецов, или принять [объявление] войны. Было созвано народное собрание, и предложен на обсуждение вопрос, следует ли выдать сибаритам просивших защиты или подвергнуться войне с более сильными [противниками]. Сенат и народ находились в затруднении, и вначале мнение большинства из боязни войны склонялось к тому, чтобы выдать просивших о защите. Но когда затем философ Пифагор дал совет спасать просивших защиты, мнение переменилось, и они приняли войну за спасение просивших защиты. Когда же сибариты выступили против них войною в количестве 30 мириад [300 000], то кротонцы выставили с своей стороны 10 мириад [100 000] под предводительством атлета Милона, который вследствие своей необыкновенной телесной силы первый обратил в бегство стоявших в строю против него. А именно этот муж, бывший в раз олимпийским победителем и обладавший силой, соответствовавшей природе его тела, отправился в сражение, как рассказывают, украшенный олимпийскими венками, одетый, подобно Гераклу, в львиную кожу и (воору-

женный) дубиной. Как виновник победы он стал пользоваться у сограждан почетом. Так как кротонцы вследствие гнева не пожелали никого щадить, но убивали всех отдавшихся в плен во время бегства, то они перебили большую часть, город же разграбили и сделали его совсем безлюдным»¹.

Все эти исторические свидетельства ярко характеризуют политическую роль пифагорейского союза, а вместе с тем показывают, какой фальсификацией действительной истории является попытка Гегеля, а за ним и других представителей буржуазной истории философии отрицать политическое значение пифагорейского союза. Гегель изображает пифагорейцев как философов, ушедших от политики².

Относительно Пифагора известно, что он не входил в правительство Кротона или какого-нибудь другого итальянского города, что не мешало однако ему участвовать в организации аристократической власти в Кротоне и в качестве главы союза руководить политически и идеологически реакционной аристократией на всей территории южной Италии.

Философия Пифагора исходит из задачи теоретического обоснования необходимости полного подчинения демоса власти аристократии; учение о гармонии, с которым мы познакомимся в дальнейшем, в первую очередь имеет в виду политическую сторону дела. В социальном смысле пифагорова гармония есть «порядок», его философия — теоретическое обоснование политической сущности государства как господства аристократии. Пифагорейцы выступают против «своеволия» демоса, «черни».

Истинному мировоззрению, по Пифагору, необходимы три основы: мораль, религия и знание. Мораль Пифагора — это мораль аристократа. Что касается попытки объединения религии и знания, то здесь проявляется попытка подчинения действительных задач науки интересам религии, которая в конечном итоге совпадает с пифагоровой моралью.

Остановимся несколько подробнее на борьбе партий в аристократическом Кротоне, главном центре пифагорейского союза.

¹ А. Маковельский, Досократики, ч. 1, стр. 74.

² В своей «Истории философии» Гегель отрицает политическую роль пифагорейского союза и извращает действительные исторические факты.

«Семья Пифагора была неизбежно втянута в эти неприятные перипетии, а такое состояние гражданской войны было не по душе Пифагору, который уже больше не интересовался политической жизнью и видел в ней неблагоприятную почву для своих планов. Онъездил Грецию, а затем отправился в Италию...

Онъ поселился в Кротоне и выступил там самостоятельно и лично от себя, а не как государственный человек или полководец, не как политический авторитет, упорядочивающий внешние отношения, а как наставник народа, с тем отличием, что его учение не удовлетворялось убеждением слушателей в его истинности, а благоустроило также и всю нравственную жизнь отдельных людей» (Гегель, Соч., т. IX, стр. 177).

После завоевания Сибариса в Кротоне начинается революционное движение демоса.

Требования, предъявленные к аристократическому правительству Кротона, имели экономический и политический характер: во-первых, демос требовал раздела земель, завоеванных у сибариотов, во-вторых, допущения демоса к участию в государственном совете и занятию государственных должностей.

Во главе этого движения стояли три политика, чьи имена сохранились в источниках, — это Гиппас, Диодор и Флагес.

После первых успехов движения, направленного против аристократического правительства и пифагорейского союза, события обострились. Некоторые уступки, сделанные правящей аристократией, не удовлетворяли демократических кругов.

Во главе недовольных становятся политические враги пифагорейцев. Богатейший гражданин Кротона, по имени Килон, вместе со своим другом Ниноном организует политическую партию, враждебную пифагорейскому союзу. Таким образом, мы видим, что деятельность пифагорейского союза тесно переплетается с политической историей Кротона.

Килон и Нинон, вожди демократической партии, борющейся против Пифагора и его союза, добиваются созыва народного собрания, на котором они выступают непосредственно против Пифагора. Особенное значение имеет для нас сохранившееся сообщение о том, что на народном собрании демократические враги Пифагора читали отрывок из его сочинения, для того чтобы доказать реакционную сущность его взглядов. Это сочинение, по некоторым сообщениям, под названием «Священное слово», имело, по всем сохранившимся сведениям, философско-религиозно-политическое содержание. Кротонская демократия рассматривала философию Пифагора как аристократическое учение, а в пифагорейском союзе видела тайный заговор против народа, центр аристократической реакции.

Результатом уже нам известного восстания демоса в Кротоне было изгнание пифагорейцев. По некоторым данным, около 40 или даже 60 пифагорейцев, очевидно из наиболее выдающихся в союзе, тайно собрались в доме кротонского гражданина, пифагорейца-атлета Милона; их окружили и вместе с домом сожгли. Передают, что лишь двое пифагорейцев, по имени Архипп и Лизис, спаслись из горящего дома.

«Итак, все согласны, что Пифагор решил уехать, расходятся же мнения относительно места его отъезда в то время. Одни говорят, что Пифагор отправился к Ферекиду Сирийскому, а другие — в Метапонт. Причин же [этого] решения приводят несколько. Одной [из них] были так называемые килонцы, и эта причина заключалась в следующем. Кротонский муж Килон, первый среди [кротонских] граждан по знатности рода, славе и богатству, но по характеру свирепый насильник, беспокойный и жестокий, возымел сильное желание стать участником в пифагорейской жизни и, прия к самому

Пифагору, бывшему [тогда] уже стариком, получил отказ по вышеуказанным причинам. И вот после этого он сам и друзья его начали сильную борьбу против Пифагора и пифагорейцев, и настолько честолюбие самого Килона и его приверженцев было сильно и необузданно, что борьба продолжалась до [эпохи] последних пифагорейцев. Итак, по этой причине Пифагор отбыл в Метапонт и там, говорят, скончался. А так называемые килонцы продолжали быть во враждебном отношении к пифагорейцам и всячески проявляли свою ненависть [к ним]. Однако некоторое время калокагатия¹ пифагорейцев и предпочтение, оказываемое им городами, имели перевес, так что государственными делами правили они. Но наконец козни против них дошли до того, что, когда пифагорейцы заседали в Кротоне в доме Милона и совещались о государственных делах, [их противники] подожгли дом и сожгли [всех] пифагорейцев, за исключением двух, Архиппа и Лизиса. Последние, будучи самыми юными и самыми сильными, как-то пробились наружу. Когда после этого события города не обратили никакого внимания на происшедший случай, пифагорейцы прекратили [свои] занятия. Случилось же это по двум причинам: вследствие небрежности городов (ибо они не обратили никакого внимания на такое столь великое несчастье) и вследствие гибели главных вожаков. А из двух спасшихся [пифагорейцев], которые оба были тарентинцами, Архипп удалился в Тарент, а Лизис, не пожелав переносить пренебрежительного отношения, отбыл в Элладу и жил в Ахайи пелопоннесской, затем переселился в Фивы вследствие усердного старания, обнаруженного в чем-то [фиванцами]. Его-то учеником и был Эпаминонд, и он назвал Лизиса отцом. Там он и умер. Остальные же пифагорейцы, собравшись в Регине, вместе проводили там время. По прошествии же некоторого времени, когда политический строй ухудшился, они удалились из Италии, за исключением Архиппа Тарентинского. Самыми же ревностными [пифагорейцами] были флиуитивцы — Фантон, Эхекрат, Полимнаст и Диокл, а также Ксенофил халкидеец из фракийских халкидеец. Итак, хотя школа прекратила свое существование, они сохранили первоначальные нравы и учения, пока благородно не погибли. Вот что рассказывает Аристоксен. Никомах же, будучи согласен с этим [рассказом], в остальных отношениях, за исключением [сообщения] об отъезде Пифагора, говорит, что последнее решение было принято и т. д.»².

События в Кротоне были лишь частичкой политического движения, охватившего всю южную Италию. Выше мы уже указывали главнейшие города, где находились гетерии пифагорейского союза. Восстания против аристократии, борьба с пифагорейским союзом распространились по всей Италии:

¹ Распространенный в Греции термин, составленный из двух слов: καλός, красивый и ἀγαθός, хороший; калокагатия — красивый и хороший образ жизни.

² Маковельский, Досократики, ч. 1, стр. 75-76.

В этом отношении особенно интересно еще одно свидетельство, а именно сообщение Полибия, который подчеркивает распространение движения против пифагорейцев по всей Италии, а вместе с тем указывает, что сожжение домов, где происходили совещания пифагорейцев, сопровождалось гибеллю первых лиц из каждого города; это сообщение Полибия непосредственно указывает на пифагорейцев как на крупнейших политических деятелей греческой реакционной аристократии того времени. Сожжение пифагорейцев было в то же время уничтожением политических вождей аристократии.

«Итак, [этот] образ мыслей и вышеупомянутая особенность государственного устройства и раньше были у ахеян... (39,1). А именно в Италии, тогда называвшейся Великой Грецией, в удобный момент сожгли дома, где происходили заседания пифагорейцев; после этого наступило сильное политическое движение (что естественно, так как таким образом неожиданно погибли первые лица из каждого города); вследствие этого расположенные в тех местах эллинские города наполнились кровопролитием, раздором и всякого рода беспорядками. В это время из весьма многих частей Эллады пришли посольства с целью внести узлокоечие и для прекращения бедствий у ахеян; они воспользовались их доверием»¹.

Мы не будем разбирать различных преданий о смерти Пифагора. Древние авторы весьма расходятся по этому вопросу, тем более, что, как уже было указано, пифагорейцы в дальнейшем постарались окружить жизнь и смерть Пифагора дымкой таинственности и мистики. Существенным является то, что даже после этого краха пифагорейского союза политическая деятельность пифагорейцев не прекратилась.

Вообще говоря, пифагореизм существовал в Италии на протяжении свыше двух столетий, и при изучении философской и политической деятельности Платона мы еще вернемся к итальянским пифагорейцам, к их политической и философской деятельности.

Небезынтересно будет остановиться на организационных принципах пифагорейского союза. Рассмотрим вопрос о требованиях, которые предъявлялись к каждому члену союза, и о тех задачах, которыеставил перед собой союз.

Исходя из того взгляда, что человек нуждается в господине, что осуществляется религией в ее учении о божестве, и в господстве аристократии, подчиняющей себе демос, Пифагор в первую очередь выдвигает значение религиозных обрядов, а также значение морали господства и подчинения. Именно эта религиозно-нравственная основа, объединяющая собой теорию и практику пифагорейства, является характернейшей чертой всей политической деятельности и организационной структуры союза, а вместе с тем и всего философского учения Пифагора.

¹ Моковельский, Досократики, ч. 1, стр. 76.

Пифагорейский союз представляет собой античную форму аристократической партийной организации. Члены союза обязаны были соблюдать особые правила. Кроме того громадное значение придавалось и личному авторитету верховного руководителя союза — Пифагора. Его указания пифагорейцы называли «словами бога». Высшим авторитетом пользовалась ссылка на слова Пифагора: «сам сказал» (*αὐτὸς ἔφη*).

От каждого члена пифагорейского союза требовалось стремление к «добродетели». Это так называемые добродетели «пифагорейской жизни». На первом плане стояла добродетель повиновения, т. е. соблюдение союзной дисциплины. Далее — различные требования бытового и обрядового характера. Громадное значение придавалось религиозным требованиям. Пропаганда религии входила в число обязанностей каждого пифагорейца. Сохранились сведения о тех требованиях обрядового порядка, которые предъявлялись каждому пифагорейцу. Пифагорейцы учили, что имеются существа трех родов: 1) боги, 2) люди и 3) существа, подобные Пифагору. Таким образом Пифагор был для них человеко-богом. От всякого члена союза требовалось строгое сохранение тайн пифагорейских гетерий (сообществ). Главные положения пифагорейского союза имели эзотерический характер, т. е. не подлежали разглашению среди посторонних, и лишь менее существенные стороны пифагорейского учения были эзотерическими, т. е. могли быть сообщаемы и не-членам союза.

Так называемые «Золотые стихи» передают содержание пифагоровой морали. Приведем один из этих отрывков. «Прежде всего почтай и люби богов, героев, существ, средних между богами и героями, но не проси у них ничего в своих молитвах; ты сам не знаешь, что хорошо для тебя, это же известно лишь им».

Учитывая то, что уже сказано было нами о гносеологических корнях идеализма, все более отчетливо проступающих в вековой эволюции пифагореизма как идеологии реакционной аристократии, мы в то же время должны принять во внимание, с одной стороны, тесную связь между пифагореизмом и религией, а с другой стороны, самый характер этой идеалистической тенденции.

Если милетская натурфилософия в основу всего происходящего полагала в различных видоизменениях материальное первоначало, называя его то «водой», то «апейроном», то «воздухом», то пифагорейцы исходят из признания числа за сущность всего существующего; выделяя одну грань в понимании материи, а именно ее строение, ее измеряемость числовым выражением, они мистифицируют эту сторону и в конечном итоге превращают число в самостоятельную метафизированную сущность. В этом и заключаются гносеологические корни идеалистической тенденции в философии древнейших пифагорейцев.

В своем конспекте аристотелевской «Метафизики» Ленин говорит о первобытном идеализме пифагорейцев и Платона; числа

пифагорейцев, оторванные от реальных вещей, являются прототипом платоновских идей.

«В книге 15 Аристотель снова возвращается к критике Пифагорова учения о числах (и Платона об идеях), отдельных от чувственных вещей.

Идеализм первобытный: общее (понятие, идея) есть *отдельное существо*. Это кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым. Но разве не в том же роде (*совершенно* в том же роде) современный идеализм, Кант, Гегель, идея бога? Столы, стулья и идеи стола и стула; мир и идея мира (бог); вещь и «нумен», непознаваемая «вещь в себе»; связь земли и солнца, природы вообще — и закон, логос, бог. Раздвоение познания человека и *возможность идеализма* (=религии) *даны уже в первой, элементарной абстракции «дом»* вообще и *отдельные domы*¹.

Историческая роль пифагореизма как одного из философских корней объективного идеализма Платона может быть установлена лишь на основе марксистско-ленинского учения о диалектике познания.

История пифагореизма насчитывает выше двух столетий; число, элементарно абстрагируемое от материи, еще истолковывается древнейшими пифагорейцами на основе первоначального материалистического мировоззрения. Философию пифагорейцев необходимо рассматривать в ее исторической эволюции от первоначального материализма (Пифагор и древние пифагорейцы: Керкопс, Петрон, Бrottин, Гиппак, Каллифон, Демокед, Пармис) к идеалистическим учениям пифагорейцев V в. до н. э. (Филолай, Архита, Эвдокс). Перед нами картина все большего и большего усиления и оформления идеалистической тенденции, потеря пифагорейским числом «родимых пятер» материалистического происхождения и в конечном итоге окончательное утверждение пифагореизма как идеалистического учения, входящего в качестве исторического источника и составной части в идеалистическую систему Платона.

Мистика чисел составляет основное ядро пифагореизма. Пифагорейцы различали числа четные и нечетные; четно-нечетным числом, объединившим в себе особенности двух указанных категорий, являлась для них единица — главная основа всего ряда чисел.

Учение о числе является одной из первых попыток постановки вопроса о количественной закономерности природы. В этом отношении у древнейших пифагорейцев имеется новый момент по сравнению с милетской школой, которая специально этой проблемой не занималась, хотя и подошла к ней вплотную в учении Анаксимена.

Все в природе измеряется, подчиняется числу, в числе — сущность всех вещей, познать мир, его строение, его закономерность — это значит познать им управляющие числа, — таковы основные положения, характерные для философии пифагорейцев.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 335.

«Одновременно с этими философами и (еще) раньше их так называемые пифагорейцы, занявшись математическими науками, впервые двинули их вперед и, воспитавшись на них, стали считать их начала началами всех вещей. Но в области этих наук числа занимают от природы первое место, а у чисел они усматривали, казалось им, много сходных черт с тем, что существует и происходит,— больше, чем у огня, земли и воды, например такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то — душа и ум, другое — удача, и можно сказать — в каждом из остальных случаев точно так же. Кроме того они видели в числах свойства и отношения, присущие гармоническим сочетаниям.

Так как следовательно все остальное явным образом уподоблялось числам по всему своему существу, а числа занимали первое место во всей природе, элементы чисел они предположили элементами всех вещей и всю вселенную [признали] гармонией и числом»¹.

Кроме основного деления на числа четные и нечетные в результате своих математических работ пифагорейцы выделили числа «квадратные», «прямоугольные», и «треугольные».

Большое значение придавали пифагорейцы так называемым средним величинам, или пропорциям. Таковы например:

- 1) $a - c = c - b$,
- 2) $a : c = c : b$,
- 3) $\frac{a-b}{b-c} = \frac{a}{c}$.

Все эти уравнения имели для пифагорейцев не только математическое значение, но также и значение философское, ибо в сочетаниях чисел они видели истинную сущность всего происходящего.

Десятке («декаде») придавалось божественное значение.

Нужно отметить их работы в области геометрии. Точку они уподобляли 1, линию — 2, квадрат — 3, куб — 4. Знаменная пифагорова теорема, наглядно свидетельствующая о том, что за пифагорейцами следует признать историческую заслугу в развитии математики, общезвестна: сумма квадратов катетов равна квадрату гипотенузы. Далее из среды пифагорейцев вышла теорема о сумме углов треугольника:

$$a + b + c = 2d.$$

Как математики пифагорейцы несомненно сыграли значительную роль в развитии науки о числе; как философы они впервые подошли к категории количества; как естествоиспытатели — к проблеме строения материи и ее закономерности; но в дальнейшем, пытаясь метафизировать самое математику, они оторвали ее от объективной

¹ Аристотель, Метафизика, пер. Кубицкого, М. 1935, I, 5, 985, а, 20—986; б, 13.

⁴ Дьяконик М. А.

реальности и в конечном итоге мистику чисел положили в основу всего своего миропонимания.

Громадное значение имели работы пифагорейцев в области изучения музыки. Им принадлежала плодотворная мысль об измерении высоты тона звучащей струны путем измерения ее длины. Именно пифагорейцы делали математические подсчеты длины звучащей струны, необходимой для получения звука того или другого тона; тем самым они сыграли большую роль в истории акустики.

Равным образом они преуспевали также и в небесной механике, называемой ими сферикой: ими было выдвинуто учение о том, что движение небесных светил происходит, подчиняясь известным математическим отношениям. Здесь имелась известная, научно плодотворная мысль о математическом исчислении движения небесных тел, и в этом смысле пифагорейцы сделали много в области астрономии. Однако и эту сторону своего учения они в дальнейшем мистифицировали.

Отсюда их учение о так называемой «музыке сфер», учение о небесной гармонии, которое выражает собой наивный подход к вопросу о закономерности астрономических явлений и о строении материи.

В своем конспекте гегелевской «Истории философии» Ленин по поводу пифагорейского учения отмечает: «связь зачатков научного мышления и фантазии наподобие религии, мифологии»¹.

Особенное внимание Ленин уделяет пифагорейскому учению о гармонии сфер, отмечая, что здесь имеется «намек на строение материи».

«Стр. (203): движение небесных светил — гармония его — неслышимая нами гармония *пояющих* небесных сфер (у пифагорейцев).

Аристотель о небе, II, 13 (и 9):

«...В середине пифагорейцы помещали огонь, землю же рассматривали как планету, вращающуюся вокруг этого центрального тела по кругу»...

Но этим огнем не было у них солнце... «Они держались при этом не чувственной видимости, а оснований... Эти десять сфер

десять сфер или орбит, или движений десяти планет: меркурий, венера, марс, юпитер, сатурн, солнце, луна, земля, млечный путь и противо-земля (—антипод?), придуманная «для ровного числа», для 10

издают, как все движущиеся, шум; но каждая сфера особого тона, соответственно особенности своей величины и скорости... Последняя определяется различными расстояниями, находящимися в гармоническом отношении друг к другу, соответственно

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 261.

музыкальным интервалам; вследствие этого возникает гармонический голос (музыка) движущихся сфер (мира)»...

Намек на строение материи! ^{»¹}

Ленин отмечает также «догадки» пифагорейцев о сходстве макрокосма (мира) и микрокосма (человека): «Пифагорейцы: «догадки», фантазии о сходстве макрокосма и микрокосма» и «догадку» насчет эфира: «Стр. (211) — пифагорейцы принимают эфир (от «...солица через пустой и холодный эфир проникает луч» etc.).

Итак, тысячи лет *догадка* насчет эфира существует, оставаясь до сих пор *догадкой*. Но уже теперь в 1 000 раз больше *подков* готово, подводящих к решению вопроса, научному определению эфира» ².

Так обнаруживаем мы зачатки научного миропонимания в учении древних пифагорейцев, наивно материалистически подошедших к проблеме числа и в этой примитивной абстракции создавших возможность гносеологических корней дальнейшего идеализма той же школы (в V в. до н. э.).

Число как абстракция противопоставляется реальности, — так создается пифагорейская мистика чисел.

В вышеприведенной нами аристотелевской характеристике учения пифагорейцев о числе особенно важно заключение:

«Так как следовательно все остальное явным образом уподоблялось числам по всему своему существу, а числа занимали первое место во всей природе, элементы чисел они предположили элементами всех вещей и всю вселенную [признали] гармонией и числом» ³.

Как ясно из приведенной цитаты, уже Аристотель признавал необходимым рассматривать пифагорейскую философию в развитии ее положений; признание вселенной гармонией и числом, т. е. идеализм пифагорейцев, является, по Аристотелю, дальнейшим выводом из их математических занятий.

В непосредственную связь с учением пифагорейцев о числе следует поставить их учение о противоположностях. Уже рассматривая числа, пифагорейцы выделяют в них такие противоположности, как числа четные и нечетные. Эта сторона получает дальнейшее развитие и в конечном итоге оформляется в целую систему метафизически понятых противоположностей. Согласно пифагорейскому учению, все существующее представляет собой ряд противоположностей. Таковы противоположности:

Предел и беспредельное,
нечет и чет,

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 260.

² Там же, стр. 261.

³ Аристотель, Метафизика, М. 1935, I, 4, 985, b. 26.

единое и множество,
 правое и левое,
 мужское и женское,
 покоящееся и движущееся,
 прямое и кривое,
 свет и тьма,
 хорошее и дурное,
 четырехугольное и разностороннее.

Основное философское значение приобретает противоположность предела (огонь) и беспредельного (воздух).

Предел наименее характерен для пифагорейского понимания числа, а, с другой стороны, концепция предела тесно связана с политическим и этико-религиозным учением пифагорейцев о подчинении «порядку». Таким образом, в «пределе» пифагорейцев воплощается ведущая тенденция всей их философии. Предел — это основа, наиболее адекватное выражение числа как примитивной абстракции. Однако, не считая возможным окончательно отождествить все существующее с этим абстрактным началом, числом как пределом, пифагорейцы вынуждены оставить известное место в своей системе также для противоположного начала, которое принимает форму «беспредельного» (*ἄπειρου*) и представляет собой первобытную абстракцию материи. Эти два мистифицированных первоначала — предельное и беспредельное — противопоставляются друг другу как четное и нечетное, как хорошее и дурное и т. д. по всему ряду противоположностей. В конечном итоге пифагорейское учение выступает перед нами как философия известного дуализма предела (абстрактное число) и беспредельного (абстрактная материя). Именно сочетание предела и беспредельного в гармонии является «догадкой» о строении материи.

В противоположность диалектическим тенденциям милетской натурфилософии, а также в противоположность диалектике Гераклита Эфесского, пифагорейцы в основном стоят на позиции метафизического миропонимания, что целиком связано с их пониманием числа. Противоположности пифагорейцев — это противоположности, друг другу метафизически противопоставленные, не переходящие друг в друга, что было отмечено в свое время уже Гегелем. Диалектик-идеалист Гегель вскрыл недостатки метафизического миропонимания пифагорейцев. На эту сторону обращает особое внимание Ленин в своем конспекте отдела гегелевской «Истории философии», посвященного пифагорейцам. Ленин цитирует следующие слова Гегеля по адресу пифагорейского учения о противоположностях: «Таким образом, это — сухие, лишенные процесса, не диалектические, покоящиеся определения...» Приведя эти слова Гегеля, Ленин делает важнейшее замечание непосредственно о пифагоровом учении:

«Речь идет об общих идеях у пифагорейцев; — «число» и его значение etc. Ergo: это сказано по поводу примитивных идей пифагорей-

цев, их примитивной философии, «определенения» субстанции, вещей мира у них «сухи, лишены процесса (движения), недиалектичны»¹.

Диалектические тенденции имеются у пифагорейцев, однако они отступают на второй план по сравнению с основной метафизической их позицией. Так, Ленин по этому вопросу замечает: «Пролеживая преимущественно диалектическое в истории философии, Гегель приводит рассуждения пифагорейцев.

... «единица, прибавленная к четному, даст нечетное ($2+1=3$); прибавленная к нечетному, дает четное ($3+1=4$); — одна [единица] имеет свойство делать четное, и стало быть, сама должна быть четной. Единство таким образом само в себе содержит различные определения». (190)»².

Гераклит, выдвигая диалектику противоположностей, переходящих одна в другую, диалектику развития материи в борьбе непримиримых противоположностей, резко выступил против метафизических противоположностей пифагорейцев, или, вернее, самого Пифагора; последнего он обвиняет в непонимании действительного «логоса» развития космоса. Это обвинение заключено в том упреке, который он бросает Пифагору, упреке в «многознании», т. е. в простом констатировании противоположностей, в непонимании действительной диалектики их борьбы. Слова Гераклита: «многознание не научает быть мудрым» в числе других метафизиков древней Греции имеют в виду также и Пифагора.

В связи с этим пониманием пифагорейцами противоположностей находится и их учение о гармонии, которое является дальнейшим выводом из концепции «музыки сфер». Высшим законом, которому подчиняется все существующее, весь космос, т. е. мир, по мнению пифагорейцев, является гармония. Музыка сфер есть в то же время гармония, есть подчинение мира метафизической концепции числа; другими словами, и в этом учении вновь проводится та же мысль о подчинении беспорядка порядку.

Гармония пифагорейцев является метафизической абстракцией от действительной закономерности. Она исключает борьбу и предполагает полное подчинение частей своему целому, говорит не о переходе противоположностей друг в друга, но об их сосуществовании и соподчинении, об их равновесии.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 259.

² Там же.

Глава третья

ГЕРАКЛИТ ЭФЕССКИЙ

Гераклит Эфесский (около 544—484 гг.)—«один из основоположников диалектики» (Ленин), крупнейший античный материалист; учение Гераклита, это — наиболее яркое выражение той примитивной и наивной диалектичности древнегреческой философии, о которой говорит Фридрих Энгельс. Громадное историческое значение Гераклита определяется его общей концепцией развития материи, которую он выдвигает, опираясь на предыдущие достижения материалистической философии, главным образом милетской школы.

Энгельс в «Анти-Дюринге», разрабатывая основные положения диалектического материализма, не мог пройти мимо эфесского мыслителя и в ясных и решительных словах определяет действительное историческое значение Гераклита и место, занимаемое им в древнегреческой философии: «Когда мы мысленно рассматриваем природу, или человеческую историю, или нашу собственную духовную деятельность, то перед нами сперва возникает картина бесконечного сплетения соединений и взаимодействия, в которой ничто не остается неподвижным и неизменным, а все представляется движущимся, изменяющимся, возникающим и исчезающим. Таким образом, мы видим сперва общую картину, в которой частности еще более или менее стушевываются, мы больше обращаем внимание на ход движения, на переходы и сцепления, чём на то, что именно движется, переходит, сцепляется. Этот первоначальный, наивный, но по существу правильный взгляд на мир был присущ древнегреческой философии и впервые ясно выражен Гераклитом: все существует и в то же время не существует, так как все *течет*, все постоянно изменяется, все находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения. Несмотря однако на то, что этот взгляд верно схватывает общий характер всей картины явлений, он все же недостаточен для объяснения частностей, составляющих ее, а пока мы не знаем их, нам не ясна и общая картина. Для того чтобы изучить эти частности, мы должны изъять их из их естественной или исторической связи и, рассматривая каждую порознь, исследовать ее свойства, ее частные причины, действия и т. д. В этом состоит прежде всего задача естествознания и истории, т. е. тех отраслей науки, которые по вполне понятной

причине занимали у греков классических времен лишь второстепенное место, потому что грекам нужно было раньше накопить необходимый для этого материал. Только после того как естественно-научный и исторический материал были накоплен в достаточном количестве, могло возникнуть критическое исследование, сравнение и разделение на классы, порядки и виды»¹.

Жизнь Гераклита Эфесского приходится на конец VI и начало V в. до н. э. Время его «анма» (расцвета) — 504—501. Псвоим классовым корням философия его — это идеология передовой группы рабовладельческой аристократии. Материализм Гераклита является дальнейшим развитием материализма милетцев — Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена. Это идеология одной и той же классовой группы, но на различных этапах ее развития². Подобно милетцам Гераклит является типичнейшим представителем наивного, первоначального материалистического мировоззрения. То, что его отличает, — это диалектика, выступающая у него вполне отчетливо, хотя также в наивной форме.

Мировоззрение Гераклита — это диалектический взгляд на природу, это попытка создать монистическое материалистическое учение. Развитие торговых отношений в древней Греции, ко времени Гераклита Эфесского произошедшее целый переворот в общественных отношениях Ионии, особенно выдвинувшее такие крупные торговые центры, как Милет и Эфес, выделившее из среды аристократии новую прогрессивную прослойку аристократов-купцов, естественно не могло не породить и новое прогрессивное мировоззрение, первые шаги которого мы наблюдали уже, изучая философские взгляды Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена. Однако для понимания гераклитовой философии во всей ее полноте необходимо учесть то обстоятельство, что, будучи материалистом, конечно материалистом наивным и примитивным, он в то же время даже в этих пределах не остается последовательным в своем учении. Точно так же, будучи ярким выразителем античной диалектики, сыграв крупнейшую роль в деле первоначального развития наивно диалектического мировоззрения, Гераклит и здесь отнюдь не является мыслителем, последовательным до конца. В его учении имеются известные черты идеализма, известные элементы метафизики, вступающие в противоречие с основными его материалистическими и диалектическими взглядами.

Однако его историческое значение, его место в спиралеобразном развитии познания определяются не этими второстепенными для его мировоззрения взглядами, но основными чертами его философии: его материализмом и его диалектикой.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 20—21.

² Делая попытку установить социальные корни философии Гераклита, автор считает необходимым особо подчеркнуть всю сложность этой проблемы, одной из актуальнейших в марксистско-ленинской истории античной философии.

Каков же социальный источник не только основной, ведущей тенденции его мировоззрения, но также этой второстепенной тенденции, т. е. тенденции в сторону идеализма и метафизики?

Для понимания известной двойственной роли Гераклита как в основном представителя прогрессивного революционно-материалистического иialectического мировоззрения, с одной стороны, и как носителя известных метафизико-идеалистических тенденций—с другой, необходимо конечно обратиться к рассмотрению социальной роли его классовой группы, исторического ее значения и места, занимаемого ею в социальной борьбе эпохи становления рабовладельческой Греции. Именно здесь может быть найден ответ на поставленный нами вопрос.

Дело в том, что передовая группа аристократии, выдвинувшая в качестве своего наиболее законченного идеолога Гераклита Эфесского, вела борьбу против реакционной военной и землевладельческой аристократии, носительницы старых традиций, старого религиозного мировоззрения, но, с другой стороны, ей необходимо было также бороться против успешно развивавшейся в древней Греции демократии, против демократических групп рабовладельцев, которые уже и по своему социальному происхождению и по своей социальной роли ничего общего не имели со старой родовитой аристократией. Именно эта двойственность социального положения передовой группы аристократии в эпоху формирования рабовладельческой Греции до известной степени объясняет двойственность ее мировоззрения, что получило свое выражение в философии Гераклита Эфесского.

Гераклит Эфесский, с одной стороны,—представитель революционно-материалистического и dialectического мировоззрения, но, с другой стороны, он же—политический реакционер, упорнейший враг демократии, победившей в его родном городе Эфесе, автор резких и политически заостренных выступлений против власти демоса, против укрепления господства «черни». Философ, поставивший во главу своего мировоззрения лозунг «все течет», является одновременно упорным защитником старых политических устоев. И эти противоречия в его мировоззрении объясняются противоречивым положением его класса. Больше того, метафизико-идеалистические тенденции, определяющие известную двойственность его общефилософских взглядов, в свою очередь тесно связаны с этим противоречием между его исторической ролью как dialectика и материалиста, отразившего в своем учении «переход» от гомеровской Греции к Греции рабовладельческой, с одной стороны, и как идеолога реакции против рабовладельческой демократии, с другой стороны.

Обращаясь к биографии Гераклита Эфесского, необходимо отметить, что по своему социальному происхождению он принадлежит к аристократическому роду Кодридов, из которого вербовались эфесские базилевсы. Согласно биографическим данным, Гераклит звание базилевса «уступил» своему брату. Из сочинения Гераклита, которое, по некоторым сведениям, носило название, распространен-

ное в древней Греции, «О природе» (*περὶ φύσεως*), сохранилось около 130 подлинных фрагментов¹.

Гераклит в древности был прозван «Темным» вследствие трудности понимания его высказываний. Называли его также «Плачущим» за пессимистический тон отдельных его положений в противовес «Смеющемуся» Демокриту. Однако ни то, ни другое прозвище Гераклита Эфесского не особенно характерны для него.

Обращаясь к рассмотрению основных положений его философии, необходимо прежде всего установить исходные предпосылки его материализма. Энгельсовская характеристика первых греческих философов относит Гераклита Эфесского к материалистам. «Здесь перед нами целиком первоначальный стихийный материализм, который естественно считает при своем возникновении само собою разумеющимся единство в бесконечном многообразии явлений природы и ищет его в чем-то определенно телесном, в чем-то особенном, как Фалес в воде»².

Основной философский вопрос об отношении мышления к бытию Гераклит разрешает как материалист, но как материалист еще весьма наивный, который далеко не понимает различия между материей как философской категорией и материей как категорией физической.

В основу всего существующего Гераклит кладет материальное первоначало — огонь. Материальное первоначало — огонь, — находящееся в вечном движении и изменении, переходящее из одного состояния в другое, развивающееся благодаря борьбе образующих его противоположностей, лежит в основе всего развития мира, всего космоса, рассматриваемого Гераклитом как объективная реальность природы. Этую материалистическую, а вместе с тем и диалектическую позицию Гераклита ярко выражает целый ряд его подлинных фрагментов, подтвержденных свидетельством греческих комментаторов. Но наиболее выпукло и наиболее, быть может, отчетливо основное положение его материалистической философии получает свое выражение во фрагменте, приводимом Климентом Александрийским:

«Этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим»³.

¹ По преданию, Гераклит Эфесский, отказавшийся после победы демократии принимать участие в государственной жизни и проводивший свое время в философском одиночестве, свое сочинение передал на хранение в храм Дианы Эфесской. Однако оно не сохранилось для потомства, и лишь упорная работа по извлечению отдельных отрывков из различных сочинений, цитировавших Гераклита Эфесского, позволила к настоящему времени собрать около 130 подлинных фрагментов Гераклита Эфесского. Письма Гераклита представляют собой позднейшую имитацию и не являются подлинным произведением философа.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 498.

³ Фрагмент № 30. Фрагменты Гераклита цитируем по нашему переводу, приложенному к книге: М. Дылник, Диалектика Гераклита Эфесского, М. 1929.

Именно эту исходную материалистическую позицию Гераклита Эфесского, искажаемую буржуазной идеалистической историей философии, в том числе также Гегелем и Лассалем, всемерно подчеркивает Ленин при рассмотрении мировоззрения знаменитого эфесского мудреца в конспекте лассалевской книги о Гераклите:

«Толкуя об «огне», Лассаль, 1 000 раз повторяясь, доказывает, что это у Гераклита «принцип». Настаивает особенно на идеализме Гераклита (стр. 25 — что принцип развития, становления, у Гераклита логически-предшествующий, что его философия — идеалистическая философия. Sic!!) (стр. 25).

((Натяжки под Гегеля!))

Гераклит принимал «чистый и абсолютно нематериальный огонь» (стр. 28. *Тимей*, про Гераклита)...

На стр. 56 (т. II) Лассаль приводит цитату [из Клиmenta Александрийского, Strom. V. гл. 14] о Гераклите, которая в буквальном переводе гласит:

«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»...

Очень хорошее изложение начал диалектического материализма. Но на стр. 58 Лассаль дает такой «свободный перевод» этого отрывка:

«Мир — был, есть и будет непрерывным становлением, постоянно, но равномерно, переходя из бытия в [текущее] небытие, и из последнего в [текущее] бытие».

Превосходный образчик, как Лассаль искажает Гераклита под Гегеля, портит живость, свежесть, наивность, историческую цельность Гераклита натяжками под Гегеля (а для натягивания этих натяжек Лассаль десятками страниц пережевывает Гегеля)¹.

Весь мир, или же, по терминологии Гераклита, космос, существующий реально вне человеческого сознания, является лишь изменением материального первоначала — огня. Для того чтобы разобраться более подробно в этом гераклитовом определении материи как огня, необходимо в первую очередь обратиться к сохранившимся свидетельствам древних авторов, говорящих об огне Гераклита.

Аристотель в своей «Метафизике» сообщает, что огонь был признан за первоначало Гераклитом Эфесским (а также Гиппакром Метапонтийским). Симплиций указывает, что для Гераклита все существующее является изменением огня, переходящего из одного состояния в другое. Равным образом Аэций называет огонь Гераклита первоначалом и дает указание, что все вообще, по Гераклиту, образуется из погасания огня. Самая плотная его часть становится землей; земля под влиянием огня становится водой; вода, испаряясь, превращается в воздух; с другой стороны, все тела и весь космос обра-

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 318.

щаются в огонь. Как видно из этих свидетельств комментаторов, в основу всего существующего Гераклит кладет развивающуюся материю в ее газообразном, жидком и твердом состояниях. Расхождение различных свидетельств обнаруживается в порядке переходов, но всеми ими единогласно гераклитово первоначало называется огнем.

Но почему же Гераклит называет материю огнем? Какую именно сторону вопроса подчеркивает он этим обозначением «первоначала»?

Постоянное изменение материи, переход ее из твердого в жидкое, газообразное состояние и обратно Гераклит приписывает «мерам огня», т. е. различию в температуре тел. Иными словами, название материи огнем выдвигает на первый план ту сторону в этом материальном изменении, которая выражает его основную причину. Вот в каком смысле нужно понимать выбранное Гераклитом название для первоначала — «огонь».

Это учение об огне как о материи тесно связывается Гераклитом с диалектическим пониманием (конечно весьма наивным) развития всего существующего. Гераклит говорит, что «на огонь обменивается все и огонь — на все, как на золото — товары и на товары — золото»¹. Развитие товарообмена в Греции дает Гераклиту материал для этого сравнения первоначала — огня — с золотом.

Сохранился фрагмент Гераклита (различные авторы передают его в несколько несходной редакции), в котором эфесец характеризует основные переходные состояния огня. В передаче Максима Тирского этот фрагмент приобретает следующий вид: «Огонь живет земли смертью и воздух живет огня смертью; вода живет воздухасмертью, земля — воды [смертью]»².

Имеется указание и на обратный порядок расположения этих переходов: «Из смерти земли рождается вода, из смерти воды рождается воздух, из [смерти] воздуха — огонь, и наоборот». Таким образом, может считаться бесспорным, что изменение огня Гераклита есть переход материи в твердое, жидкое и газообразное состояние, сопровождаемый температурными изменениями.

При этом переходы материи из одного состояния в другое могут происходить одновременно в различных направлениях, но каждое изменение обусловлено понижением или повышением температуры, ибо все обменивается на огонь.

Наивный материалист Гераклит этими изменениями пытается объяснить и психические процессы. Психея, или душа, для Гераклита, как воздух, вода и земля, только одно из переходных состояний материи, или огня. «Психеям смерть стать водою, воде же смерть — стать землею; из земли же вода рождается, а из воды — психея»³. А между тем Гегель и в особенности Лассаль отрицают материалисти-

¹ Фрагмент № 90.

² Фрагмент № 76.

³ Фрагмент № 94.

ческий смысл философии Гераклита и превращают одного из первых греческих материалистов в представителя идеалистической философии.

Развитие материи Гераклит подчиняет необходимости. Рассматривая все существующее как развитие материи и отрицая божественное вмешательство в судьбы мира, Гераклит был детерминистом и все развитие космоса подчинял необходимости. На тесную связь между детерминизмом Гераклита и его учением об огне указывает уже Симплиций, согласно свидетельству которого изменения миров, по Гераклиту, происходят в известной закономерности и в известное время, подчиняясь роковой необходимости. Аэций также подтверждает детерминизм Гераклита. По его свидетельству, Гераклит учил, что все происходит, подчиняясь судьбе («теймармен»), которая тождественна необходимости («ананк»).

Наиболее яркое выражение учение Гераклита о необходимости и о развитии материи получило в его концепции логоса, о которой мы будем говорить дальше, пока же достаточно отметить черты гераклитова детерминизма. Во фрагменте № 80 Гераклит прямо говорит о необходимости всякого развития. «Все происходит через борьбу и по необходимости». В другом фрагменте Гераклит заявляет, что «Солнце не перейдет своей меры, в противном случае его бы настигли Эринии, помощницы Правды»¹. Детерминизм Гераклита распространяется на все явления, так как все они обязаны своим существованием колебанию мер огня; этот детерминизм является органическим элементом его материалистического мировоззрения. Во фрагменте № 100 Гераклит также говорит об этом довольно ясно: «...Периоды. Солнце их управитель и наблюдатель, устанавливает, руководит, назначает и обнаруживает переходы и времена·года»...

Этой необходимости подчинены как небесные светила, так и животные. «Всякое животное направляется к корму бичом [необходимости]»². Так как психеи (души) образуются из водных испарений, то и они в свою очередь в своем развитии зависят от мер огня, т. е. психическая жизнь, по Гераклиту, как и все остальные явления, всецело подчинена необходимости. Мудрость человека необходимо обусловлена развитием материи — мерами огня: «сухое сияние — психея мудрейшая и наилучшая»³.

Космосом управит молния как выражение огненной первоосновы. Лучшая психея также сравнивается с молнией. «Та психея сухая и наилучшая, что порхает в теле, как молния в облаках» (свидетельство Плутарха). Каждый человек, развиваясь по закону необходимости, в пределах жизни и смерти, сна и бодрствования, включается в великий круговорот космических изменений⁴.

¹ Фрагмент № 94.

² Фрагмент № 41.

³ Фрагмент № 118.

⁴ Фрагмент № 26.

По свидетельству Климента, Гераклит говорил о людях, что, «родившись, они стремятся жить и, тем самым, умереть, лучше же сказать, успокоиться, и оставляют детей, порожденных для смерти»¹.

Плутарх следующим образом передает гераклитово учение о необходимости, подчиняющей себе все развитие космоса, в том числе и всю историю человеческого рода: «Подобно тому как из одной и той же глины можно лепить животное, а затем смешивать, и вновь лепить, и смешивать, и так делать одно за другим беспрерывно, точно так же природа из одной и той же материи («гюле») первоначально произвела наших предков, затем непрерывно вслед за ними породила наших отцов, затем нас, и затем явления одно за другим в круговороте будущего продолжаются, и поток прохождения текущей истории непрерывен, никогда не останавливается, как и противоположный ему поток смерти».

Но как представляет себе Гераклит конкретно историю развития природы, развития солнечной системы? Здесь необходимо особенно подчеркнуть, что при глубокой ценности общефилософских взглядов Гераклита его научные воззрения стоят еще на весьма низкой ступени развития. Фактические знания в области астрономии в V в. до н. э. были еще весьма ограничены, и астрономические представления Гераклита, отражая это общее положение науки того времени, весьма и весьма наивны. Таким образом, ценность гераклитовой концепции возникновения светил, развития космоса, заключается в его общей диалектической и общей материалистической установке, хотя в подробностях он развивает весьма примитивные взгляды.

Развитие материи подчинено необходимости по путям вверх и вниз. Это положено Гераклитом в основу всего объяснения мира. Небесные светила обязаны своим существованием испарениям. По учению Гераклита, эти светила являются своего рода «чашами», расположеннымными в атмосфере и обращенными к земле своей полой стороной. Светлые испарения собираются в этих «чашах» и образуют огни небесных светил. Пламя Солнца является самым светлым и горячим. Прочие светила находятся на большом расстоянии, отчего их сияние менее ярко и менее горячо. Луна же, хотя и ближе к земле, но движется не по чистому пространству, поэтому и свет ее слабее, чем свет Солнца. Таким образом, огонь Солнца и других светил питается испарениями.

Климент сообщает следующий фрагмент Гераклита, имеющий громадное значение для понимания как его общефилософских взглядов, так и его космологии: «Превращения огня: сначала — море, море же — наполовину земля и наполовину престер... Море мерами разлагается по тому же логосу, какой и прежде был до возникновения земли»². Огонь, наполняющий солнечную «чашу», превращается

¹ Фрагмент № 20.

² Фрагмент № 31.

в престер — огненный вихрь испарений в виде облаков, облака же дождем проливаются в море, которое в свою очередь превращается в землю, — таков путь вниз.

По мере того как море увеличивается от дождя и превращается в землю, последняя в свою очередь разжижается и переходит в воду. Вода же испаряется и своими светлыми испарениями наполняет «чашу» Солнца.

Установив эту материальную основу космоса, как ее понимает Гераклит, мы обратимся непосредственно к его теории познания, которая развивается им по линии материалистического разрешения основного философского вопроса об отношении мышления к бытию.

Познание, по Гераклиту, представляет собой прежде всего познание объективной реальности космоса в его вечном изменении. Уже здесь нам необходимо отметить ту концепцию, которая характеризует собой буржуазную историю философии и которая сводится к утверждению, что в древнегреческой философии теория познания впервые была разработана идеалистами — Сократом и главным образом Платоном. Изучение философии Гераклита Эфесского с полной очевидностью доказывает, что уже в этом материалистическом учении были намечены, пусть наивно и примитивно, основные положения материалистической теории познания. Дело в том, что, признавая существование вне познающего субъекта объективной реальности космоса, Гераклит выдвигает то положение, что задачей познания является проникновение в действительную сущность природы. Больше того, Гераклит Эфесский считает, что не только истинное знание, но и правильные поступки должны согласоваться с пониманием этой объективной реальности. «Мышление — великое достоинство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное и чтобы, прислушиваясь к природе, поступать с ней сообразно»¹. Из этого фрагмента, сохраненного для нас Стобеем, вполне очевидна материалистическая установка гераклитовой теории познания.

Для правильного понимания теории познания Гераклита необходимо разрешить вопрос о его понимании познания чувственного и познания при помощи разума. Проблему эту Гераклит развивает хотя и кратко и примитивно, но с гениальной прозорливостью. Учитывая всю трудность познания природы, указывая на то, что «природа любит скрываться»², и ставя перед истинным познанием задачу раскрытия действительной сущности всего происходящего («скрытая гармония лучше явной»)³, Гераклит, как об этом говорят его подлинные фрагменты, уже намечает проблему достоверности чувственного познания и роли разума, т. е. теоретического мышления.

¹ Фрагмент № 412.

² Фрагмент № 423.

³ Фрагмент № 54.

Буржуазная история философии в лице целого ряда ее представителей, специально занимавшихся философией Гераклита Эфесского, стала в тупик перед несколькими фрагментами Гераклита, которые она признавала друг другу грубо противоречащими. В самом деле, истолковать истинный смысл этих фрагментов можно лишь исходя из правильного понимания действительной исторической роли Гераклита как материалиста и диалектика. Действительно во фрагменте, сохраненном Секстом Эмпириком, Гераклит заявляет: «Плохие свидетели для людей — глаза и уши тех, кто имеет грубые психеи»¹. Обычно этот фрагмент истолковывается в смысле отрицания Гераклитом истинности чувственного познания. Однако внимательное чтение этого фрагмента показывает, что Гераклит говорит здесь о плохих свидетелях — глазах и ушах тех, кто имеет *грубые психеи*. Притом в другом месте Гераклит указывает, что именно показаниям человеческих чувств он больше всего доверяет: «Я предпочитаю то, что можно увидеть, услышать и изучить»². На основании этих двух внешне друг другу противоречащих фрагментов, из которых один говорит о высокой оценке Гераклитом чувственного познания, а другой, наоборот, ограничивает его роль, необходимо установить действительную позицию Гераклита. Дело в том, что оба эти фрагмента друг другу нисколько не противоречат и оставляют равнозначные части единой концепции Гераклита. Считая, что задачей познания является «прислушиваться к природе», т. е., признавая, что первой ступенью этого познания является чувственное восприятие, Гераклит в то же время подчеркивает, что эта первая ступень должна привести ко второй, т. е. к обработке чувственных данных при помощи разума. Именно в этом смысле разумное познание, опираясь на чувственное, должно дать окончательное понимание картины того, что происходит в природе, или космосе. Такова действительная позиция Гераклита в его наброске теории познания.

Перейдем теперь к гераклитовой концепции развития. Известное, пользующееся всеобщей славой и приписываемое Гераклиту выражение «все течет» в действительности не обнаруживается среди его подлинных фрагментов, но это не существенно, ибо та же мысль проводится им в несколько иных формулировках, что подтверждается как сохранившимися отрывками его сочинений, так и авторитетными свидетельствамиcommentаторов. Утверждение всеобщей текучести вещей, изменяемости явлений, а следовательно движения материи, действительно входит вторым установочным элементом в мировоззрение Гераклита. Все течет, все изменяется, нет ничего неподвижного. В этом смысле нельзя говорить о неподвижном бытии, но следует признать изменчивость всего сущего. Для выражения этой мысли Гераклит пользуется образным сравнением изменяющегося космоса с текучей рекой, потоком: «На входящего в одну и ту же ре-

¹ Фрагмент № 107.

² Фрагмент № 55.

ку текут все новые и новые воды. Психеи же испаряются из влаги¹. Движение свойственно всему существующему без исключения. Все вечно, постоянно движется. Вся природа, не останавливаясь, изменяет свое состояние. «В одну и ту же реку нельзя войти дважды [по Гераклиту, и нельзя дважды застичнуть смертную природу в одном и том же состоянии, но быстрота и скорость обмена] рассеивает и снова собирает ее [а лучше сказать не снова и не после, но своевременно] она [остаётся и погибает] приближается и удаляется»². Рождение, происхождение никогда не прекращается — так резюмирует Платон динамическое учение эфесца, заключающееся в его вышеупомянутом фрагменте.

Наконец важен фрагмент, сохраненный для нас Аристотелем: «Солнце — не только [как говорит Гераклит] новое каждый день, но вечно и непрерывно новое»³.

Помимо этих трех фрагментов Гераклита, говорящих о всеобщем течении, имеется ряд сообщений древних авторов о том же. На этом основании можно считать исторически вполне достоверным, что учение о всеобщем потоке действительно принадлежит Гераклиту.

Тут же необходимо выяснить, как понимает Гераклит это всеобщее изменение, всеобщее движение космоса. Буржуазные историки философии истолковывают это его учение в том смысле, что он является античным представителем эволюционистской концепции развития. Этого взгляда придерживаются такие буржуазные историки философии, как Шлейермахер, Брандис, Целлер, Ибервег, Виндельбанд, Дейссен, Патер, Фульке, Шустер, Матине, Поль Жанэ, Шпенглер. Список этот может быть продолжен и дальше. Однако необходимо отметить, что подобное истолкование гераклитова учения о всеобщем потоке совершенно искажает его действительный смысл, ибо, признавая всеобщее движение материи, Гераклит вовсе не стоит на точке зрения эволюционистской концепции, но рассматривает это движение как развитие диалектическое. Таким образом, его концепция прямо противоположна концепции эволюционистов. Действительно, Диоген Лаэрций указывает, что, по Гераклиту, все происходит по необходимости (это нами уже отмечено) и из «противоположного обмена». Необходимость Гераклита — это всеобщий закон, «логос», созидающий сущее из «противоположного» движения. У Платона сохранилась характеристика гераклитова потока как «противоположного» течения. Гераклит Эфесский говорит (конечно весьма примитивно) о внутренне-противоречивом потоке, тем самым ставя вопрос о диалектическом понимании развития.

Именно в этом понимании потока и заключается та громадная историческая роль Гераклита в истории познания, которая позволила

¹ Фрагмент № 42.

² Фрагмент № 91.

³ Фрагмент № 6.

Ленину поставить его на вершине античного круга исторического развития познания. Гегель отметил в своих сочинениях диалектичность гераклитовой философии. Но ошибочность его концепции заключается в том, что Гераклита он считал диалектиком-идеалистом, представителем философии «становления». Идеалист Лассаль, развивая дальше эту позицию Гегеля, окончательно превратил эфесского мыслителя в античного гегельянца. Таким образом, гегелевско-лассалевская концепция диалектики Гераклита является искажением ее действительного исторического смысла.

Ленин неоднократно отмечал громадное историческое значение Гераклита как одного из основоположников диалектики. Богатейший материал, характеризующий историческое значение Гераклита, заключается в таких произведениях Ленина, как «Конспект тегелевской Истории философии», «Конспект книги Лассалля о Гераклите» и наконец «К вопросу о диалектике». «Раздвоение единого и познание противоречивых частей его (см. цитату из Филона о Гераклите в начале III части («О познании») лассалевского Гераклита) есть суть (одна из «сущностей», одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики. Так именно ставит вопрос и Гегель (Аристотель в своей «Метафизике» постоянно бьется около этого и борется с Гераклитом, respective с гераклитовскими идеями)¹.

Из приведенного отрывка становится ясным, что Ленин рассматривает Гераклита как античного философа, наивно поставившего проблему раздвоения единого и познания противоречивых частей его. Из этого следует, что наше рассмотрение теории познания Гераклита, материалистические основы которой мы уже выяснили, должно всемерно учесть диалектичность его учения и показать, каким образом эта диалектичность конкретизируется как в его понимании объективной диалектики природы, так и в его теории познания.

Учение Гераклита о потоке тесно связывается им с учением о переходе одной противоположности в другую, о «мене», или «обмене», противоположностей. Это вполне отчетливо яствует из тех фрагментов его, где он говорит о превращениях огня. Напомним один из этих фрагментов: «Огонь живет земли смертью и воздух живет огня смертью, вода живет воздуха смертью, земля — воды [смертью]»².

Таким образом, превращения огня, замена одной противоположности другой составляют действительное содержание гераклитова потока. Эту мысль он развивает неоднократно. Так, Гераклит заявляет: «Холодное теплеет, теплое холодаеет, влажное высыхает, сухое увлажняется»³. Эту же мысль он проводит и в том фрагменте, который говорит специально о превращениях огня и который был процитирован нами выше (фрагмент № 31). Об этом же говорит также и другой, приведенный нами выше, фрагмент: «Все обмени-

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 825.

² Фрагмент № 76, (1).

³ Фрагмент № 426.

вается на огонь, и огонь на все, как на золото товары и на товары — золото»¹. Таким образом, положение Гераклита «все течет» конкретизируется им в формулировке «все есть обмен противоположностей».

Однако на этом Гераклит Эфесский не останавливается. Он развивает это учение дальше и вплотную подходит к постановке проблемы единства противоположностей. Обмениваясь друг на друга в каждом изменении, противоположности становятся друг другу тождественными. Таково следующее утверждение, принципиально важное для понимания философии Гераклита. «Одно и то же в нас, — говорит он, — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое. Ведь это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это»². Мысль эту Гераклит формулирует многократно. Громадное число сохранившихся фрагментов его в чрезвычайно образной форме передают ту же мысль, основную для его понимания развития. «Бессмертные смертны, смертные бессмертны; смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают»³.

По этому поводу Маркс говорит о Гераклите, что он желает «пояснить превращение вещей в их собственную противоположность»⁴.

В противовес положению, впоследствии сформулированному Аристотелем и вошедшему в систему метафизической логики под названием закона противоречия, Гераклит полагает, что, приняв во внимание всеобщую изменяемость, относительно одного и того же явления в одно и то же время и в одном и том же смысле мы можем утверждать противоречивое, т. е. он признает внутренне противоречивое развитие. И это противоречие — необходимо тут же подчеркнуть — является для Гераклита ведущим. Свою мысль об этом Гераклит выражает в тех фрагментах, где он говорит о борьбе. Борьба и является тем противоречием, которое он устанавливает в потоке реальности. Но если противоречива сама жизнь, то это всемерно должно быть учтено и теорией познания. И вот Гераклит выдвигает чрезвычайно важный тезис, выраженный в его фрагменте 49а: «В одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем».

Теперь необходимо остановиться специально на гераклитовом понимании того противоречия («борьбы»), которое лежит в основе всякого изменения. Особо выделим фрагменты № 8, 53 и 80.

Первый из этих фрагментов говорит следующее: «Враждующее соединяется, из расходящихся — прекраснейшая гармония, и все происходит через борьбу»⁵. Таким образом, утверждение Гераклита, что все течет, что все есть обмен противоположностей и что противоположности едины, дополняется указанием, что все происходит через борьбу. Гераклит, следовательно, признает противоречие (борьбу) движущей пружиной всякого изменения.

¹ Фрагмент № 90.

² Фрагмент № 88.

³ Фрагмент № 62.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. XXII, стр. 300.

⁵ Фрагмент № 8.

Второй из этих фрагментов, специально говорящих о противоречии, не менее важен: «Война — отец всего и всего царь; одним она определила быть богами, другим — людьми; одних она сделала рабами, других — свободными»¹. Ценность этого фрагмента для понимания Гераклита — в том, что в нем наряду с указанием на войну как на основу всего происходящего заключается признание этой борьбы движущей силой общества.

Наконец, в третьем из этих фрагментов Гераклит следующим образом говорит о всеобщем законе борьбы, который для него является выражением необходимости: «Следует знать, что война всеобщая и правда — борьба и что все происходит через борьбу и по необходимости»².

Наряду с диалектическим учением о борьбе Гераклит выдвигает также свою концепцию гармонии. В уже приведенном выше отрывке говорится об этой гармонии наряду с борьбой. В другом месте Гераклит сравнивает эту концепцию развития с гармонией лука и лиры. Гармония эта в передаче различных авторов характеризуется то как «возвращающаяся», то как «упругая», и на этом основании можно сделать тот вывод, что в учении о гармонии, дополняющем учение о борьбе как об основе всякого развития, Гераклит в весьма наивной и примитивной форме высказывает мысль о единстве противоположностей, борьба которых обусловливает движение.

Признание борьбы как движущей силы всякого развития получает свое дальнейшее оформление в учении Гераклита о всеобщем законе движения, который называется им логосом. Как по другим вопросам его мировоззрения, так и по вопросу о логосе буржуазная история философии оказалась банкротом, и, несмотря на громадное число специальных исследований, говорящих о логосе Гераклита, его действительно историческое значение буржуазными исследователями вскрыто не было.

Логос в дословном переводе с греческого значит слово; дальнейший смысл этого термина — разум, закон. Гераклит употребляет это именно в последнем значении, в смысле закона, и притом закона диалектического, что вытекает из того неоспоримого, как мы покажем, факта, что учение Гераклита о логосе тесно связано с его учением о борьбе, о внутренне-противоречивом развитии. Приведем важнейшие фрагменты Гераклита, говорящие специально о логосе.

В первом из них, который, по некоторым сведениям, является началом его сочинения, Гераклит говорит следующее: «Хотя этот логос существует вечно, люди не понимают его ни прежде, чем услышат о нем, ни услышав впервые. Ведь все совершается по этому логосу, а они уподобляются невеждам, когда приступают к таким словам и таким делам, какие я излагаю, разделяя каждое по природе и

¹ Фрагмент № 58.

² Фрагмент № 80.

разъясняя по существу. От остальных же людей скрыто то, что они делают бодрствуя, точно так же, как они свои сны забывают¹.

Из этого фрагмента ясно, что логос Гераклита существует вечно, как вечно существует космос, не созданный никем из богов и людей. Однако люди не могут познать этот логос, поэтому им недоступно учение Гераклита о борьбе и единстве противоположностей. Эфесец между тем подчеркивает, что он излагает дела и слова, разделяя их по природе, т. е. разделяя на противоположности, учитывая борьбу этих противоположностей, словом, рассматривая их диалектически. Диалектика Гераклита, так же как объективная диалектика природы, остается непонятой остальными людьми, так как от них скрыто даже то, что они делают бодрствуя. Познание космоса в его развитии есть познание его объективной закономерности, т. е. познание логоса. Именно поэтому Гераклит предлагает внимать не ему, а логосу, — обратиться к диалектическому познанию космического противоречия. Познать логос — это значит познать природу и общество в борьбе и гармонии их противоречий. Для познания этого логоса необходимо схватить единство противоположностей, покоящееся на противоречиях, которые определяют само это единство. С этой точки зрения истинное знание есть знание бытия в его единстве и противоречии и противополагается знанию бытия в его множественности, метафизически истолкованной, или, по терминологии Гераклита, многознанию. Именно в этом смысле Гераклит говорит, что «многознание не научает быть мудрым». Многознание — это «худая уловка». Напрасно было бы думать, что отрицание многознания есть отрицание необходимости эмпирического знания. Это — отрицание лишь знания неметодического, не приведенного к единству. Познание логоса должно покояться на фундаменте многих знаний. «Очень много должны знать мужчи-философы»².

Таким образом, для познания диалектической закономерности космоса необходимо, опираясь на свидетельства чувств, пойти дальше, дойти до понимания внутренней противоречивости развития и в этом смысле познать «скрытую гармонию», которая «лучше явной». Именно так нужно понимать заявление Гераклита, что «природа любит скрываться», что «много земли перерывают золотоискатели и находят немного золота»³. В этом отношении весьма поучительно одно древнее сообщение, что, когда Гераклита спросили, почему он разрезает зверей по членам их тела, он ответил: «Потому что моим учителем является природа существующего», — желая повидимому этим подчеркнуть, что истинное знание есть познание противоположностей.

В работе «К вопросу о диалектике», говоря о законе единства противоположностей, Ленин делает ссылку на цитату из Филона,

¹ Фрагмент № 1.

² Фрагмент № 35.

³ Фрагмент № 22.

говорящую о философии Гераклита; эту цитату Ленин приводит в своем «Конспекте книги Лассаля о Гераклите»: «Ибо единое есть то, что состоит из двух противоположностей, так что при разрезании пополам эти противоположности обнаруживаются. Не это ли положение поставил, по словам эллинов, их великий и славный Гераклит во главу своей философии и гордился им как новым открытием...».

И следующая цитата, тоже из Филона:

«...Точно так же и части вселенной поделены на две половины, друг другу противопоставленные: земля — на горы и равнину, вода — на сладкую и соленую... Равным образом атмосфера на зиму и лето, а также на весну и осень... Это-то и послужило Гераклиту материалом для его сочинений о природе; заимствовав от нашего теолога идею противоположностей, он иллюстрировал ее многочисленными и тщательно разработанными примерами»¹.

Гераклитов метод познания рассекает космос на противоположности, выявляет его противоречия и тем самым его скрытую гармонию. Таков смысл истинного знания — познания логоса, противополагаемого познанию многих вещей в их беспорядочности — многоевиданию.

Отсюда Гераклит определяет необходимость — судьбу как логос, созидающий сущее из противоположного движения.

Так становится понятным второй сохранившийся фрагмент Гераклита, говорящий о логосе: «Не мне, но логосу внимая, мудро признать, что все едино»². В этом фрагменте логос рассматривается в связи с учением о единстве противоположностей, подобно тому как в первом — специально в связи с учением о противоречивости бытия. Внимая логосу, необходимо притти к выводу, что все едино, таким образом познать мир в единстве его противоположностей.

В третьем фрагменте Гераклит развивает мысль о логосе как о всеобщем: «Поэтому необходимо следовать всеобщему. Но, хотя логос всеобщ, большинство людей живет так, как если бы имело собственное понимание»³.

Познание логоса есть диалектическое познание реального мира. Между тем люди не понимают логоса, т. е. единства противоположностей; они не знают, что все происходит через борьбу и по необходимости.

Значение логоса как объективной диалектики бытия, как диалектического закона, управляющего природой и людьми, с полной ясностью проступает в четвертом из фрагментов Гераклита, непосредственно упоминающих о логосе: «С тем, с чем они имеют наиболее непрерывную связь, — со [всеуправляющим] логосом — они враждуют, и то, с чем они встречаются ежедневно, кажется им чуждым»⁴.

¹ Ленин. Философские тетради. стр. 319.

² Фрагмент № 50.

³ Фрагмент № 2.

⁴ Фрагмент № 72.

В этих словах отчетливо выражен тот смысл, какой Гераклит придает правильному методу познания, «прислушивающемуся к природе». Объективно существующий логос, т. е. диалектика бытия, оказывается недоступным для большинства людей, хотя они и встречаются с ним ежедневно. Не умея мыслить диалектически, они не в силах познать его. Между тем, враждая с логосом, невозможно не только правильно познавать, но и правильно поступать, ибо «мудрость заключается в том, чтобы говорить истину и чтобы, прислушиваясь к природе, поступать с ней сообразно» (№ 112).

Наконец, пятый фрагмент Гераклита подчиняет всеобщему закону логоса также и человеческую психику: «По какому бы пути ты ни шел, границ психеи ты не найдешь, столь глубок ее логос»¹, и далее фрагмент: «Психея присущ самовозрастающий логос»².

Если вспомнить, что психея для Гераклита — одно из переходных состояний огня, мерами вспыхивающего и мерами угасающего, т. е. что она рассматривается им примитивно материалистически как составная часть единого космоса, то подчинение ее всеобщему логосу становится понятным.

Изучаемая нами диалектика Гераклита включает в себя элемент релятивизма. Этот релятивизм является составной частью его диалектической философии, и в этом смысле необходимо понимать фрагменты, специально говорящие об относительности нравственных, этических, познавательных суждений. Противоположность добра и зла теряет для Гераклита абсолютно метафизическое значение. Добро и зло в этом смысле едины. «И добро и зло [одно]. Действительно, врачи, мучающие больных, режущие и жгущие их всячески, требуют еще сверх того платы, хотя ее не заслужили, так как они делают то же самое: добро и болезни»³. Здесь Гераклит говорит о противоречии, которое заключается в лечении болезни при помощи мучительных операций: врачи, оперируя больного, мучают его всячески и тем самым избавляют от болезни. Благо лечения заключается в его мучительности. Добро и зло для организма отождествляются и в то же время происходят друг из друга. В этом смысле добро и зло суть одно. Еще более выразительно говорит об этом Гераклит в следующих словах: «Болезнь делает приятным здоровье, зло — добро, голод — насыщение, усталость — отдых»⁴.

Было бы ошибкой полагать, что Гераклит говорит об относительности добра и зла только в узком смысле полезного и вредного, приятного и неприятного. Относительность эта связана у него с преодолением метафизической ограниченности этических категорий в узком смысле этого слова. «Если бы не в честь Диониса они совершили шествия и цели фаллический гимн, они бы поступали бесстыднейшим образом. Дионис же, ради которого они неистовствуют в вак-

¹ Фрагмент № 45.

² Фрагмент № 115.

³ Фрагмент № 58.

⁴ Фрагмент № 111.

ханалиях, тождественен Аиду»¹. Смерть и жизнь, Аид и Дионис, зло и добро тождественны. Бесстыднейшее становится почетнейшим, плохое в одном отношении становится хорошим в другом. В области нравственных оценок — все относительно.

Ту же относительность находит Гераклит и в удовольствиях. По свидетельству Аристотеля, Гераклит учил, что не существует безотносительных, абсолютных удовольствий. Свое удовольствие у лошади, свое — у собаки, свое — у человека. Гераклит говорит, что ослы золоту предпочли бы солому, ведь ослам корм приятнее золота. Вопросу об относительности оценок посвящен целый ряд фрагментов Гераклита. Приведем некоторые из них: «Свиньи грязи радуются, птицы в пыли или в золе купаются»². «Морская вода чистейшая и грязнейшая: рыбам она пригодна для питья и целительна, людям же для питья непригодна и вредна»³.

Эта относительность распространяется не только на приятное и неприятное, полезное и вредное, хорошее и дурное, но и на прекрасное и безобразное, на красоту и уродство. «Прекраснейшая обезьяна отвратительна по сравнению с человеческим родом»⁴. «Мудрейший из людей по сравнению с богом покажется обезьянкой в отношении мудрости, красоты и всего прочего»⁵. Красота так же относительна, как добро, как удовольствие.

В области человеческих суждений, как и повсюду в жизни, ничто не покоятся, все вечно движется, все относительно.

Этот релятивизм Гераклит включает в свою теорию познания: Мы уже видели, что «мудрейший из людей по сравнению с богом покажется обезьянкой в отношении мудрости». С этой же точки зрения становится понятным фрагмент, где говорится о том, что «невозмужалый отрок ведет опьяневшего мужа, который шатается и не замечает, куда идет; ибо психея его влажна»⁶.

Наивысшей мудростью для Гераклита является знание, наиболее «прислушивающееся» к логосу, т. е. его релятивизм отнюдь не отрицает объективной истины. Он пытается найти физиологическую основу психической жизни и тем самым включить свой познавательный релятивизм в общее учение. «Сухое слияние — психея мудрейшая и наилучшая»⁷.

Релятивизм Гераклита, как и его динамизм, может быть понят только как составная часть его диалектики, и в этом пункте его учение является «первоначальным, наивным и по существу правильным возвранием на мир» (Энгельс).

Абсолютным релятивистом Гераклит не был.

¹ Фрагмент № 45.

² Фрагмент № 37.

³ Фрагмент № 61.

⁴ Фрагмент № 82.

⁵ Фрагмент № 88.

⁶ Фрагмент № 117.

⁷ Фрагмент № 118.

Перейдем теперь к одному из важнейших отделов его философии, а именно к его учению об едином и многом, т. е. об его применении диалектического понимания ко всей совокупности космических изменений. Эта проблема характеризует монистическое мировоззрение Гераклита. «Все едино», — заявляет Гераклит. Это гераклитовское единство не следует смешивать с единством элейской школы, исключающим все множественное, все противоречивое. Наоборот, это — единство, включающее в себя противоположности, покоящееся на противоречии. В этом смысле следует понимать следующий фрагмент № 50. «[Все едино: делимое — неделимое, рожденное — нерожденное, смертное — бессмертное, логос — вечность, отец — сын, бог — справедливость;] не мне, но логосу внимая, мудро признать, что все едино»¹.

Гераклит вплотную подходит к проблеме всеобщей связи космоса. Об этом выпукло и красноречиво говорит следующий его фрагмент: «Связи: целое и неделое, сходящееся и расходящееся, согласное и разногласное, и из всего — одно, и из одного — все»².

Диалектика единого и многоного вырастает на основе учения о потоке, об обмене и тождестве переходящих друг в друга противоположностей и о борьбе враждующих противоположностей. С этой точки зрения особое значение приобретает попытка Гераклита дать образное выражение своего понимания единства противоположностей, диалектики единого и многоного.

Река была удобным образом сравниваем, когда говорилось о текучести бытия. При рассмотрении его противоречий приходилось уже говорить о «противоположном течении». Для того же чтобы подчеркнуть единство всего космоса как единство борющихся противоположностей, Гераклит сравнивает его с облаком благовонных курений, отличных друг от друга по аромату, а вместе с тем единых в своем растворении в огне. Таким образом, единый огонь заключает в себе все противоположности различных воскурений.

«[Бог]: день — ночь, зима — лето, война — мир, изобилие — голод [все противоположности. Этот ум] изменяется подобно огню, который, смешиваясь с благовониями, называется различно, как различны удовольствия от каждого из них»³. Термины «бог» и «ум» в этом тексте очевидно вставлены Ипполитом, комментировавшим Гераклита и передавшим его фрагмент. По сути дела Гераклит говорит здесь о своем понимании единого космоса.

В этом поэтическом сравнении мира с благовониями, растворяющимися в огне, скрывается напряженнейшее усилие наивной мысли схватить и усвоить вечно текущее бытие во всей его непосредственности и реальности, в его постоянном нарушающем и вновь восстанавливаемом единстве. Признание внутренней противоречивости бы-

¹ Фрагмент № 50.

² Фрагмент № 40.

³ Фрагмент № 67.

тия, вечно переходящего из одной противоположности в другую, завершается как своим естественным следствием диалектикой единого и многоного, монистическим учением о единстве всех космических противоположностей.

Необходимо однако остановиться на тех фрагментах, где отчетливо выступает непоследовательность как материализма Гераклита, так и его диалектики. Так, он заявляет, что «если бы счастье заключалось в телесных удовольствиях, мы бы назвали счастливыми быков, когда они находят горох для еды»¹. Толпе, которая уподобляется этим «счастливым быкам», он противопоставляет аристократов — «лучших людей»: «Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу преходящим вещам. Толпа же насыщается подобно скоту»².

Противопоставление «вечной славы» «преходящим вещам» противоречит его же учению о всеобщем потоке. С другой стороны, эта же вечная слава, метафизируемая, абстрагируемая от реальности, представляет собой некоторый эмбрион идеалистического понимания, некоторую тенденцию в сторону идеализма. Классовое сознание Гераклита особенно четко сказывается во фрагменте, противопоставляющем одного аристократа десятитысячной толпе: «Один для меня — десять тысяч, если он — наилучший»³. Всякая толпа для Гераклита — наихудшие люди, наилучшие — это аристократы.

Бурная политическая жизнь, ожесточенная борьба аристократии и демократии отразились в мировоззрении эфесца.

Из фрагментов Гераклита мы узнаем о его политических выскаживаниях против победившей в Эфесе демократии. Уже в виде общего положения он заявляет, что если демократическое большинство восстает против аристократической власти, то необходимо самым решительным образом, как можно скорее подавить революционное движение. «Своееволие следует гасить скорее, чем пожар»⁴. Когда демократия промышленников и купцов пришла к власти в родном городе Гераклита, в Эфесе, он выразил свое партийное отношение к ней в следующих, сохраненных древним комментатором, энергичных словах: «Слепым же он представляет Плутона, так как богатство порождает не добродетель, но испорченность. Поэтому Гераклит, проклиная эфесцев, а не добра им желая, сказал: «Да не покинет вас богатство, эфесцы, чтобы вы срамились своей подлостью»⁵. Не менее энергично выступает он против эфесской демократии в другом из сохранившихся фрагментов: «Правильно поступили бы эфесцы, если бы все они, сколько ни есть возмужалых, повесили друг друга и оставили город для несовершеннолетних — они, изгнавшие Гермодора, мужа наилучшего среди них, со словами: «Да не будет среди нас никто

¹ Фрагмент № 4.

² Фрагмент № 29.

³ Фрагмент № 49.

⁴ Фрагмент № 43.

⁵ Фрагмент № 125а.

наилучшим, если же таковой окажется, то пусть он живет в другом месте и среди других»¹.

Таким образом, сохранившиеся политические высказывания Гераклита позволяют нам уточнить классовые корни его философии.

* * *

Нелишне будет вкратце остановиться на искажениях учения Гераклита.

Механистическое искажение диалектики Гераклита Эфесского нашло себе место в «Теории исторического материализма» Бухарина.

Противопоставляя «динамику» Гераклита «статику» Пармениду², Н. Бухарин говорил о том, что Гераклит выдвинул учение о развитии путем «внутренней борьбы». Было бы однако совершенно неверно думать на этом основании, что Н. Бухарин на деле рассматривал Гераклита как диалектика³. В действительности бухаринская концепция гераклитовской философии теснейшим образом связана с общефилософскими механистическими позициями автора «Теории исторического материализма».

Развернутая характеристика философского учения Гераклита о борьбе даца Н. Бухарином в § 23 «Точка зрения противоречий и противоречивость исторического развития»; особенно следует подчеркнуть при этом, что о Гераклите Бухарин говорил в контексте изложения теории равновесия.

«Итак, в основе всего лежит закон изменения, закон непрестанного движения. Два философа — один древний (Гераклит), другой более новый (Гегель), как мы видели выше, особенно выдвигали это положение об изменяемости, о подвижности всего сущего. Но они этим не ограничились. Они ставили также вопрос о том, как именно идет процесс движения. И тут они вскрыли то обстоятельство, что перемены вызываются постоянными внутренними противоречиями, внутренней борьбой. Борьба — мать всего происходящего, говорил Гераклит. Противоречие — это то, что движет вперед, писал Гегель.

Это положение несомненно правильно. В самом деле, представим себе на минуточку, что в мире не было бы столкновений никаких сил, что не было бы никакой их борьбы, что различные силы не направлялись бы одна против другой. Что это обозначало бы? Это означало бы, что весь мир находится в состоянии неподвижного равновесия, т. е. в состоянии полной и абсолютной устойчивости, в состоянии полного покоя, исключающего всякое движение. Где господствует покой? Покой господствует там, где все составные частички, все силы

¹ Фрагмент № 121.

² Бухарин, Теория исторического материализма, изд. 2-е, стр. 64—65.

³ В своей работе «Диалектика Гераклита Эфесского» (М. 1929 г.) я совершил неправильно называемое бухаринское истолкование Гераклита диалектическим, не вскрывая действительного механистического его содержания и не ставя его в связь с общефилософскими механистическими позициями автора «Теории исторического материализма».

находятся в таком отношении друг к другу, что не происходит никакого столкновения, где нет никакого взаимодействия, где ничего «не задевает», где, словом, нет никакого противоречия, никакой противоположности борющихся, сталкивающихся сил, где нет никакого нарушения равновесия, где господствует, наоборот, абсолютная устойчивость. Но мы знаем уже, что в действительности «все движется, все течет». Покоя, абсолютной устойчивости в действительности не существует»¹.

Из приведенной характеристики философии Гераклита и всего контекста с несомненностью следует, что, подменяя материалистическую диалектику марксизма-ленинизма механистической теорией равновесия, понимая «противоречие» как «антагонизм противоположно направленных сил», Н. Бухарин и в гераклитовском учении о «внутренней борьбе» по сути дела видел лишь механистическую теорию «задевания» друг друга «составными частичками», теорию антагонизма противоположно направленных сил.

Оставляя в тени историческое революционное значение диалектики Гераклита, Н. Бухарин совершенно неправильно характеризовал и социальные корни его философии. Для Н. Бухарина учение Гераклита о борьбе — выражение «традиций дворянства и феодальной воинственности», а вместе с тем идеология «аристократии, не заинтересованной в сохранении существующего строя», рабовладельческой демократии. Иными словами, реакционная аристократия, по Бухарину, выдвигает революционное диалектическое учение Гераклита.

Интерпретация философии Гераклита, выдвинутая А. Дебориным, сближалась с гегелевско-лассалевскими позициями в этом вопросе, выражая и здесь общую линию меньшевистствующего идеализма.

В книге «Философия и марксизм» Деборин характеризовал Гераклита как абсолютного релятивиста, называя его в то же время «первым великим диалектиком».

«Все относительно, лишь относительность абсолютна. Недаром великий Гераклит усматривал сущность всех вещей во всепоглощающем огне, и недаром нескончаемое течение стремительного потока представляет собой для него картину процесса, совершающегося в природе и истории. Первый великий диалектик был первым социологом, который высказал мысль, что развитие истории общества совершается путем борьбы социальных сил»².

Сведение диалектики Гераклита к учению о том, что «относительность абсолютна» — это превращение его в идеалиста, абсолютного релятивиста³.

¹ Бухарин, Теория исторического материализма, стр. 65—66.

² А. Деборин, Философия и марксизм, М.—Л. 1926, стр. 7.

³ Одна из важнейших ошибок моей книги «Диалектика Гераклита Эфесского» состоит в том, что в ней эта характеристика Дебориным Гераклита приводилась как диалектическое его истолкование. Действительный смысл этой характеристики не был вскрыт, а тем самым не было до конца проведено защищавшееся в книге истолкование Гераклита как материалиста и диалектика.

Подобное истолкование Гераклита меньшевистующим идеализмом тесно примыкает к гегелевско-лассалевскому пониманию Гераклита как философа «становления».

В примечаниях к «Книге для чтения по истории философии» под редакцией А. Деборина (1924 г.) эта связь с гегелевско-лассалевской концепцией выступает еще нагляднее:

«Гераклит является самым глубокомысленным представителем и завершителем мировоззрения древнейших ионийских мыслителей. Он учил, что в мире нет ничего устойчивого и постоянного, все течет и изменяется, подобно потоку, где новые волны постоянно вытесняют прежние. Истина бытия и небытия — становление. Становление же есть результат борьбы противоположностей.

К учению Гераклита примыкал Протагор со своим скептицизмом и релятивизмом. Последователем Гераклита был Кратил, учитель Платона. К учению Гераклита отчасти примкнули впоследствии стоики¹.

Между тем как Ленин проводил партийную борьбу против гегелевско-лассалевского искажения Гераклита, против «натяжки» его под идеалиста, меньшевистующий идеализм воспроизводит худшие стороны гегелевско-лассалевской концепции Гераклита, идя в этом отношении дальше даже Лассала и понимая «истину бытия и небытия — становление» как учение о том, что относительность абсолютна.

Таким образом, называя Гераклита «первым диалектиком», меньшевистующий идеалист на деле превращает его в абсолютного релятивиста, идеалиста.

1

¹ А. Деборин. Книга для чтения по истории философии, М. 1924, т. I, стр. 395.

Глава четвертая

ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА

В своей исторической эволюции элейская школа проходит три стадии развития: первая из них представлена Ксенофаном (середина VI в.— начало V в. до н. э.), вторая — Парменидом (конец VI — начало V в. до н. э.) и третья — Зеноном и Мелиссом (середина V в. до н. э.).

На протяжении своей вековой истории философия элеатов обнаруживает значительнейшие сдвиги в постановке и разрешении важнейших проблем.

Для выяснения основных положений элейской школы и ее места среди других течений древнегреческой философии необходимо рассмотреть ее историю, ее развитие в целом.

Приступая к изучению философии элейской школы (Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс), мы прежде всего должны поставить проблему исторических условий возникновения этого философского учения, вопрос о его месте на фронте идеологической борьбы и о его позиции в разрешении основного философского вопроса. Дело в том, что основные положения философии элеатов представляют ряд затруднений, вызываемых не только сравнительно небольшим количеством имеющихся материалов в виде дошедших до нас фрагментов из подлинных сочинений Ксенофана, Парменида, Зенона и Мелисса, а также свидетельств древних авторов, но также и тем обстоятельством, что эта школа древнегреческой философии относится к числу тех направлений, где заложены гносеологические корни идеализма. Подобно пифагорейскому союзу также и элейская школа, близкая ему социально, представляет собой исторически и теоретически момент выделения известных черт, известных сторон из многообразного и сложного процесса развития материи (Ксенофан), их метафизацию, их фиксацию в отрыве от конкретного материального целого (Парменид), дальнейшее абстрагирование истинного бытия от конкретной реальности (Зенон) и, наконец, превращение этого бытия в метафизический абсолют (Мелисс). Другими словами, элейский метафизический материализм представляет собой конкретный случай для изучения гносеологических и социальных корней идеализма, как ставит этот вопрос Ленин в своей работе «К вопросу о

диалектике», с чем мы уже имели случай встретиться, рассматривая философские взгляды пифагорейцев.

В первую очередь необходимо обратиться к историческим условиям возникновения этого направления философии. Главным центром его была греческая колония Элея (в так называемой Великой Греции, т. е. в южной Италии), где жили Парменид и Зенон и основание которой воспел в своей поэме Ксенофан; последний представитель этой школы Мелисс жил на острове Самосе, но и его также причисляют к школе элеатов, сохранив это название за всеми представителями данного направления, независимо от их фактического места жительства. Время распространения этого учения относится к середине и концу VI и к V веку до н. э. Ксенофан родился в первой половине VI в. Парменид является современником Гераклита Эфесского. При всем расхождении древних авторов относительно дат жизни Парменида все же можно установить с достаточной точностью, что в своей поэме «О природе» он полемизирует с Гераклитом Эфесским. Парменид следовательно жил в конце первого периода античной философии.

Следующий представитель этой школы, Зенон Элейский, во всяком случае был современником юного Сократа. Что касается Мелисса, то он жил одновременно с Периклом и Анаксагором, т. е. в середине V в. до н. э.

Эти факты, не подлежащие сомнению, позволяют нам, несмотря на ряд неясностей в сообщениях древних авторов относительно дат жизни Ксенофана и Парменида, установить довольно точно время образования и распространения данной школы. Если первый ее представитель Ксенофан был современником Анаксимандра, а затем Гераклита, а Парменид полемизировал с Гераклитом, то последний ее представитель Мелисс жил уже в эпоху расцвета рабовладельческой демократии в Греции.

Представители элейской школы были не только философами, но и крупными политическими деятелями и принимали самое активное участие не только в идеологической, но и в политической борьбе своего времени.

Поэт и философ Ксенофан, родом из ионийской колонии Колофонса, изгнанный из родного города, вел жизнь бродячего рапсода, главным образом путешествуя по областям Великой Греции, т. е. южной Италии. «Будучи изгнан из отечества, он [жил] в Занкле в Сицилии (и, приняв участие в выселении в Элею, учил там), также жил он в Катане» (Диоген Лаэрций)¹.

Родился Ксенофан около 580 г. до н. э.

В своих произведениях он упоминает Пифагора, с другой стороны, против них, называя их по имени, ведет борьбу Гераклит.

Таким образом, можно считать весьма вероятным, что основы его философского учения были сформулированы в промежуток времени

¹ А. Маковельский, Досократики, ч. 4, стр. 92.

от середины VI в. до н. э. до его конца; достигнув глубокой страсти (свыше девяноста лет), Ксенофан, родившийся около конца первой четверти VI в. до н. э., умер около конца первой четверти V в. до н. э., т. е. был современником Анаксимандра и Анаксимена, а вместе с тем Гераклита и Парменида.

Диоген Лаэрций, сообщающий об изгнании Ксенофана из его родного города Колофона, к сожалению не называет причины этого изгнания, однако переезд Ксенофана в Великую Грецию, куда стекались эмигранты из тех греческих городов, где аристократия была разбита демократией, делает весьма возможным и вероятным предположение, что и здесь имеет место аналогичный случай эмиграции политического противника рабовладельческой демократии.

Об этом же свидетельствует близость Ксенофана к пифагорейскому союзу; Диоген Лаэрций сообщает, что Ксенофан, кажется, был продан в рабство, но был выкуплен пифагорейцами:

«Кажется, что он был продан в рабство [и выкуплен] пифагорейцами Пармеником и Орестадом, как сообщает Фаворин в первой книге «Записок»¹.

Ксенофан был свидетелем усиленного развития торговли и роскоши в Колофоне; его отрицательное отношение к новому социальному строю нашло себе выражение в язвительной критике тирании; антидемократический образ его мыслей явственно проступает в том предпочтении, которое он отдает «уму» (т. е. интеллектуально одаренным немногим) перед «большинством» (т. е. демосом):

«Также он говорил, что большинство слабее ума; и что следует или как можно реже встречаться с тиранами, или как можно больше угождать им» (Диоген Лаэрций)².

Сохранилось ценнейшее свидетельство об отрицательном отношении Ксенофана к торговому развитию Колофона, ко вновь выдвинувшейся группе рабовладельцев:

«Как сообщает Филарх, колофоняне, которые вначале вели суровый образ жизни, после того как заключили дружеский союз с лидянами, впали в роскошь и с того времени выходили, убрав свои волосы золотыми украшениями. Там и Ксенофан говорит:

«Когда еще не знали ненавистной тирании, они, научившись у лидян вредной роскоши, выходили на площадь в пурпурных плащах. Всех их было не более тысячи. Надменные, они гордились своими красивыми длинными волосами и были натерты искусно сделанной душистою мазью»³.

Наконец, важнейшее значение следует придать связи Ксенофана с орфической религией, чем устанавливается его идеологическая близость к пифагорейскому союзу.

Обращаясь к биографическим данным, сохранившимся о Пармениде, прежде всего надо отметить тот факт, что о самом времени

¹ Там же, ч. 4, стр. 93.

² Там же, стр. 93.

³ Фрагмент № 8; там же, стр. 110.

его жизни имеются два противоречивых сообщения. Древние авторы, Аполлодор и Диоген Лаэрций, относят его акма к 69-й олимпиаде, т. е. ко времени акма Гераклита Эфесского, около 500-го года до н. э. (504—501 г.). Между тем, исходя из текста платоновского диалога «Парменид», где говорится о беседе юного Сократа со стариком Парменидом, время жизни последнего должно было иметь место на четверть века позже или несколько меньше того. Во всяком случае Парменид, даже если его акма, приходящееся очевидно на очень юный возраст, совпадало с акмой Гераклита, имеет в виду учение последнего и резко с ним полемизирует. Это обстоятельство имеет для нас наиболее существенное значение.

Относительно социального происхождения Парменида известно, что он происходил из богатого аристократического рода, был не только философом, но и политическим деятелем, больше того, принимал участие в законодательстве своего города и прославился как государственный деятель.

У древних писателей существует также ряд указаний на принадлежность Парменида, а также и Зенона к политическому, религиозному и философскому союзу пифагорейцев. Эти факты имеют громадное значение для определения как социальных корней философии Парменида, так и основных ее предпосылок. Страбон, говоря об Элее, сообщает, что «оттуда были родом пифагорейцы Парменид и Зенон. Как мне кажется, этот город имел хорошие законы благодаря им, да и ранее их»¹.

Особенное значение имеет указание на принадлежность Парменида к пифагорейскому союзу (историческая роль последнего нам известна), указание это подтверждается биографическим материалом. Прокл, ссылаясь на Никомаха, называет Парменида и его ученика Зенона членами пифагорейского союза. Фотий говорит о том же: «Элеаты Зенон и Парменид, и они принадлежали к пифагорейскому союзу».

Обращаясь к известным нам биографическим сведениям о Зеноне, точно так же необходимо в первую очередь подчеркнуть его активное участие в политической жизни. Ряд древних авторов говорит о Зеноне как о «муже, весьма выдающемся и в философии и в государственной жизни» (Диоген). Диоген по этому поводу сообщает далее: «Когда он возымел намерение свергнуть тирана Неарха (согласно другим — Диомедона), то был схвачен, как сообщает Гераклит в «Сокращении сатира». Тогда на допросе относительно соучастников и оружия, привезенного им в Липару, он указал на всех друзей тирана, желая, чтобы тот лишился [всех их]. Затем он сказал, что имеет нечто сказать ему на ухо относительно некоторых [из них], и, вцепившись в ухо зубами, не отпустил до тех пор, пока его не закололи; [таким образом] он подвергся той же участи, что и тираноубийца Аристогитон.

¹ А. Маковельский, Досократики, ч. 2, стр. 24.

Димитрий же в «Омонимах» говорит, что он откусил [царю] нос. Аянтисфен же в «Сменах» говорит, что, после того как он указал друзьям, тиран спросил, нет ли еще кого-нибудь, он же сказал: «Ты — государственный преступник», и, обратившись к присутствующим, промолвил: «Удивляюсь я вашей трусости, если вы служите тирану из страха подвергнуться тому, что я ныне терплю», и наконец откусив [свой] язык, выплюнул его [в лицо] тирану; поощренные же [этим поступком] граждане тотчас побили тирана камнями. Почти то же самое болтает большинство [авторов]. Гермилл же говорит, что он был брошен в ступу и изрублен на мелкие части¹.

История Греции показывает со всей убедительностью, что в лице Зенона перед нами ярко выраженный вождь и идеолог аристократической реакции. Его выступление против тирана является выступлением против демократической диктатуры. Это одно из первых известных нам выступлений философов против «демократической тирании», за «аристократическую свободу». В дальнейшем эту позицию защищает Платон. Аристотель точно так же тиранию относит к числу худших форм государственной власти как одно из проявлений демократии.

Возникновение греческого рабовладельческого государства, развитие торговли и промышленности, основанной на рабском труде, в V в. до н. э. привели в конечном итоге к победе рабовладельческой демократии в ряде городов-государств.

Вожди демоса иногда устанавливали свою единоличную власть и получали название тиранов. Исторически тирания явилась подготовкой политической диктатуры демократии, и тиран зачастую был диктатором демоса, получившим свои полномочия в такой трудный момент гражданской войны, когда требовалось напряжение сил для того, чтобы разбить аристократов. В столкновениях с тиранами сторонники аристократической республики говорили о борьбе за «свободу». Тирания для поверхности взора может показаться тождественной с царской властью. В действительности же дело обстояло иначе. Тираны, или монархи, как их тогда называли, были часто орудием демоса для разрушения устаревших политических форм господства аристократии и замены их формой демократической республики. «Вообще тираны вели себя совершенно как представители народа, и например никто из них не чеканил монет с собственным именем. Формы республиканского устройства были по возможности сохранены, и правители заботились только о том, чтобы наиболее влиятельные должности всегда замещались их родственниками или приверженцами. Разумеется, и положению самого «тирана» в государстве придавалась какая-нибудь законная форма: обыкновенно ему вручали высшую военную власть — либо на всю жизнь, либо на известное число лет, по истечении которых полномочие возобновлялось»².

¹ Там же, стр. 74.

² Белох, История Греции, т. I, М. 1897, стр. 249.

Тирания в Греции возникает уже с середины VII в. в тех областях, где социально-экономическое развитие совершилось быстрее, т. е. в колониях Малой Азии и Сицилии и в метрополии — в Аттике, Эвбее и в городах при Истме.

Аристотель на страницах «Политики» дает тирану следующую характеристику:

«Единственное назначение тирана — оборонять народ от богачей, он всегда начинал с того, что являлся демагогом, а сущность тирании заключается в борьбе с аристократией». «Чтобы достигнуть тирании, надо снискать доверие толпы, а оно снискивается тем, кто заявил себя врагом богатых. Так поступали Пизистрат в Афинах, Феагон в Мегаре, Дионисий в Сиракузах»¹.

Мы выяснили тесную связь тиранов с демократическими кругами Греции; на этом базисе нетрудно вскрыть и ту роль, какую в политической истории Греции играла элейская школа в лице как Парменида, так и Зенона.

Уже один из первых идеологов воинствующей аристократии, Пифагор, вынужден был эмигрировать в Великую Грецию благодаря столкновению с демократической государственной властью в лице тирана Поликрата.

Парменид и Зенон принимали деятельнейшее участие в элейском законодательстве, причем второму из них пришлось столкнуться самым резким образом с демосом в лице тирана Элеи.

Благодаря довольно обширным сведениям об этом инциденте мы получаем историко-биографические данные для социальной характеристики Зенона как активного политического деятеля — сторонника аристократии, которая в лице его имела выдающегося лидера, так как он одинаково энергично выступал как законодатель, когда власть была в руках аристократии, и как политический заговорщик, когда власть перешла к демосу.

Об антидемократических настроениях Зенона свидетельствует также его отношение к Афинам — центру древнегреческой рабовладельческой демократии. Зенон, как об этом сообщает древний автор, сознательно воздерживался от путешествия в Афины и оставался в сравнительно небольшом городе Элее именно потому, что политически для него Элея стояла выше Афин. «И в остальных отношениях Зенон был хороший, но притом он, подобно Гераклиту, презирал [все] более значительное. И в самом деле, свой родной город, бывший фокейской колонией, называвшийся сначала Гиэлой, а позже Элеей, город ничтожный, умевший лишь воспитывать хороших мужей, он предпочитал надменным Афинам. Он ни разу не бывал у афинян, но жил на родине»².

Наконец следует указать, что уже в древности реакционными кругами Зенон противопоставляется Периклу как государственный муж

¹ Аристотель, Политика, V, 8; VIII, 4, 5; V, 4.

² Маковельский, Досократики, ч. 2, стр. 74.

в подлинном смысле этого слова «мнимому» государственному мужу, т. е. как политический деятель аристократии политическому деятелю демократии.

«А из остальных афинян или чужеземцев укажи раба или свободного, который бы стал мудрее благодаря общению с Периклом, подобно тому как я [Сократ] могу тебе назвать Пафодора, сына Исолоха, и Каллия, сына Каллиада, которые оба стали мудрыми и славными благодаря общению с Зеноном, за что заплатили ему по сто мин [каждый]» (Платон «Алкивиад»).

Схолия к этому месту: «Эллец Зенон, ученик Парменида, философ, занимавшийся исследованием природы, и государственный муж в подлинном смысле этого слова. Поэтому-то он и сравнивается с Периклом, мнимым государственным мужем. Его слышал Пифодор, который удостоен упоминания также в «Пармениде» в качестве лица, сообщившего Антифону содержание известной беседы; у него-то научившись стал Кефал Клазоменский учителем [других]»¹.

Далее, биографические сведения, сохранившиеся о Мелиссе, подтверждают нашу социальную характеристику Ксенофана, Парменида и Зенона как представителей той же школы. Мелисс был не только крупнейшим философом, но и виднейшим политиком самосской аристократии, вступившей в военное столкновение с афинской рабовладельческой демократией. Свида называет его «политическим противником Перикла». История делосского союза тесно связана с именем Мелисса.

Акмэ (расцвет) Мелисса приходится на 84-ю олимпиаду (444—440 гг.). Его жизнь протекала в период делосского союза, когда гегемония аристократической Спарты перешла к демократическим Афинам. В это время реформы, начатые Эфиальтом, были осуществлены Периклом. В в. до н. э. представляет собой картину борьбы между демократическими Афинами и аристократической Спартою. Демократическая форма государственной власти, введенная под давлением Афин в большинстве союзных городов, привлекла к афинской державе симпатии и поддержку со стороны демоса, но в то же время восстановила против нее реакционные аристократические круги. Стремясь предотвратить возможность роста со стороны союзных городов, Афины, как известно, стали на путь замены для членов союза доставки кораблей уплатой взносами, а также добивались разрушения стен в городах союзников. К 440 г., т. е. ко времени акмэ Мелисса, только три могущественных союзника Афин: острова Самос, Хиос и Лесбос, сохранили независимость и сами поставляли корабли для союзного флота. На острове Самосе, где жил и действовал Мелисс, положение усложнялось тем, что, несмотря на союз с Афинами, там сохранилась олигархическая аристократическая власть. В 440 г. между двумя членами союза — Самосом и

¹ Там же, стр. 25.

Милетом — произошло военное столкновение. Афинам как гегемону Юоза надлежало ликвидировать этот инцидент. Борьба партий в Самосе в связи с политическими событиями обострилась, и Перикл активно поддерживает самосскую демократическую партию. Афинская эскадра неожиданно появилась перед городом, и олигархическая власть при помощи афинского войска была заменена в Самосе демократической. Но демократия оказалась в Самосе недолговечной: как только афинский флот отплыл от города, она была вновь заменена олигархией, что послужило началом военного столкновения между Афинами и Самосом. Самосцы надеялись на помощь спартанской аристократии и персидского царя. Но их надежды не оправдались, хотя все же Перикл должен был часть своего флота отозвать из Самоса против предполагаемого выступления финикийского флота. В этот исторический момент и произошли события, известные из биографии Мелисса, бывшего начальником флота у самосцев. Философ, известный как представитель школы, отрицающей движение и признавшей только неподвижное бытие, неожиданно напал на афинский флот, осаждавший город, и принудил афинян снять блокаду. Узнав о морской победе, одержанной самосской аристократией под предводительством Мелисса, Перикла с остальной частью флота вернулся к Самосу и с помощью подоспевших подкреплений из Афин, Лесбоса и Хиоса после восьмимесячной осады занял город. Самос потерял свою самостоятельность, был подчинен гегемонии Афин, в нем была восстановлена демократическая власть, зачинщики восстания были изгнаны, стены города срыты, и военный флот передан Афинам.

Подробное описание этих событий имеется у Плутарха.

Таковы важнейшие факты, известные нам из политической деятельности выдающихся представителей элейской школы. Все это ясно говорит нам об их политической борьбе против греческой рабовладельческой демократии в защиту интересов рабовладельцев-аристократов. Изучение их философских взглядов показывает, что и в этой области они были представителями идеологии антидемократических слоев древней Греции.

Рассматривая историю элейской школы в целом, мы обнаруживаем, что эволюция, проделанная ею на протяжении от Ксенофана до Мелисса, позволяет поставить вопрос о гносеологических корнях идеализма уже в недрах первоначального материализма первого элеата Ксенофана.

Отрицая (в весьма наивной форме) роль чувств как источника знания, Ксенофан выдвигает учение о бытии, лишенном признаков единичных конкретных вещей.

Бытие Ксенофана, противополагаемое небытию, множественности, характеризуется им как единое, не возникающее и не уничтожающееся.

В этой основной предпосылке Ксенофана следует видеть примитивный подход к учению об единстве вселенной («всего неба»), о

вечности ее материальной первоосновы. Теологическая оболочка первоначального материализма Ксенофана состоит в том, что он называет это единое бытие божеством.

«Направив свой взор на все небо, он говорил, что [это] единое есть бог» (Аристотель).

Таким образом, в противовес милетской школе и Гераклиту Ксенофан сосредоточил свое внимание на единстве и неизменности материи, вселенной в целом, абстрагируясь от множества ее конкретных изменчивых проявлений.

Равным образом он ведет борьбу против политеизма, не удовлетворяясь уже религиозными воззрениями гомеровской Греции. Язвительная критика Ксенофаном политеистической религии перерастает в критику религии вообще.

Ксенофан наглядно и ярко изображает ограниченность религий:

«Все про богов сочинили Гомер с Гезиодом совместно,
что только срамом слывет и позором что люди считают, —
Будто воруют они, совершают и блуд и обманы».
«Нет, если бы руки имели быки или кони со львами,
Иль рисовали руками и все создавали, что люди,
Стали бы тогда и богов рисовать они в облике сходном —
Кони подобных коням, а быки как быков, и фигуры
Создали бы им все такие, какие имеют и сами»¹.
«Ведь говорят эфиопы, что боги черны и курносы.
Боги зато у фракийцев голубоглазы и рыжи»².

Отвергая политеистическую религию, Ксенофан развивает стихийно материалистическое учение в теологической оболочке. Его божество — это материальная действительность, вселенная, взятая в целом как неизменная и единая.

Ксенофан полагает, что единому бытию не свойственны ни покой, ни движение, ибо в покое находится небытие, в движении — множество конкретных единичных вещей; то же соображение он выдвигал и по вопросу о беспредельности и предельности.

«Геофраст сообщает, что Ксенофан Колофонский, учитель Парменида, считал начало единственным или бытие всеединым (и притом неограниченным, ни бесконечным, ни движущимся, ни покоящимся)» (Симплиций).

Наконец, следует отметить, что это единое бытие — божество Ксенофана, согласно его учению, «всем своим существом... видят, мыслят и слышат»³.

Бытие Ксенофана — это теологизированная и абсолютизированная, метафизически-абстрактно понятая материя, недоступная

¹ Фрагменты № 11 и 45: «Древний мир в памятниках его письменности», М. 1917, стр. 133.

² Фрагмент № 16. (В нашем переводе. — М. Д.).

³ А. Маковельский, Досократики, ч. 1, стр. 113.

чувственному восприятию. Однако сама эта абстракция на данном уровне развития философии еще настолько примитивна, философские категории у Ксенофана еще настолько не разработаны и не расчленены, что к его учению целиком применимы слова Энгельса о первоначальном и стихийном характере древнегреческого материализма: именно у Ксенофана встречается одна из первых в истории философии попыток понять материю как «простейшую абстракцию».

Из философской поэмы Парменида «О природе» сохранилось девятнадцать фрагментов, общим объемом в 162 строки.

Фрагменты эти позволяют установить основные черты мировоззрения Парменида.

Мировоззрение это представляет собою дальнейшее развитие примитивного и стихийного материализма, усложненного элементами абстрактного мышления, а в связи с этим обнаруживающего известные идеалистические моменты.

Истинной основой всего существующего Парменид признает единое и неподвижное бытие.

Бытие это едино, неподвижно, неизменно, оно не возникает, не уничтожается, не было в прошлом, не будет в будущем, существует лишь в настоящем, цельно, однородно, непрерывно, неделимо, равномерно распределено, связно, ограничено пределом, ни в чем не нуждается, познаемо мыслю, а не чувствами, подчинено необходимости.

Эта характеристика бытия Парменидом показывает, что в его философии перед нами первоначальный материализм, вступивший на путь абстрактного понимания материи.

В то время когда первоначальный, стихийный материализм Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, обогащенный у Гераклита наивной диалектикой, исходил из чувственно-воздушительно понимаемого первоначала, Парменид в своих основных философских положениях, особенно же в своей космологии, сближается с древнейшими ипфагорейцами, хотя и пытается противопоставить их дуализму монистическое учение о бытии.

Элейская школа метафизически противопоставляет общее частному, абстрактное конкретному, отвлеченному материи (бытие) конкретной материи в ее движении и многообразии.

Ионийцы учили о чувственно воспринимаемой, переходящей из одного состояния в другое, во времени и пространстве развивающейся, беспредельной материи (вода Фалеса, апейрон Анаксимандра, воздух Анаксимена, огонь Гераклита), Парменид эту конкретную материю считает предметом «мнения», истинное же его бытие чувственно невоспринимаемо, неподвижно и неизменно; единство материи, утверждаемое Парменидом, исключает все многообразие ее конкретных проявлений. В противоположность беспредельной материи ионийцев материя (бытие) элеата пространственно ограничена подобно «хорошо закругленному» шару.

Чтобы создать ясное представление о едином и неподвижном бытии Parmenida, приведем восьмой фрагмент его поэмы:

- «... Еще разобрать остается
 Тот путь, что есть бытие. Тут множество есть доказательств.
 Не возникает оно и не подвержено смерти.
 Цельное все, без конца, не движется и однородно.
5. Не было, не будет вовсе, но все целиком в настоящем,
 Без перерыва, одно. Ему ли разыщешь начало?
 Как и откуда расти?.. Тебе разрешить не могу я
 Мыслить так иль говорить — из небытия: непостижно,
 Невыразимо оно. И что бытие то заставит
10. Позже иль ранее стать, коль было ничем оно прежде.
 Должно ему или быть иль чуждым быть существование.
 Так же из небытия допустят весь ход доказательств
 Небытию лишь истечь. Поэтому смерть и рожденье
 Правда в оковах хранит и не выпускает на волю.
15. Быть или вовсе не быть — вот здесь разрешенье вопроса.
 Этим уже решено (так требует необходимость)
 Бросить неистинный путь, немыслимый, невыразимый.
 Путь перед нами иной, поистине он существует.
 В будущем как может быть иль как бытие возникает?
20. Нет его, если оно возникло иль в будущем будет.
 Гаснет рождение так, и смерть пропадает без вести.
 И неделимо оно, ведь все оно сплошь однородно.
 Нет его больше слегка иль менее, что бы мешало
 Связности, но бытием наполнено все равномерно.
25. Ведь бытие, к бытию примкнувшая подряд, непрерывно.
 Так неподвижно лежит в пределах оков величайших
 И без начала, конца, потому что рожденье и гибель
 Истинным тем далеко отброшены вдаль убеждением.
 Одним и тем же все там само по себе пребывает,
30. Не изменяясь, оно; могучая необходимость
 Держит в оковах его, пределом вокруг ограничив.
 Так бытие должно быть необходимо конечным:
 Нет ему нужды ни в чем, иначе во всем бы нуждалось.
 Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль существует.
35. Ибо ведь без бытия, в котором — ее выраженье,
 Мысли тебе не найти. И нет и не будет иного,
 Сверх бытия, ничего; судьба, как его приковала, —
 Цело, недвижно оно. Все вещи, в чем смертные видят
 Истину, веря в нее, все это — лишь имя пустое.
40. Быть, да и также не быть, рождаться, а также и гибнуть,
 Место на место менять, обменивать цвет и окраску.
 Есть же последний предел, и все бытие отовсюду
 Замкнуто, массе равно вполне совершенного шара
 С правильным центром внутри. Чуть больше иль меньше немногого
45. Здесь вот не может его скорее, чем там, оказаться.
 Небытия вовсе нет, что цельность его нарушило б.
 Нет также и бытия, что было б в одном месте большим,
 Меньшим в другом. Бытие как целое неуязвимо.
 Равное со всех сторон, оно пребывает в границах»¹.

Из приведенного фрагмента становится ясным, что бытие Parmenida — это абстрактная, метафизически понимаемая материя.

¹ Полный текст нашего перевода сохранившихся фрагментов поэмы Parmenida «О природе» опубликован в «Литературной газете» № 30 (521) за 1935 год.

В этой примитивной элейской абстракции заключается известная возможность идеализма. Действительно, в абстрактном материализме Парменида обнаруживается некоторый идеалистический момент.

Метафизическая абстракция от конкретной материи превращается у Парменида в абсолютную сущность (истинное бытие), чуждую всему чувственному и познаваемую лишь теоретическим мышлением (разумом). Обе стороны основного философского вопроса, еще не расчленяемые Парменидом, интерпретируются им с позиций абстрактного понимания материи, что и обуславливает известный идеалистический момент в его философии.

Свое учение о бытии Парменид развивает в борьбе с другими школами древнегреческой философии: основным его идеологическим противником был Гераклит, но оружие его полемики направлено и против пифагорейцев.

Парменид различает три «пути познания» (философские концепции), из которых, по его мнению, один правilen, а два ложны. Истинным он считает только свое основное положение: 1) бытие есть, небытия нет. Ложные же «пути» формулируются Парменидом следующим образом: 2) бытие есть и есть небытие (дуализм пифагорейцев) и 3) бытие и небытие — одно и то же и не одно и то же (диалектика Гераклита).

Лишь «путь» самого Парменида — признание бытия, сопровождаемое отрицанием небытия, — приближает к истине; дуалистическое учение, исходящее из двух начал — бытия и небытия (пифагореизм) — для Парменида неприемлемо.

«Первый путь — есть бытие, а небытия вовсе нету.
Здесь достоверности путь и к истине он приближает.
Путь же — есть небытие и небытие неизбежно,
Путь этот знанья не даст. Тебе я о том объяляю:
Небытия ни познать (непостижимо) не сможешь,
Ни в слове выразить...»

Ложный путь определяется здесь при помощи указания его специфического отличия от позиции самого Парменида; в этом определении сама собою подразумевается первая часть: есть бытие, приводится же только вторая часть: есть небытие, и небытие неизбежно.

Резкую, партийно непримиримую борьбу Парменид развертывает против наивной диалектики Гераклита и его последователей.

Учение Гераклита о борьбе и гармонии противоположностей, его подход к проблеме внутренней противоречивости развития материи, встречает резкий отпор со стороны материалиста-метафизика Парменида. Кроме первого из двух ложных путей следует избегать —

«Также второго пути, что измышляют невежды,
Люди о двух головах. Бесломощно ум их блуждает.
Бродят они наугад, глухие и вместе слепые.
Взорный народ! Бытие и небытие тем же самым
И не тем самым зовут. И путь во всем видят обратный».

«Люди о двух головах» — это последователи гераклитовского учения о противоположностях; именно их Парменид называет «не-

веждами», «вадорным народом» за то, что они ставят вопрос о единстве бытия и небытия в противовес парменидовскому единому бытию, исключающему небытие.

С удивительной точностью и краткостью Парменид формулирует враждебное ему и им отвергаемое основное положение Гераклита и его последователей.

«Бытие и небытие тем же самым и не тем самым зовут».

Абстрактное понимание материи тесно связано у Парменида с отрицанием значения чувств как источника знания. Истинное знание, по Пармениду, может быть достигнуто лишь при помощи теоретического мышления (разума), которое им метафизически противопоставляется чувственному познанию, не способному достичнуть истинного бытия.

«Ты не вступай на тот путь, он мысли твоей бесполезен.
Пусть не принудит тебя накопленный опыт привычки
Зренье свое утруждать, язык и нечуткие уши.
Разумом ты разреши труднейшую эту задачу,
Данную мною тебе...»

Этот рационалистический характер парменидовского материализма с новой стороны выявляет известную идеалистическую черточку его учения.

Если в первой части поэмы «О природе» (первая часть: «Об истине») Парменид борется против дуализма пифагорейцев, принимая их «предел» и отвергая «беспределное», то во второй части («О мнении») он стремится показать, как «ложные эти возвречья следует нам исправлять, все вещи чрез все проверяя». Конкретные вещи получают свое объяснение на основе дуалистического учения о равновесии противоположностей: света и тьмы.

Космологическое учение Парменида, не поддающееся восстановлению вследствие крайней скучности прямых и косвенных источников, ставило перед собой задачу разъяснить «эфира природу, светила все, что находятся в нем, яркого факела Солнца чистый, губительный свет, а также — откуда все это», а равным образом — «дела и природу» Луны, «небо откуда пошло, которое все окружает», «как Земля, Луна и эфир вездесущий, Солнце, над ним — Млечный путь небесный, Олимп запредельный, сила горячая звезд — как все они существование начали».

Развитием мира, движением светил управляет, по Пармениду, необходимость, Ананка, олицетворяемая им в виде богини, находящейся в центре космоса.

В области астрономии Парменид выдвинул весьма интересное, но нам известное лишь намеками, учение об особых «венцах» — теорию небесных сфер. Именно в центре этих «венцов» — огненных, темных и со «смягченным» огнем — он помещает богиню космической необходимости.

Физиологические взгляды Парменида обнаруживают близость к материализму древнейших пифагорейцев. Его учение об образовании человеческого зародыша несколько родственно теории пифагорействующего врача Алкмеона; подобно последнему Парменид учит, что женщина, как и мужчина, выделяет «любви семена», которые, смешиваясь с мужскими, участвуют в образовании зародыша, а также, что пол плода зависит от характера смеси семян.

Во второй части поэмы Парменид высказывает мысль о зависимости «ума людей» от «смеси» в их членах. Здесь снова обнаруживается близость Парменида к кротонскому врачу, пифагорейцу Алкмеону, впервые выдвинувшему теорию зависимости здоровья и болезни от соотношения противоположностей в человеческом организме: равновесие противоположностей обуславливает здоровье, нарушение этого равновесия — болезни. Парменид же сводит многочисленные пары противоположностей Алкмеона к одной — к противоположности тепла и холода, а вместе с тем придает этой теории более широкое значение, подымая на уровень проблемы зависимости духа от материи, души от тела.

Теофраст (*«Об ощущениях»*) сообщает, что мысль человека зависит, по Пармениду, от преобладания в его членах одного из двух элементов: теплого или холодного. В зависимости от того, одерживает ли верх теплое или холодное, меняется разум, который под влиянием теплоты делается лучше и чище. Впрочем и в данном случае, добавляет Теофраст, нужна некоторая симметрия.

Парменид следующим образом формулирует это свое учение:

«Как образована смесь в весьма переменчивых членах,
Так изменяется ум людей, соответственно смеси.
Одно и то же ведь то, что мыслит у всех у них сразу —
Членов природы людских. А мысль — это преобладанье».

Следующие два представителя элейской школы — Зенон и Мелисс — развивают дальше философские взгляды Парменида.

Переходя к учению Зенона, ученика и продолжателя Парменида, необходимо прежде всего указать, что главной своей задачей он поставил защиту и обоснование мировоззрения Парменида путем опровержения других существующих и даже только возможных учений.

Существование единого и неподвижного бытия Парменида, т. е. абстрактной материи, Зенон защищал путем отрицания самой возможности истинного существования множественности вещей и движения. Причем здесь под существованием необходимо понимать «истинное» существование, ибо Зенон не отрицает того факта, что в наших чувствах нам даны движение и множественность. Его доказательство построено на опровержении данных чувств и на утверждении истины путем разумного, а не чувственного познания.

Утверждение древних и новых авторов о том, что Зенон был основателем диалектики, следует отвергнуть, так как действительным основоположником диалектики был Гераклит Эфесский. Диалектика Зенона, как мы в этом убедимся, рассматривая его учение, представляет собой известный переход к софистике.

В древности Зенону приписывалось сорок доказательств против множественности, в защиту учения Parmenida о единстве бытия и пять доказательств против движения, в защиту неподвижности бытия. Из всех доказательств (логосов) Зенона сохранилось только девять: у Аристотеля — пять, у Симплиция — три и у Диогена — одно.

Рассмотрим эти логосы Зенона. Прежде всего необходимо остановиться на двух доказательствах (логосах) против истины множественности. Первый логос условно можно назвать «первой антиномией» Зенона. Содержание его сводится к утверждению, что если допустить истинное существование множества, то в результате окажется, что равно возможны следующие утверждение и отрицание, «тезис» и «антитезис».

[A. «Тезис»:]

Множество вовсе не имеет величины.

[B. «Антитезис»:]

Множество бесконечно по величине.

О «первой антиномии» Зенона сохранились свидетельства в сочинениях Аристотеля; вот одно из них, передающее содержание «тезиса»:

«Далее, если само единое неделимо, то, по учению Зенона, оно было бы ничем. А именно он говорит, что то, что ни увеличивает, ни уменьшает, прилагать ли его или отнимать, не принадлежит к числу существующих [вещей], то есть-де очевидно, что бытие есть величина. А если оно величина, то оно телесно. Ибо оно существует во всех [трех] измерениях. Из остальных же [вещей] некоторые, а именно поверхность и линия, увеличивают, если их прилагать одним способом, и несколько не увеличивают, [если их прилагать] другим способом. Точка же и единица никоим образом [не могут увеличить]»¹.

На основании свидетельств Аристотеля, а также Филопона, Сенеки и Симплиция «первая антиномия» Зенона может быть реконструирована следующим образом.

Стремясь доказать, что в бытии не может быть множества, Зенон утверждает, что при принятии истины множества, т. е. положения «существует многое», мысль приходит к целому ряду нелепостей и противоречий; одинаково правильными оказываются тезис «первой антиномии»: «множество = 0 (ничто)» и ее антитезис: «множество = бесконечность».

¹ A. Маковельский, цит. соч., ч. 2, стр. 79.

«Тезис» доказывается следующим рассуждением:

Множество есть совокупность единиц: Единица, подобно точке, не увеличивает вещей при приложении [прибавлении] к ним; то же, что ни увеличивает, ни уменьшает приложении к вещам, не существует. Следовательно единица не имеет величины и множество как совокупность единиц также не имеет величины (множество = 0).

Антитезис «первой антиномии» изложен во фрагменте Зенона, приводимом Симплицием:

«Бесконечное по величине он разъяснил выше посредством того же самого приема аргументации. А именно, показав сначала, что «если бы сущее не имело величины, оно не существовало бы», он продолжает: «Если же оно существует, то каждая [вещь] обязательно должна иметь какую-либо величину, толщину и расстояние от любой другой вещи. И к лежащей перед ней [вещи] применимо [опять] то же самое рассуждение. А именно и она будет обладать величиной и перед ней будет лежать какая-либо другая [вещь]. Итак, то самое, что было сказано однажды, можно повторять до бесконечности. Ибо ни одна такая [вещь] его [сущего] не будет последней и никогда не будет вещи, у которой не было бы [вышеуказанных отношений] к другой вещи. Таким образом если сущее множественно, то оно должно быть и малым и большим: настолько малым, чтобы [вовсе] не иметь величины, и настолько большим, чтобы быть бесконечным»¹.

В последних словах Зенона приводится сопоставление между тезисом и антитезисом «первой антиномии», подчеркивающее противоречие, к какому приходит мыслитель при допущении множественности бытия. Задача Зенона выполнена, и путем *«reductio ad absurdum»* он приходит к формальному доказательству парменидова утверждения о единстве бытия.

Обратимся ко второму доказательству (логосу) единства бытия против множественности.

«Вторая антиномия». Если допустить истинное существование множественности, то окажется, что одинаково правильны следующие два утверждения:

[«Тезис»:]

Множество конечно (по числу составных единиц).

[«Антитезис»:]

Множество бесконечно (по числу составных единиц).

«Вторая антиномия» Зенона приводится у Симплиция целиком (фрагмент № 3): «И зачем много говорить, когда это высказывается в самом сочинении Зенона. Действительно, снова доказывая, что если существует многое, то одно и то же будет ограниченным и беспредельным, Зенон пишет буквально следующее:

¹ А. Маковельский, цит. соч., ч. 2, стр. 85.

[«Тезис»:]

«Если существует много [вещей], то их должно быть [ровно] столько, сколько их [действительно] есть, отнюдь не больше и не меньше, чем сколько их есть. Если же их столько, сколько есть, то число их ограниченно».

[«Антитезис»:]

«Если существует много [вещей], то сущее [по числу] беспредельно. Ибо между [отдельными] существующими [вещами] всегда находятся другие [вещи], а между этими опять другие. И таким образом сущее беспредельно [по числу]».

К приведенным двум логосам против множественности бытия примыкает аргумент «Против пространства» и аргумент против истинности чувственного восприятия, известный под названием «Пшеничное зерно».

Логос «Против пространства». Аристотель следующим образом формулирует этот аргумент Зенона:

«Если место есть нечто [существующее], то в чем оно будет находиться?»

Этот аргумент Зенона передает Аристотель следующим образом:

«К тому же самому, кажется, ведет и апория Зенона. А именно он полагает, что все сущее находится где-либо. Если же пространство принадлежит к числу существующих [вещей], то где оно могло бы быть? Очевидно в другом пространстве, другое — в третьем и так далее»¹.

Сущность этого рассуждения Зенона сводится к тому, что, приняв истинное существование пространства, мы должны принять существование бесконечного числа пространств, заключающихся последовательно одно в другом. Так как подобный вывод для мысли неприемлем, то приходится отрицать существование пространства.

Логос «Пшеничное зерно» — рассуждение, направленное против истинности чувственного восприятия.

Это рассуждение Зенона Симилиций передает следующим образом:

«В самом деле, Протагор, — молвил он, — скажи мне, производит ли при падении шум одно пшеничное зерно или одна десятисыччаная часть зерна? — Когда же тот ответил, что не производит, [Зенон] сказал: — А медимн пшена при падении производит шум или нет? — Когда тот ответил, что медимн производит шум, Зенон сказал: — Что же, следовательно, не существует количественного отношения между медимном пшена и одним [целым] пшеничным зерном или десятисыччной частью одного? — Когда же тот сказал, что [количественное отношение между ними] существует, Зенон сказал: — Что же, не будут ли и у шумов те же самые взаимные отношения. Ведь как [относятся друг к другу предметы], производящие шум, так [относятся друг к другу и самые] шумы. А если это так, то раз медимн пшена производит шум, произведет шум и одно зерно и десятисыччая часть зерна. — Вот каким образом вел Зенон научную беседу»².

¹ Там же, стр. 81.

² Там же, стр. 84.

Перейдем к рассмотрению пяти сохранившихся возражений против истинности движения: 1) доказательство общего характера, 2) «Дихотомия», 3) «Ахиллес», 4) «Стрела» и 5) «Стадий».

Об этих доказательствах, как и о первых четырех, среди буржуазных историков философии существуют разнообразные мнения: одни считают их софизмами или логическими ошибками, некоторые признают за ними лишь историческое значение, иные считают их сохранившими свое значение до настоящего времени.

«Общее доказательство» против движения формулировано у Зенона в передаче Диогена Лаэрция следующим образом:

«Движущийся [предмет] не движется ни в том месте, где он находится, ни в том, где его нет».

Отсюда Зенон делает вывод, что движение по-истине нигде не происходит.

Следующее возражение против движения — «Дихотомия»; в «Физике» Аристотеля оно приводится первым из четырех разбираемых им аргументов Зенона: «Первое [рассуждение] — о невозможности движения, вследствие того что движущийся [предмет] должен дойти до половины прежде, чем достигнет конца [пути]».

Содержание этого аргумента Зенона сводится к следующему: движущийся предмет прежде всего проходит половину всего пути, затем половину оставшейся половины, т. е. еще четверть пути, затем еще половину оставшейся четверти, т. е. одну восьмую пути, и т. д. до бесконечности. Путь, пройденный им, представляет собой сумму чисел $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} \dots$, сумму, меньшую единицы, т. е. всего пути, а его расстояние от конечного пункта будет последовательно равно $\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16} \dots$ первоначального расстояния, но никогда не приравняется нулю; другими словами, движущийся предмет никогда не достигнет конечного пункта, значит движение невозможно, так как конечным пунктом может быть признана любая точка пути.

По поводу этого возражения Зенона против движения Аристотель высказываеться отрицательно, указав, что Зенон не принимает во внимание различия возможности и действительности. Пространство и время делимы бесконечно в возможности, но в действительности не разделены бесконечно. В свое время Бейль в своем словаре, выступая против Аристотеля, пытался дать критику его возражений и заявлял, что если на маленьком отрезке материи провести бесконечное количество линий, то в таком случае аристотелево противопоставление возможности и действительности было бы аннулировано и бесконечная делимость была бы дана в действительности. Гегель вскрывает софистичность и бесплодность этого положения Бейля, указывая на все значение его «если бы». В действительности, как указывает Ленин, Гегель выступает против Бейля и против Аристотеля, неудовлетворенный скептицизмом первого и антидиалектичностью второго, проявленной в замечаниях по поводу позиции Зенона.

Ленин вместе с тем дает критику Гегеля и по этому вопросу.

«1. Движущийся к цели сначала должен пройти половину пути к ней. А от этой половины сначала ее половину и т. д. без конца.

Аристотель ответил: пространство и время бесконечно делимы (в возможности) (стр. 236), но не бесконечно разделены (в действительности), Бейль (словарь, т. IV, ст. Зенон) называет ответ Аристотеля *эжалким*, говоря

«... Если провести бесконечное количество линий на маленьком отрезе материи, то при этом будет произведено деление, которое свело бы к действительной бесконечности то, что, следуя Аристотелю, является бесконечным только в возможности...» (237).

И Гегель пишет: «Это если великоделно!»

т. е.-де, если довести до конца бесконечное деление.

«... Сущность времени и пространства есть движение потому, что оно всеобще; понять его значит высказать его сущность в форме понятия. Движение, как понятие, как мысль, высказывается в виде единства отрицательности и непрерывности; но ни непрерывность, ни прерывность (дословно, точечность) самих по себе (в отдельности) нельзя полагать в качестве сущности» (238).

«Понять значит выразить в форме понятий». Движение есть сущность времени и пространства. Два основных понятия выражают эту сущность: (бесконечная) непрерывность и «пунктуальность» (=отрицание непрерывности, прерывность). Движение есть единство непрерывности (времени и пространства) и прерывности (времени и пространства). Движение есть противоречие, есть единство противоречий.

Неправ Ибервег-Гейнце, 10 изд. стр. 63 (§ 20), говоря, что Гегель «защищает против Бейля Аристотеля». Гегель опровергает и скептика (Бейля) и антидialeктика (Аристотеля)¹.

Следующий аргумент Зенона против движения, приписываемый Диогеном Лаэрцием самому Пармениду, известен под названием «Ахиллес». Быстроходный Ахиллес не может догнать медленно ползущей перед ним в том же направлении черепахи, так как, пока он достигнет занимаемого ею в данный момент места, она успеет проползти немного дальше, пока он добежит до нового места, занятого ею, она снова проползет дальше, и так до бесконечности, т. е. самое быстрое никогда не догонит самого медленного. У Аристотеля это рассуждение приведено под номером вторым:

«Второе [рассуждение] — так называемый «Ахиллес». Оно заключается в том, что самое медленное во время бега не будет настигнуто самым быстрым. Ибо то, которое преследует, должно сначала притти туда, откуда отправилось преследуемое [им], так что более медленное всегда должно быть несколько впереди»².

Зенон вполне подходит к вопросу о противоречивости движения. Ход мысли его таков: признание истинности движения, а

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 266—267.

² А. Маковельский, цит., соч., ч. 2, стр. 82.

следовательно признание его познаваемости при помощи разума, приводит к противоречию (здесь в извращенной форме отражается диалектическая противоречивость движения), но, так как противоречие недопустимо (здесь обнаруживается метафизичность мышления Зенона), то движение не может существовать по истине, не может быть предметом разумного познания (теоретического мышления). Истинным оказывается неподвижное бытие Парменида.

По этому вопросу громаднейшее значение имеют ленинские указания, сделанные им в его «Конспекте гегелевской Истории философии» в связи с гегелевским рассмотрением последнего из приведенных нами доказательств Зенона:

«2. Ахилл не догонит черепахи. «Сначала $\frac{1}{2}$ » и т. д. без конца.

Аристотель отвечает: догонит, если ему позволят «перейти границу» (стр. 240). И Гегель: «Этот ответ правилен, содержит в себе все» (стр. 240), — ибо действительно половина становится здесь (на известной ступени) «границей»...

«... Когда мы вообще говорим о движении, то мы говорим: тело находится в одном месте и затем оно переходит в другое место. В то время, как оно движется, оно не находится также и во втором; если оно находится в одном из обоих мест, то оно покоятся. Сказать, что оно между обоими, значит ничего не сказать, потому что в таком случае оно снова в одном месте; стало быть, налицо то же самое затруднение. Двигаться же означает быть в этом месте, и в то же время не быть в нем; это — непрерывность пространства и времени, и она-то именно и делает возможным движение (стр. 241) NB: Верно.

Движение есть нахождение тела в данный момент в данном месте, в другой, следующий момент в другом месте — таково возражение, которое Чернов повторяет (см. его Философские этюды) вслед за всеми метафизическими противниками Гегеля.

Это возражение *неверно*: (1) оно опровергает *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 прикрыто, отодвинуто, заслонено, занавешено.

«Что составляет всегда затруднение, так это — мышление, потому что оно связанные в действительности моменты предмета рассматривает в их разделении в отношении друг друга». (Верно!)

Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не смертив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и *всякого* понятия.

И в этом суть диалектики. Эту-то суть и выражает формула: единство, тождество противоположностей¹.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 268.

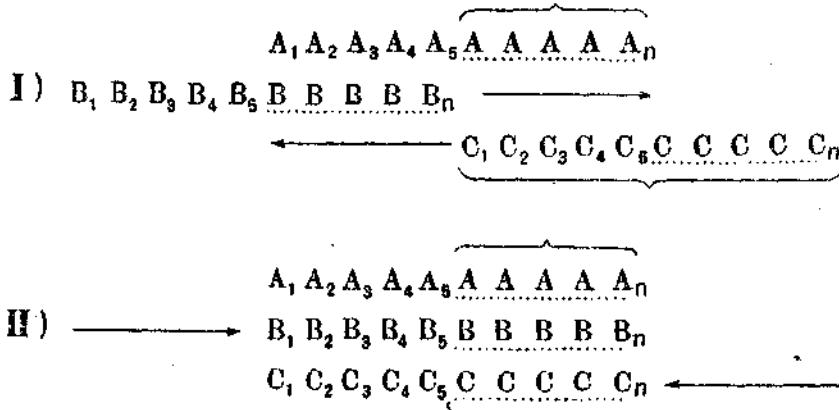
В чем же заключается различие позиций диалектики Гераклита и диалектики Зенона? Доказательство, названное «Ахиллес и черепаха», позволяет установить это различие со всей точностью. Диалектик и материалист (в основном) Гераклит, выставляя диалектическую концепцию развития, исходит из признания внутренней противоречивости развивающейся материи как объективной реальности, отражаемой в человеческих ощущениях и познаваемой на этой основе разумом. В основном метафизик, Зенон, учитывая ту же противоречивость развития, в конечном итоге отвергает ее как заблуждение чувств и отдает приоритет неподвижному бытию, исключает движение, исключает внутреннюю противоречивость.

Четвертое доказательство против истинности движения известно под названием «Стрела»: «Движущаяся стрела покоятся».

В каждом пункте пути летящая стрела занимает определенное место, равное ее объему; движение же предмета требует места большего, чем его объем; следовательно в каждом пункте пути летящая стрела покоятся, т. е. ее движение складывается из состояний покоя, другими словами, движения нет, так как сумма состояний покоя дает в результате тоже покой, — и, таким образом, движущаяся стрела покоятся.

Пятое рассуждение против истинности движения под названием «Стадион», или «Ристалище», Аристотель передает следующим образом (номером четвертым по его нумерации):

«Четвертое рассуждение относительно движущихся по ристалищу с противоположных сторон по параллельным линиям разных масс с равной скоростью. Одни [из них движутся] от конца ристалища, другие от середины [его]. В этом случае, думает он, оказывается, что половина [промежутка] времени равна [времени], вдвое большему»¹.



¹ Макоевский, цит. соч., ч. 2, стр. 83.

Тело («масса») $A_1 A_2 A_3 \dots A_n$ неподвижно, тела $B_1 B_2 B_3 \dots B_n$ и $C_1 C_2 C_3 \dots C_n$ движутся в направлении, указанном стрелками, навстречу друг другу. В тот момент, когда точка B_n достигнет точки A_n , с ними поравняется и точка C_n .

В начале движения точка B_n отстояла от точки A_n на расстояние $A_n B_n$ и от точки C_n — на расстояние, вдвое большее $B_n C_n$ ($B_n C_n = 2A_n B_n$); в конце движения точки $A_n B_n$ и C_n поравнялись, а следовательно тело $B_1 B_2 B_3 B_4 \dots B_n$ прошло с одинаковой скоростью, одновременно расстояние $A_n B_n$ и вдвое большее расстояние $B_n C_n$.

Возражение, что во втором случае необходимо принять во внимание сумму расстояний, пройденных телами $B_1 B_2 B_3 \dots B_n$ и $C_1 C_2 C_3 \dots C_n$, Зеноном предусмотрено, ибо сущность «Стадиона» состоит именно в разделении тел $A_1 A_2 A_3 \dots A_n$, $B_1 B_2 B_3 \dots B_n$ и $C_1 C_2 C_3 \dots C_n$ на мельчайшие составные элементы A_1, A_2, A_3 и т. д., B_1, B_2, B_3 и т. д. и C_1, C_2, C_3 и т. д.

Измерение скорости движения B_1 или B_2 и т. д. с неподвижных точек A_1, A_2 и т. д. не может дать иного результата, чем измерение этих скоростей с движущихся точек C_1, C_2 и т. д. В первом случае мы получаем для мельчайших элементов предельную скорость, в которой ничего не может изменить встречное движение точек C_1, C_2 и т. д.

Следовательно, умозаключает Зенон, измерения движения $B_1 B_2 B_3 \dots B_n$ с точки зрения $A_1 A_2 A_3 \dots A_n$ и $C_1 C_2 C_3 \dots C_n$ ничем не отличаются друг от друга, а поэтому тело $B_1 B_2 B_3 \dots B_n$ в одно и то же время с одинаковой скоростью прошло расстояние $A_n B_n$ и вдвое большее расстояние $B_n C_n$.

Но вдвое большее расстояние для своего прохождения требует вдвое большего времени. Итак, «половина [промежутка] времени равна [времени], вдвое большему».

Из изложенного ясно, что в апории «Стадион» Зенон снова ставит проблему прерывности и непрерывности, аналогично уже прежде разобранным «логосам».

Учение Мелисса, завершающее собой все направление элейской школы, окончательно метафизизирует мировоззрение Parmenida и Зенона и закрепляет его идеалистические моменты.

В следующем отрывке из Симплиции излагается положительная парменидовская часть учения Мелисса о бытии:

«И вот таким образом оно вечно, беспредельно, едино и совершенно однородно. И оно не может ни уничтожаться, ни увеличиваться, ни переустраиваться, оно не страдает и не печалится»¹.

Для утверждения учения Parmenida Мелисс прибегает к зеноновым диалектическим возражениям против множественности вещей, движения, пространства и истиности чувственного восприятия.

¹ Маковельский, цит. соч., ч. 2, стр. 104.

Мелисс полагает, что если бы существовало множество вещей, то они должны были бы обладать качествами, какие он приписывает истинному бытию. Если действительно существует земля, огонь, вода, воздух, железо, золото, живое, мертвое, черное, белое и все остальное, что люди признают существующим, то каждая из этих вещей должна была бы всегда оставаться такой, какой она показалась нам в первый раз. Между тем люди утверждают, что они правильно видят, слышат, познают, знают, что теплое становится холодным, холодное теплым, твердое мягким, мягкое твердым, живое умирает и возникает из неживого; все изменяется, и ничто не остается на себя похожим; даже железо, несмотря на свою твердость, стирается от прикосновения пальцев, точно так же изменяется золото и камень, теряя свою твердость, и, наоборот, из воды образуется земля и камень, — следовательно истинного бытия мы при помощи органов чувств познать не можем и наши чувства нас обманывают.

Так опровергает Мелисс истинность чувственного восприятия и множественности вещей. Нужно признать, что диалектика его по своей силе и убедительности сильно уступает зеноновой: Аристотель называет его мыслителем «плоским» и «несколько грубым».

Возражение Мелисса против пространства формулируется следующим образом:

«Пустоты нет вовсе. Ибо пустота — ничто. Итак, то, что есть ничто, существовать не может»¹.

Против движения:

«Равным образом нет движения. Ибо [сущему] некуда отойти, но [все] подно. В самом деле, если бы существовала пустота, то [сущее] отступало бы в пустое [пространство]. Но раз пустоты нет, ему некуда отойти»².

Мелисс значительно упрощает диалектический метод Зенона, превращая его в простое «орудие доказательства»: анализ противоречий множественности, движения, пространства и чувственного восприятия теряет у него глубину и силу зеноновых аргументов.

Противоречие, существовавшее между парменидовым учением о неподвижном бытии и зеноновым методом у Мелисса разрешается в сторону преобладания догматики над живой исследовательской мыслью.

* * *

Для уточнения вопроса о взаимоотношении элейской школы и некоторых других важнейших направлений древнегреческой философии (Гераклит Эфесский, пифагорейцы, Платон) остановимся на творчестве Эпихарма.

¹ Там же, стр. 105.

² Там же.

Знаменитый «основатель комедии» Эпихарм в истории философии занимает почетное место. Им дана первая попытка критического сопоставления философии Гераклита и элейцев.

Алкин в сочинении «Против Аминты» рассматривал учение Платона об идеях как plagiat у Эпихарма, поставив, таким образом, проблему, мимо которой нельзя пройти при изучении философских взглядов последнего.

Эпихарм знаменует собой как бы исторический прообраз платоновой философии, но подробный анализ его мировоззрения затрудняется бедностью дошедших до нас фрагментов.

Как один из первых авторов комедий, иными признаваемый даже «основателем» комедии, Эпихарм воспользовался этой формой творчества для распространения своих философских взглядов; об этом прямо свидетельствует Ямвлих:

«И Эпихарм принадлежал к посторонним слушателям [Пифагора], а не к [пифагорейскому] союзу. Прибыв в Сиракузы, он, по причине тирании Гиерона, воздержался от публичного занятия философией, но переложил в стихи мысли мужей [пифагорейских] и, скрывая учения Пифагора под видом шутки, распространял их [таким образом】¹.

Нас не должно удивлять поэтому то обстоятельство, что в отрывках комедий Эпихарма исследователи ищут философского смысла; идеология этого выдающегося драматурга ярко отвечает в сохранившихся фрагментах, хотя и представляет большие трудности для детального понимания.

Мировоззрение Гераклита и элейцев дает Эпихарму богатый материал для его комедий. Пифагорействующий Эпихарм склоняется к элайскому мирообъяснению в противовес гераклитовской диалектике.

Естественно, что в пределах комедии для Эпихарма единственным способом возражения своим идеологическим противникам было их осмеяние; такому осмеянию подвергаются сторонники гераклитовской философии. Сохранившиеся свидетельства всесильно подтверждают этот вывод.

В одной из своих комедий Эпихарм жестоким образом осмеял гераклитовское диалектическое мироопонимание, примерами из практической жизни доказывая, что его последовательное применение приводит к абсурду.

Так, хозяин дома, пригласивший к себе на пирушку знакомого, отказывается принять его у себя, так как приглашенный благодаря всеобщей изменчивости вещей уже не то лицо, какое было им приглашено в гости. Далее, должник отказывается платить свои долги, так как он уже не тот человек, который взял деньги в долг: за прошедшее время все изменилось.

¹ Макоевский, цит. соч., ч. 4, стр. 189.

Тогда кредитор набивает своего должника палкой. Призванный на суд, он оправдывается при помощи того же квазигераклитовского аргумента. Побил, дескать, не он, а другой человек, так как все изменяется¹.

«И он представил в комедии [осмеял] это, [выведя] требующего возвращения долга [кредитора] и должника, доказывающего, что он не то самое лицо, вследствие того, что [в нем] кое-что прибавилось и кое-что поубавилось; когда же требовавший [возвращения денег] побил его и был привлечен к суду, то в свою очередь и он говорил, что то был один, обвиняется же другой»².

О философском значении комедийного пассажа Эпихарма Платон свидетельствует следующим образом:

«Это похоже на [рассуждение] Эпихарма, из которого выросло у софистов умозаключение об увеличивающемся [человеке]. А именно [по этому умозаключению] ваявший раньше взаймы теперь [уже] не должен, так как он стал другим; приглашенный вчера на обед приходит сегодня непрошеным, так как он [уже] другое лицо» (Платон).

Итак, мы видим, что в одной из своих комедий Эпихарм в диалоге двух действующих лиц — кредитора и должника — осмеивал диалектическое учение Гераклита, рассказывая, как должник-гераклитовец был одурачен своим кредитором, не поддавшимся на удочку его хитросплетений; драматическая форма являлась для Эпихарма художественной оболочкой антигераклитовской философской пилюли.

Обратимся теперь к рассмотрению эпихармова текста, сохранившегося Диогеном:

Эпихарм, Отрывок из комедии.

Действующие лица: *A.* кредитор-парменидовец, *B.* должник-гераклитовец.

A. [парменидовец]. Но боги существовали вечно, и во всякие времена они были. И эти начала вечно пребывают себе одинаковыми и вечно благодаря тем же силам.

B. [гераклитовец]. Но, говорят, однако хаос возник прежде богов.

A. [парменидовец]. Каким же образом? Ведь невозможно, чтобы то, что возникло первым, произошло из чего-нибудь.

Итак, конечно ничто, по крайней мере из того, о чем мы здесь так говорили, не возникло ни первым, ни вторым.

B. [гераклитовец]. Однако дело обстоит следующим образом: если к четному числу или, по желанию, нечетному прибавить четный камень или имеющееся взять дважды, то думаешь ли ты, что останется то же число?

¹ См. у Мольера в «Мнимом больном» аналогичный мотив «*argumentum vacui*» в применении к философским проблемам.

² Маковельский, цит. соч., ч. 1, стр. 193.

А. [парменидовец]. По-моему, пожалуй нет.

Б. [гераклитовец]. Если же взять по желанию меру длиною в локоть и прибавить к ней другую меру или от прежней отнять, то останется ли прежняя длина?

А. [парменидовец]. Конечно нет.

Б. [гераклитовец]. С той же точки зрения посмотри теперь и на людей. Ибо один из них растет, другой уменьшается. Но все они находятся во всякое время в изменении. То же, что изменяется по природе и никогда не остается в том же положении, действительно отличается как что-то самостоятельное от изменившегося.

Так же и ты и я вчера были иными, и сегодня иными сделались, и завтра будем иными, и никогда не будем теми же, согласно тому же закону [изменения]¹.

При нашем толковании вышеупомянутого отрывка он вполне понятен как часть разговора между кредитором и должником: первый, защищая неприкосновенность и неизменность своего права на ссуженные деньги, стоит на точке зрения «элейской» философии; должник же в духе «гераклитовского» учения о всеобщей изменчивости развивает аргумент об изменяющемся человеке.

Очевидно при дальнейшем продолжении разговора кредитор-парменидовец прибегнул к доказательству палкой, чтобы в дальнейшем на суде высмеять аргумент своего идеологического и практического противника.

Остроумные пассажи философической комедии Эпихарма естественно должны были содействовать популярности ее автора, и художественный успех позволял надеяться и на успех идеологический.

Следует еще выяснить, в каком отношении стояли элеатские и пифагорейские моменты в философии Эпихарма.

Мы знаем, что не только пифагореизм являл собой пример философского дуализма, но что известный дуализм заключался и в построениях элейской школы, которая трудную задачу борьбы против диалектического мировоззрения для утверждения неподвижного бытия разрешала путем различения области знания и области мнения. Подобный же прием был впоследствии канонизирован идеалистом Платоном в виде признания двух миров — изменчивых вещей и неподвижных идей; та же концепция намечена и у Эпихарма, несколько предвосхитившего дуализм Платона.

Для Эпихарма в основе всего существующего лежат два начала: чувственное (*αἰσθητόν*) и умопостигаемое (*υργτόν*).

Чувственное начало разбивается на четыре элемента: огонь, воздух, земля, вода. Элементы эти постоянно изменяются. Как легко уловить, чувственное начало Эпихарма понимается им динамически.

Умопостигаемое начало понимается Эпихармом в духе парменидовского неподвижного и неизмененного бытия. Новым по сравне-

¹ Diels, op. cit., B. I, S. 417—419.

нию с элеатами является признание умопостигаемого начала множественным, что в сущности является пифагорейским мотивом. Умопостигаемое начало образуется из «идей-форм», понимаемых Эпицармом по образцу пифагорейских противоположностей предела и беспредельного.

Для нас особенно важно отметить идеалистический характер эпицармовой философии и ее связь с диалектикой Платона; оба мыслителя придерживались реакционного мировоззрения, оба они жили в условиях победы рабовладельческой демократии и затрудненности для них политической деятельности; оба они, наконец, творили в художественной форме диалога, заключая в его поэтические ножны острое лезвие своей борьбы против материализма.

Идеологическое родство Платона и Эпицарма было отмечено уже в древности: Диоген Лаэрций сообщает нам об ученике Стиллона Алкиме, написавшем сочинение под названием «Против Ампты» (ученика Платона), где он приводит ряд соображений в подкрепление того положения, что сочинения Платона являются плагиатом из Эпицарма.

В конце концов не так существенно, действительно ли Платон заимствовал что-либо из Эпицарма или нет, хотя установление подобного обстоятельства имело бы несомненное значение для истории древней философии. Гораздо значительнее тот несомненный факт, что идеологии Эпицарма и Платона, покоясь на аналогичном социально-экономическом базисе, родственные друг другу политически, совпадают в своих основных утверждениях.

Платон придал художественную законченность и философскую разносторонность той идеалистической позиции, какая намечена была уже Эпицармом, подобно тому как он использовал весь материал, накопленный элеатами в их борьбе с идеями Гераклита.

ОТДЕЛ ВТОРОЙ

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
ЭПОХИ РАСПЦВЕТА И КРИЗИСА
РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОЙ ДЕМОКРАТИИ

Глава пятая

АНАКСАГОР И ЭМПЕДОКЛ

I. АНАКСАГОР

Наше изучение древнегреческой философии охватило уже четыре важнейших направления: милетскую школу, пифагорейскую философию, диалектику Гераклита Эфесского и учение элеатов. Перейдем теперь к рассмотрению тех трех школ, которые могут быть объединены в одно общее направление античного метафизического материализма V в. до н. э.; таковы философские учения Анаксагора и Эмпедокла и особенно атомизм Левкиппа и Демокрита.

Не следует конечно думать, что материализм V в. до н. э. окончательно царвал с наивно диалектическим взглядом на природу.

Анаксагор является философом той социальной группы Афин, которая на политическом фронте была наиболее ярко представлена Периклом, а именно — радикальных слоев афинских рабовладельцев, экономически, политически и идеологически защищавших демократию (плутократию) в Афинах.

В то время как материализм VI в. до н. э. возник в условиях формирования рабовладельческой Греции, материализм V и первой половины IV в. до н. э. (Анаксагор, Эмпедокл, Левкипп и Демокрит) развивался в уже сформированном рабовладельческом обществе с его основным классовым делением на рабовладельцев и рабов, и этот материализм явился идеологией греческой рабовладельческой демократии; реакционная же аристократия в эту эпоху защищала позиции идеалистической философии, наиболее ярко представленной Сократом и Платоном.

«Когда появились классы, — пишет Ленин, — везде и всегда вместе с ростом и укреплением этого деления появлялся и особый институт — государство. Формы государства были чрезвычайно разнообразны. Во времена рабовладельческие в странах наиболее передовых, культурных и цивилизованных по-тогдашнему, например, в древней Греции и Риме, которые целиком поклонились на рабстве, мы имеем уже разнообразные формы государства. Тогда уже возникает различие между монархией и республикой, между аристократией и демократией. Монархия — как власть одного, республика — как отсутствие какой-либо невыборной власти; аристократия — как

власть небольшого сравнительно меньшинства, демократия — как власть народа (демократия буквально в переводе с греческого и значит: власть народа). Все эти различия возникли в эпоху рабства. Несмотря на эти различия, государство времен рабовладельческой эпохи было государством рабовладельческим, все равно — были ли это монархия или республика аристократическая или демократическая»¹.

Греческие материалисты V в. до н. э., будучи идеологами и политиками демократии, были апологетами рабовладельческого государства в его демократической форме, идеалисты же защищали теоретически, а также и в политической практике рабовладельческое государство в его аристократически-республиканской или монархической форме. И в том и в другом случае перед нами — идеологии рабовладельцев. Рабы были исключены как класс из государственной и культурной жизни античной Греции и Рима. Они стояли вне закона и точно так же и вне культуры, вне философии.

«Во всяком курсе истории древних времен, выслушав лекцию об этом предмете, вы услышите о борьбе, которая была между монархическими и республиканскими государствами, но основным было то, что рабы не считались людьми; не только не считались гражданами, но и людьми. Римский закон рассматривал их как вещь. Закон об убийстве, не говоря уже о других законах охраны человеческой личности, не относился к рабам. Он защищал только рабовладельцев как единственно признававшихся полноправными гражданами. Но учреждалась ли монархия — это была монархия рабовладельческая, или республика — это была республика рабовладельческая. В них всеми правами пользовались рабовладельцы, а рабы были вещью по закону, и над ними возможно было не только какое угодно насилие, но и убийство раба не считалось преступлением. Рабовладельческие республики отличались по своей внутренней организации: были республики аристократические и демократические. В аристократической республике небольшое число привилегированных принимало участие в выборах, в демократической — участвовали все, но опять-таки все рабовладельцы, все, кроме рабов»².

Когда Демокрит заявляет, что бедность при демократии предпочтительнее так называемого благополучия при царях, он имеет в виду именно рабовладельческую демократию, где рабы исключены из какого бы то ни было участия в выборах.

Платон, называющий демократическую республику «властью большого зверя — демоса» — и защищающий теоретически и практически диктатуру реакционной аристократии, считает рабство естественной и необходимой основой общества.

Аристотель в своей апологии «средней» формы государства — «политии», — т. е. прикрытой диктатурой аристократии, также исхо-

¹ Ленин, Соч., т. XXIV, стр. 369—370.

² Там же, стр. 370.

дит из увековечения классового деления на рабовладельцев и рабов.

Итак, и материализм и идеализм классической Греции — это мировоззрение рабовладельцев. Но между тем как материализм был идеологией рабовладельцев, заинтересованных в дальнейшем развитии производительных сил, в росте научного познания действительности, политически защищавших демократическую республику, идеализм был мировоззрением реакционной рабовладельческой аристократии, чьи классовые интересы вступили в противоречие с дальнейшим развитием производительных сил, ростом торговли, расширением производства, основанного на эксплуатации рабского труда. Идеализм был поэтому враждебен развитию науки, перерастал в религию, был теорией «сверхчувственного» знания.

Именно V век до н. э., эпоха расцвета рабовладельческой демократии, а вместе с тем усиленного сопротивления реакционной аристократии постепенному ходу развития рабовладельческого общества, ознаменован мощным ростом материалистической философии и науки.

Анаксагор (500—428), друг Перикла, тесно связавший свою судьбу с афинской демократией, родился около 500 г. до н. э. в ионийском (малоазийском) городе Клауземенах. О молодости его сохранилось весьма мало сведений; известно лишь, что подобно другим древнегреческим философам он много путешествовал для приобретения знаний.

Сохранилось свидетельство, называющее его учеником Анаксимандра и Анаксимена. Хотя хронологически он не мог быть современником этих представителей милетского материализма, но нет ничего невероятного в том, что он изучал их произведения или знакомился с их учениями в передаче каких-нибудь позднейших их последователей.

В зрелом возрасте Анаксагор переселился в Афины и здесь жил и учил продолжительное время, будучи наиболее видным философом афинской демократии (плутократии) и учителем Перикла.

Политические неудачи Перикла отразились и на положении Анаксагора, которому было предъявлено обвинение в оскорблении религии. Действительно, научная и философская деятельность Анаксагора привела его к столкновению с греческой религией: как ученый и философ-материалист он выдвинул естественнонаучное объяснение небесных явлений, и его понимание Солнца как раскаленной каменной массы возбудило против него ненависть и гонения со стороны защитников греческой религии, для которых Солнце было божеством — Аполлоном.

Анаксагор после ареста и заключения в тюрьму был изгнан из Афин и возвратился в Малую Азию, в город Лампсак, куда он перенес свою философскую школу, продолжавшую существовать и после его смерти (около 428 г. до н. э.).

Сочинение Анаксагора называлось по распространенному обычью «О природе».

В основу всего существующего Анаксагор полагает материальные частицы, сочетания которых образуют качественно им подобные тела; это следует понимать таким образом, что, скажем, кровь состоит из маленьких частиц крови, кость — из маленьких частиц кости, мясо — из маленьких частиц мяса и т. д. В истории философии принято называть эти частицы гомойомериями (гомойомериями), термин, введенный Аристотелем и в точном смысле («подобночастные») обозначающий не составляющие тела частицы, а соединения подобных частиц.

Сам же Анаксагор образно называл эти маленькие материальные, бесконечно делимые частицы «семенами» (*σπέρματα*) всех вещей.

Учение Анаксагора о гомойомериях изложено в поэме римского философа Лукреция «О природе вещей»:

«Взглянем теперь, мы на гомойомерию Анаксагора,
Как называется это ученье у греков, — родное
Наше наречье названием точным его не снабдило.
Все-таки суть мирового порядка, что носит название
Гомойомерии, очень легко мы изложим словами.
Анаксагор получает, что кость состоит из мельчайших
Косточек; равным же образом мясо из мелких частичек
Мяса слагается; так же и кровь, что течет у нас в жилах,
Образовалась из множества слившихся капелек крови.
Воздух таким же путем составляют мельчайшие крошки
Воздуха, и из мельчайших частиц земляных создалась
Наша Земля, как из пламени — пламя, а влага — из влаги.
Прочее, думает он, образуется тем же порядком.
Но отрицают он, что пустота существует в предметах,
Так же как то, что дробление тела имеет границы»¹.

Не следует понимать учения Анаксагора о гомойомериях таким образом, что, скажем, мясо состоит исключительно из частичек мяса, нет, в нем имеются и другие гомойомерии, но в незначительном количестве, преобладают же именно гомойомерии мяса.

«Он говорит, что к вещам всем
Скрыто, невидимо все без изъятия примешаны вещи,
Но выступает наружу лишь то, что вмешано больше,
Или же то, что виднее и что на поверхность всплывает»².

В учении Анаксагора античный материализм вступил на путь расчленения материи, которая в учениях прежних школ (милетской и Гераклита Эфесского) рассматривалась в общем процессе развития, в переходе из одного состояния в другое без расчленения ее на составные части. В этих позициях материализма V в. до н. э. отразилось развитие древнегреческой науки, вплотную подошедшей к проблеме изучения материи не только в общем процессе ее движения, но и в ее физическом строении. Так, развитие механики, сопровождавшее

¹ *Тит Лукреций Кар, О природе вещей, кн. 1, 825—839, М. 1933.*

² Там же, кн. 4, 872—875.

успехи древнегреческого ремесла, покоявшегося на рабском труде, естественно поставило перед философией задачу общеорефетического обоснования новой концепции материи. Новая форма античного материализма была тесно связана с развитием производства и науки, и Анаксагор был одним из первых мыслителей V в. до н. э., выразивших эту тенденцию в развитии материализма как метафизического и механического мировоззрения. Однако этого еще недостаточно для понимания исторических условий возникновения античного метафизического материализма, необходимо всемерно учесть еще то обстоятельство, что первые школы материализма возникли в период формирования рабовладельческой Греции, что их представители были идеологами различных групп аристократии VI в. до н. э., между тем как материализм V в. до н. э. тесно связан с греческой демократией, а именно плутократией, которая развила уже в эпоху сформировавшегося рабовладельческого общества с отчетливо выступившими противоречиями двух основных классов—свободных и рабов. Революционная диалектика Гераклита в этих условиях была неприемлема для греческих рабовладельцев, хотя политически материалисты V в. были идеологами передовой демократии, против которой боролся Гераклит.

Отличие формы материализма V в. до н. э. от формы материализма в первом периоде развития древнегреческой философии состоит в том, что первоначальный стихийный материализм древнейших греческих мыслителей сменяется механическим и метафизическим материализмом школ Анаксагора, Эмпедокла и атомистов (Левкипп и Демокрит). Эту смену форм материалистического миропонимания следует поставить в тесную зависимость от уровня развития научного знания. Характерное для научных достижений рабовладельческого общества в Греции развитие астрономии, математики и в особенностях механики привело в конечном итоге к оформлению механического и метафизического материализма. Наивная диалектика Гераклита Эфесского, в наиболее выпуклой форме выразившая общую диалектичность мировоззрения древних греков, в V в. до н. э. уступает место механическому мировоззрению Анаксагора, Эмпедокла и атомистов. Все более развивается сознательно проводимое механическое расчленение; учение о всеобщем процессе развития природы, о всеобщем движении материи дополняется учением о строении материи, само же движение ее понимается в духе оформляющейся механической концепции развития.

Гомоймерии Анаксагора, механические соединения которых образуют все существующие тела, являются громадным вкладом в историю античного метафизического материализма, а следовательно и всей античной философии, но они же ярко подчеркивают непревзойденное значение Гераклита как представителя древнегреческой диалектики, как высшей точки в античном «круге» развития познания.

Атомизм Левкиппа и Демокрита, а в дальнейшем Эпикура и Лукреция, представляет собой значительно более совершенную форму

античного механического материализма, чем учение Анаксагора о гомойомериях. С этой точки зрения весьма интересна та критика, которой Анаксагор подвергается в поэме Лукреция: краткое изложение ее сущности дано Марксом в 4-й тетради «Подготовительных работ по истории эпикурейской, стоической и скептической философии»:

«Лукреций переходит к гомеомериям Анаксагора. Его возражение против них заключается в том, что *у него слишком хрупки первичные тельца* (I, 842);

так как гомеомерии обладают тем же качеством, оказываются тою же субстанцией, как и то, гомеомериями чего они являются, то мы должны приписывать им такое же непостоянство, как и то, которое мы наблюдаем в их конкретных обнаружениях. Если в дереве таятся огонь и дым, то оно, следовательно, состоит из смешения разнородных веществ (*ex alienigenis*). Если бы всякое тело состояло из всех чувственных семян, то, если его разбить, должно было бы обнаружиться, что оно содержит их»¹.

Громадную трудность для Анаксагора как для материалиста-механиста представляла проблема движения гомойомерий. Вся история механического материализма, вплоть до наших дней, свидетельствует о том, что непонимание диалектического самодвижения материи естественно приводит к концепции метафизически понятой необходимости движения, а следовательно в конечном итоге механизм кроет в себе иногда скрытую, иногда явную возможность идеализма, попытки объяснения движения материи какой-либо ей внешней, «духовной» причиной, боженькой.

Действительно, задавшись вопросом о том, что же первоначально привело в движение эти гомойомерии, механическое соединение которых образует все тела, Анаксагор вводит новое первоначало, движущую силу, мировой ум, по-гречески *νοῦς*—«нус».

Именно этот «нус», по Анаксагору, первоначально дал толчок гомойомериям, вследствие чего они и пришли в движение.

Не следует однако думать, что этот «нус» Анаксагор понимает так, как понимали духовное первоначало античные идеалисты, например Сократ и Платон; материализм Анаксагора во всей его примитивной наивности сказался и в определении «нус»а, который он понимал как тончайшую и чистейшую из всех материальных вещей.

Вышеприведенное свидетельство римского материалиста поэта Лукреция имеет для нас громадное значение прежде всего потому, что им вполне определено подчеркивается материалистический характер анаксагоровского учения о мельчайших частицах, из которых слагается все сущее, как например мясо из мяса, кость из косточек, кровь из мельчайших капелек крови. Это имеет громадное значение, так как в новейшее время делаются попытки превратить Анаксагора в идеалиста, совершенно игнорируя действительный смысл его материалистического учения.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 482—483.

К этому следует прибавить, что в диалоге «Федон» сохранилось свидетельство Платона об учении Анаксагора, свидетельство особенно ценное именно потому, что Платон, этот крупнейший идеалист древнего мира, естественно, не мог пройти мимо философии Анаксагора, которая для него представляла тот интерес, что механический материализм Анаксагора приводил этого мыслителя к известной идеалистической тенденции. Этой идеалистической тенденцией учения о «иус»е и хотел воспользоваться Платон для того, чтобы найти в ней теоретическую поддержку для своей системы объективного идеализма. Однако Платон остался неудовлетворенным в этом смысле философией Анаксагора. В диалоге «Федон» Платон выводит Сократа, который, как и в других его диалогах, представляет взгляды самого Платона; Сократ указывает, что когда он создавал свое философское учение, то, желая найти в предшествующих учениях какое-либо обоснование идеализма, он долго блуждал в поисках подходящей философии, пока наконец не обратился к учению Анаксагора; это учение в части, касающейся «иус»а, казалось Сократу, как он говорит у Платона, именно тем, что должно было помочь ему в обосновании идеалистической философии.

Но в дальнейшем Сократ, а следовательно автор диалога — Платон, остается неудовлетворенным этим учением; он говорит о том, что Анаксагор не оправдал его надежд, так что его попытки найти в прежней философии подходящий материал для обоснования идеализма остались тщетными и безрезультивными. Здесь особенно нужно подчеркнуть тот факт, что этот «ум» («иус») возбуждает, вызывает движение, по Анаксагору, лишь в одной точке материального мира: Это место является как бы точкой приложения внешней миру силы, оно испытывает толчок со стороны двигателя, «иус»а, а в дальнейшем развитие мира, состоящего из движущихся материальных частиц, совершается уже независимо от этого ума, «иус»а.

Познание объективной реальности, т. е. космоса, состоящего из гомойомерий, осуществляется, по мысли Анаксагора, при помощи чувств и разума; источником знания он считает ощущения, материал которых должен подвергнуться дальнейшей обработке при помощи разума.

В чувственном познании Анаксагор видит взаимоотношение неподобного в объекте и субъекте, т. е. холодное в космосе познается при помощи теплого в человеке, теплое — при помощи холодного и т. д.

На основании дошедших до нас фрагментов и свидетельств древних авторов можно в основном установить важнейшие положения анаксагоровского разрешения вопроса о чувственном и разумном познании.

Считая чувства источником знания, он в то же время утверждает, что одних чувств для познания истины недостаточно: на помощь чувствам должен притянуть разум — «логос»; в этом смысле он и заявляет, что «логос есть критерий истины».

В одном фрагменте он говорит, что «следствие их слабости (т. е. слабости чувств — это подлинные слова Анаксагора) мы не в состоянии познать истину». Это нужно понимать не как позицию агностицизма, но как утверждение, что одних чувств для познания истины недостаточно и что окончательное познание дается при помощи разума.

Рассмотрим теперь космологические взгляды Анаксагора.

Первоначальное состояние материи, до образования вселенной, он представляет себе как некоторый хаос гомоймерий:

«Все вещи были вместе, бесконечные и по множеству и по малости, ибо и малое было бесконечно. И когда все вещи были вместе, ничто не могло быть различимо вследствие малой величины. И над всем преобладал воздух и эфир, будучи беспредельным и тот и другой, и так как изо всех вещей они суть наибольшие и по множеству и по величине»¹.

Благодаря вмешательству «пус»а из первоначального смешения выделяются и приходят в движение материальные частицы: сначала выделяются воздух и эфир (эфир он сближает в известном смысле с огнем), а затем уже из облаков, получающихся при этом, выделяется вода, из воды — земля и даже камни. Проблему, которая стояла уже перед ионийскими материалистами, Анаксагор разрешает как наивный mechanist в противоположность наивному диалектику Гераклиту. Все развитие космоса, по Анаксагору, представляет собой соединение и разъединение: соединение подобных частиц и разъединение неподобных. Таким образом, Анаксагор выдвигает вполне ясно выраженную механическую концепцию развития в противовес первоначальной материалистической концепции развития путем качественного изменения материи (у милетцев и Гераклита).

Анаксагор занимает видное место не только в истории философии, но и в развитии естественных наук. Те факты, которые мы знаем о его научной работе, указывают на существование тесной связи между развитием науки и материализма в античной Греции. В области астрономии ему принадлежит целый ряд весьма ценных открытий. Так например он, очевидно впервые в истории астрономии, сформулировал то положение, что Луна получает свет от Солнца и, таким образом, обладает не собственным светом, но отраженным.

Необходимо особо выделить то положение Анаксагора, которое в его время при всей наивности своей формулировки произвело целую революцию в области науки астрономии и повлекло для самого автора этого учения весьма неприятные последствия,—мы имеем в виду уже упомянутое выше учение Анаксагора о том, что Солнце, как и прочие светила, представляет собою раскаленную каменную массу. Это естественнонаучное понимание Солнца как раскаленной массы было ярким выражением партийности материализма в его борьбе против

¹ Фрагмент № 4, см. Маковельский, цит. соч., ч. 3, стр. 453.

греческой религии, для которой Солнце было божеством. Неудивительно, что это утверждение Анаксагора вызвало к нему острую вражду. Против Анаксагора был возбужден процесс, он был обвинен в безбожии. Обвинение в безбожии должно было повлечь за собой смертную казнь, однако благодаря известным мерам, принятым Периклом, который не мог добиться полного оправдания Анаксагора, философ афинской рабовладельческой демократии отдался изгнанием.

Упомянем далее, что затмение Луны он объяснял тем, что на последнюю падает тень от Земли, хотя допускал и другую причину этого явления. «Анаксагор, который первый физически объяснил небо и, таким образом, приблизил его к земле в другом смысле, чем Сократ, на вопрос, для чего он родился, ответил: εἰς θεωρίαν τόπου καὶ σελήνης καὶ φύραντος¹».

Анаксагор, подобно атомистам, давал естественнонаучное объяснение различным астрономическим явлениям. Так, он указал, что метеор, упавший в его время возле реки Эгос-Потамос, является осколком Солнца, т. е. дал ему примитивно-материалистическое естественнонаучное объяснение. В этом отношении мы видим общую тенденцию, объединяющую материалистов Анаксагора и Эмпедокла, тенденцию, которая получает наиболее яркое выражение у атомиста Демокрита, виднейшего представителя античного механического материализма.

Рассмотрение взглядов некоторых из последователей Анаксагора выясняет новые черты этого материалистического направления античной философии. Прежде всего нужно указать на одного из непосредственных продолжателей Анаксагора, каковым является Архелай. Сохранилось очень мало сведений о взглядах Архелая, но можно установить, что он продолжает учение Анаксагора, признавая в то же время основным элементом воздух и в этом смысле делая попытку произвести дальнейшее сближение между философией Анаксагора и философией Анаксимена. Это обстоятельство очень важно, так как оно еще раз на историческом примере эволюции школы Анаксагора подтверждает материалистический смысл его учения.

Дальше нужно указать на Метродора из Лампакса, у которого мы встречаем натуралистическую теорию истолкования мифов, намеченную уже Анаксагором. Метродор утверждает, что боги и герои, о которых говорит Гомер, являются лишь некоторыми поэтическими образами, олицетворениями реальности. Так например Зевс в действительности есть «нуб»; Феб является олицетворением искусства; Ахиллес — это Солнце; Елена — Земля и т. п. Эта попытка весьма наивного, но по тому времени ценинейшего критического подхода к греческой мифологии также является дальнейшим развитием основных положений материализма Анаксагора.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 60 {«для совершания солнца, луны и неба»}. См. там же, стр. 460, 462, 481—483 и 487.

Наконец среди единомышленников Анаксагора следует отметить Перикла, который не является его непосредственным учеником, а также трагика Эврипида, проводящего в своих драматических произведениях воззрение, родственное взгляям Анаксагора.

Для того чтобы критически разобрать оценку учения Анаксагора, выдвинутую Гегелем, в первую очередь необходимо вспомнить гегелевскую схему развития греческой философии этого периода. По Гегелю, вся история философии, начиная с античной, представляет собою развитие познания, в конечном счете приводящее к философии самого Гегеля. С этой точки зрения различные учения древних греков являются моментами исторической подготовки отдельных понятий, категорий системы абсолютного идеализма: так, элеаты представляют собою гегелевскую категорию чистого бытия, Гераклит — категорию становления; атомизм Демокрита Гегель рассматривает как историческое развитие понятия единичности; в философии Анаксагора он особенно выдвигает на первое место учение о «нус»¹ и заявляет, что этот мыслитель является первым представителем *идеи* в истории философии. Анаксагор, по Гегелю, знаменует решающий поворот в истории греческой философии, якобы в его лице идеализм впервые становится твердо на ноги. Гегель утверждает, что «нус» Анаксагора — это простая абсолютная (духовная) сущность мира.

«Логический принцип Анаксагора состоял в том, что он вообще познал «нус» как простую абсолютную сущность мира. Простота «нус» есть не некое бытие, а всеобщность, отличная от себя, но отличная таким образом, что различие непосредственно снимается и это тождество полагается для себя. Эта всеобщность сама по себе, отдельно, существует в чистом виде лишь как мышление; она существует также и в природе как предметная сущность, но тогда она существует не чисто для себя, а имея в себе особенность как некое непосредственное»¹.

Уже из этого определения «ума» Анаксагора как абсолютной духовной сущности должно быть ясно, что Гегель игнорирует действительную материалистическую основу его учения; идеалистическую же тенденцию этого учения он превратил в ее основное содержание. Фальсифицируя исторического Анаксагора, Гегель превращает его в идеалиста.

В чем состоит искажение Гегелем философии Анаксагора? Для нас вполне ясно, что учение Анаксагора о «нус»¹ является той стороной его философии, к которой он приходит именно как материалист-механист. Именно механистичность его материализма приводит его к необходимости признания этого «нус»¹, дающего толчок развитию материи. У Гегеля же «нус» превращается в основное положение Анаксагора, притом имеющее абсолютное значение; иными словами, Анаксагор у Гегеля выступает как принципиальный идеалист.

¹ Гегель, Лекции по истории философии, Соч., т. IX, стр. 288

С этой точки зрения становится понятной историческая характеристика Анаксагора, где Гегель пытается включить его учение непосредственно в развитие своих категорий: «Сама мысль — мысль в себе и для себя, не имеющая противоположности, все включающая в себя, есть субстанция, или первоначало. Единство, как всеобщее, возвращается в себя из противоположения себе... В философии Анаксагора открывается, таким образом, совершенно новая земля»¹.

Гегель продолжает линию античного идеалиста Платона, пытавшегося воспользоваться Анаксагором для обоснования идеализма и борьбы с материализмом, однако и Гегель не в силах избежать того вполне понятного разочарования в философии Анаксагора, которое мы встретили у Платона в словах Сократа. В конечном итоге Гегель приходит к довольно пессимистическому выводу относительно мнимого идеализма Анаксагора; это проявляется именно в тот момент, когда немецкий идеалист-диалектик делает попытку рассмотреть это учение в целом; здесь он сам вынужден косвенно признать неудовлетворительность своей концепции:

«Теперь мы должны рассмотреть, как «нус» у Анаксагора получает дальнейшие определения. Но эта остальная часть философии Анаксагора сразу же производит такое впечатление, что надежда, на которую дает нам право такое начало, сильно уменьшается. Этому всеобщему противостоит на другой стороне бытие, материя, многообразное вообще, возможность, противостоящая всеобщему, «нус»у, как действительности»².

Действительный материалистический смысл основного учения Анаксагора вызывает в конечном итоге полное разочарование Гегеля.

Обратимся к тому, как оценивает философию Анаксагора современный механический материализм. Л. И. Аксельрод-Ортодокс, защищая в основном позиции гегелевского превращения Анаксагора в идеалиста, характеризует последнего как одного из древних представителей идеалистической философии. В своей книге «В защиту диалектического материализма», в статье «Коренные вопросы диалектического материализма», Аксельрод-Ортодокс решительно квалифицирует Анаксагора как идеалиста, противопоставляя его Демокриту как материалисту:

«Итак, формулируя кратко, учение Анаксагора сводится к тому, что вещи слагаются из бесконечного количества ни к чему не сводимых качеств путем вмешательства сверхчувственной сознательной силы. Анаксагор является поэтому родоначальником идеалистической натурфилософии. Можно сказать, что в общем и целом, начиная с Аристотеля... все философы метафизики-идеалисты, включая сюда и Гегеля, считали фактически своим родоначальником Анаксагора, противополагая «высшую точку зрения Анаксагора примитивному мировоззрению Демокрита».

¹ Там же, стр. 281.

² Там же, стр. 292—293.

Начиная с Анаксагора, принципиальное отрицание возможності сведения разнообразия качеств к единой материальной реальности неизбежно приводит к признанию сверхопытного теологического начала, являющегося источником единства и закономерности»¹.

Из этого вполне очевидно, что у Аксельрод-Ортодокс исторический Анаксагор превратился, как и у Гегеля, в идеалиста.

Аксельрод-Ортодокс делает здесь попытку затушевать идеалистическую тенденцию современного механического материализма.

* * *

Философия Эмпедокла является вторым историческим образцом того направления древнегреческой философии, которое следует характеризовать как механический и метафизический материализм V в. до н. э. В лице Эмпедокла перед нами новый представитель того же философского направления, что и Анаксагор. Мы различаем три основных течения в этом метафизическом, или механическом, материализме: 1) философия Анаксагора, нами уже разобранная, 2) философия Эмпедокла и 3) атомистический материализм Левкиппа и Демокрита. Мы уже ознакомились с социальными корнями философии Анаксагора, установили тесную связь его с афинской демократией, теперь нужно показать те исторические условия, в которых возникает философия Эмпедокла, второго крупнейшего представителя этого метафизического материализма.

Что касается времени его жизни, то при всех расхождениях как между древними источниками, так и между современными историками философии мы все же можем установить с большой долей вероятности, что его расцвет, или акмэ, приходится на 444 г. до н. э., что время его наиболее широко развернутой деятельности охватывает середину V в. до н. э. В лице Эмпедокла перед нами философ агригентской демократии. Агригент, или же иначе Акрагант, — один из крупнейших торгово-промышленных центров, древнегреческая колония, расположенная в Сицилии, и именно здесь в период развития агригентской демократии и борьбы ее с попытками аристократической реставрации протекает в середине V в. деятельность Эмпедокла.

«На берегах своих вырастил остров его треугольный,
Благой Ионийского моря омытый в широких заливах,
Там, где лазурные волны холодную тину кидают,
Там, где, чрез узкий пролив протекая стремительно, море
Берег Сицилии от Итальянской страны отделяет»².

Эмпедокл известен не только как философ, он является крупнейшим политическим деятелем агригентской рабовладельческой демократии.

¹ Аксельрод-Ортодокс, В защиту диалектического материализма, стр. 211—212.

² Тит Лукреций Кар, О природе вещей, кн. 1, 712—717, М. 1933.

Диоген Лаэрций приводит интереснейшее свидетельство о политической деятельности Эмпедокла: «То же самое сообщает и Тимей, указывая при этом и причину, почему Эмпедокл был приверженцем демократии. А именно он говорит, что [однажды] Эмпедокл был приглашен одним из архонтов [на пирушку]. И [вот], когда, несмотря на то, что пир подвигался вперед, напитков не приносили, Эмпедокл пришел в негодование и приказал [их] принести, между тем как остальные [гости] спокойно ждали. Однако пригласивший [их хозяин] сказал, что он ожидает служителя сената. Последний, явившись, стал распорядителем пирушек, очевидно по назначению пригласившего [гостей хозяина], который [хотел] объявить посредством намеков начало тирании. И вот он приказал или пить, или выливать себе на голову. Теперь-то Эмпедокл остался спокойно сидеть. На следующий же день он потребовал их к суду и, осудив их обоих, приговорил к смертной казни как пригласившего [гостей архонта], так и распорядителя пиушки»¹.

Решительные меры, принятые Эмпедоклом, показывают, сколь последовательно он охранял интересы агригентской демократии.

Плутарх сообщает не менее важные сведения относительно борьбы Эмпедокла против аристократии: «Эмпедокл же, уличив знатнейших граждан в наглых поступках и в расхищении государственной казны, освободил [от них] город, а также спас страну от бесплодия и моровой язвы, огородив стенами горные ущелья, через которые проходил в равнину южный ветер»². Таковы наиболее важные дошедшие до нас свидетельства древних о политической деятельности Эмпедокла. Приведенного материала достаточно для того, чтобы установить политическую физиономию этого выдающегося материалиста древней Греции.

Необходимо также подчеркнуть историческую роль Эмпедокла как одного из основателей реторики, т. е. искусства и науки красноречия. Эмпедокл известен как крупнейший оратор своего времени и в то же время как теоретик ораторского искусства. Его учеником и продолжателем был один из виднейших представителей софистики и реторики — Горгий. Аристотель называет Эмпедокла основателем реторики.

История естествознания также не может пройти мимо агригентского материалиста: астрономия, механика и физиология весьма многим обязаны Эмпедоклу. Не ограничиваясь теоретической разработкой физиологии, он занимался практической врачебной деятельностью; свое знание теоретической механики он применял на практике как инженер.

Философские произведения Эмпедокла были написаны стихотворным размером, подобно поэме Парменида, и в лице Эмпедокла перед нами крупнейший поэт античной Греции.

¹ Макоффский, Досократики, ч. 2, стр. 435.

² Там же, стр. 44.

Наконец необходимо указать также на известную теологическую непоследовательность материалистического мировоззрения Эмпедокла.

Основные положения философии Эмпедокла позволяют включить его в число виднейших представителей механического материализма V в. до н. э.

Подобно Анаксагору, Эмпедокл выдвигает учение, исходящее из признания материальности вселенной, причем вместо анаксагоровых гомойомерий он принимает четыре элемента: огонь, воздух, землю и воду; различные сочетания этих четырех элементов, этих четырех материальных стихий образуют все существующие в природе тела. Эмпедокл называет их «корнями». Каждое тело, по Эмпедоклу, состоит из сочетания этих четырех элементов, или «корней», в различных пропорциях. Нужно отметить при этом, что Эмпедокл не признает пустого пространства. Все эти частицы сплошь заполняют пространство, вступая в то же время в различные сочетания. По Эмпедоклу, эти частицы находятся в движении, но в противовес Гераклиту он не считает движение результатом внутреннего противоречия, борьбы противоположностей, в чем заключается смысл гераклитовской наивно диалектической концепции. Подобно Анаксагору, Эмпедокл при объяснении движения элементов стоит на точке зрения механического материализма. Но если Анаксагор силой, приводящей материю в движение, считает «нус», то, по Эмпедоклу, нужно принять две силы: эти силы он называет «любовью» и «враждой». Любовь и вражда — это две силы, которые приводят в движение четыре элемента эмпедокловской материи, причем они действуют, если мы переведем его мысль на языки более развитых категорий, как силы, противоположно направленные: любовь соединяет материальные частицы, а вражда их разъединяет. Благодаря действию этих противоположно направленных сил приходят в движение «корни всех вещей», путем своего сочетания образующие все тела. Иными словами, перед нами примитивно-механическая теория развития мира и, как мы увидим, его происхождения.

Приведем некоторые из наиболее интересных свидетельств, говорящих об этом основном положении эмпедокловского материализма. Аристотель передает его взгляд очень четко: «Эмпедокл же [признавал] четыре начала, присоединив к [трем] вышеупомянутым [воде, воздуху и огню] четвертое [начало] — землю. А именно [по его ученику] эти [элементы] всегда пребывают и не бывает их возникновения, но они в большом и в малом количестве только соединяются в одно [целое] и выделяются из [этого] целого»¹.

В этом свидетельстве Аристотеля, приведенном в его «Метафизике», особенно важно указание, что четыре элемента Эмпедокла всегда пребывают и никогда не возникают; отсюда следует, что Эмпедокл считает каждую частицу вечно существующей, т. е.

¹ Мажовельский, Досократики, ч. 2, стр. 146.

не возникающей и не уничтожающейся, возникают же и уничтожаются лишь сочетания этих частиц. Именно эти сочетания и образуют отдельные тела, а следовательно можно говорить лишь об уничтожении и возникновении этих последних, но нельзя говорить о возникновении и уничтожении вечно существующих, их составляющих материальных частиц. Таким образом, Эмпедокл развивает учение о вечном существовании материи. Материя существует вечно, изменяются, возникают и уничтожаются лишь сочетания материальных частиц. Это важный момент, который нужно особенно здесь отметить; учение о вечности материи является общим для Эмпедокла, Анаксагора и атомистов.

Для того чтобы углубить наше понимание механического характера материализма Эмпедокла, необходимо выяснить, как он понимает характер сочетания четырех принятых им элементов материи. Об этом имеется одно очень существенное для нас сообщение Галена: «Эмпедокл полагал, что природа сложных тел образуется из четырех неизменяемых элементов. Последние при этом смешаны друг с другом таким образом, как если бы кто-нибудь, тщательно растерев медную руду, шпиаутер и купоросную руду и сделав [из них] ядовитый порошок, смешал бы их так, что ни одного из них нельзя было бы взять в руки отдельно от другого»¹.

Здесь снова подчеркивается механический характер соединения этих частиц, ясно указывается, что результат этого соединения представляет собою некоторую порошкообразную смесь.

Своим учением о сочетаниях элементов в различных пропорциях Эмпедокл вплотную подошел к проблеме химических соединений. Однако тот научный материал, который он имел в своем распоряжении, при отсутствии науки химии позволил ему лишь грубо и примитивно наметить проблему химических соединений. Хотя он и утверждает, что в результате сочетания элементов получается такое тело, ни одну составную часть которого «нельзя взять в руки отдельно от другой», он все же еще целиком остается на позиции механического понимания соединения как смеси.

Эмпедокл (как и прочие материалисты V в. до н. э.) считает матерью вечной, не возникающей и не преходящей. При слишком тесном сближении элеатов и материалистов V в. до н. э. затушевывается тот факт, что Парменид отрицал истинность движения, между тем как Эмпедокл учил о всеобщем и необходимом движении материи. Считая матерью вечной, он в то же время признает вечным и ее движение, хотя и понимает его внешне, механически, что тесно связано с его механической теорией строения материи. Материя его складывается из четырех элементов, как стена из кирпичей. Это античное сравнение прекрасно характеризует механический материализм Эмпедокла. Общее между Парменидом и мате-

¹ Там же, стр. 149.

риалистами V в. до н. э. — метафизичность их материалистического мировоззрения.

Аристотель, излагая учение Эмпедокла, сообщает, что последний так понимает материю, как если бы она была подобна стене, состоящей из множества складываемых друг с другом кирпичей.

«И в самом деле, какого рода [соединение] будет у тех, которые учат, подобно Эмпедоклу? Соединение [у них] должно быть вроде того, как стена [состоит] из кирпичей и камней. И эта смесь будет [состоить] из неподверженных гибели элементов, небольшими [частями] лежащих друг возле друга. Такого-то рода соединением [является у них] мясо и каждая из прочих [вещей]»¹.

Кроме того имеется еще одно необыкновенно ценное для нас сообщение, где в один ряд ставятся и Эмпедокл, и Анаксагор, и атомисты и где указывается на совпадение их взглядов по вопросу о происхождении мира, о строении материи и о вечном ее существовании. Это сообщение столь важно для нас потому, что здесь все три видоизменения античного механического и метафизического материализма V в. до н. э. объединяются на основе важнейших, общих для них всех положений. Аэций сообщает: «Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Эпикур и все те, кто полагает, что мир образуется вследствие соединения мельчайших материальных частиц, принимают [многочисленные] соединения и разъединения [их], возникновения же и гибели их в собственном смысле не допускают. Ибо эти [каждущиеся возникновение и гибель вещей] происходят не вследствие качественного изменения, но количественного соединения»².

Итак, у представителей всех этих трех школ метафизического, механического материализма в той или иной форме выступает общая всем концепция развития «не вследствие качественного изменения, но количественного соединения». Здесь проходит резкая грань между материализмом VI в. и материализмом V в. до н. э.

Четыре элемента, или «стихии», принятые Эмпедоклом, приводятся в движение двумя силами, или «началами», — любовью и враждой, которые своим действием заставляют их соединяться и разъединяться и таким образом входить во всевозможные сочетания.

Симплексий характеризует учение Эмпедокла в следующих словах: «Он принимает четыре телесные стихии [выражение стихии употребляется вместо элемента]: огонь, воздух, воду и землю, которые вечны, изменяются же в больших и малых размерах в зависимости от [образуемого ими взаимного] соединения и разделения. Началами же в собственном смысле слова, приводящими в движение вышеупомянутые [элементы], являются любовь и вражда. Дело в том, что стихии [элементы] всегда должны совершать движение пополам в противоположном направлении, то соединяясь любовью, то разделяясь враждой. Таким образом, по Эмпедоклу, начал [всего] шесть. В самом

¹ Маховелский, Досократики, ч. 2, стр. 151.

² Там же, стр. 151—152.

деле и сам он в одном месте... приписывает вражде и любви творческую силу, в другом же... ставит их в один ряд с теми четырьмя стихиями¹.

Это древнее свидетельство Симплиция очень интересно, потому что в нем вскрываются затруднения механического материализма Эмпедокла: следует ли принять окончательно четыре первоначала или шесть. Если он признает четыре элемента: огонь, воду, воздух и землю, то спрашивается, за что же считать остальные две силы: любовь и вражду? Эмпедокл колебляется. Здесь то же самое затруднение, что и у Анааксагора, когда тот говорит об уме, «нус»'е, противопоставляя его гомойомериям, но в то же время считает, что этот ум — «нус» — представляет собой тоичайшую и легчайшую материю. Иными словами, механическими материалистами V в. до н. э. делаются попытки признать движение присущим материи, но в то же время, не учитывая внутреннего противоречия этого движения, эти мыслители стремятся дать примитивно-материалистическое объяснение силам, приводящим материю в движение. Это присуще самому характеру метафизического и механического материализма во всей много вековой истории его развития, в античном же материализме V в. до н. э. выступает особенно наглядно.

Особенно интересна в этом отношении характеристика, которую дает учению Эмпедокла Платон. Дело в том, что Платон, характеризуя философию Эмпедокла, сопоставляет ее с учением Гераклита Эфесского, а следовательно здесь имеется известный, очень ценный для нас материал для установления различия между эмпедокловским механическим пониманием этих двух сил — любви и вражды — и гераклитовским учением о борьбе противоположностей и их гармонии.

В чем, действительно, заключается различие между борьбой и гармонией Гераклита Эфесского, с одной стороны, и враждой и любовью Эмпедокла Агригентского — с другой? «Мне кажется, нам, будто детям, каждый рассказывает какую-нибудь сказку», — так начинает идеалист Платон свое изложение древнегреческих материалистических учений (диалог «Софист»).

«Гость из Элеи», действующее лицо платоновского диалога «Софист», говоря о философах-материалистах и передавая содержание учений Гераклита («ионийские музы») и Эмпедокла («сицилийские музы»), следующим образом характеризует основное различие между этими двумя материалистическими учениями:

«Ионийские же и некоторые позднейшие сицилийские музы одинаково рассудили, что надежнее [будет] связать то и другое [единое и многое, борьбу и дружбу], а именно учить, что сущее и множественно и едино, что оно находится во власти вражды и любви. «Ведь расходящееся всегда сходится», — говорят более напряженные музы. Более же нежные отказались от учения, будто положение вещей всегда таково, утверждают же, что попеременно все бывает то единственным,

¹ Там же, стр. 146.

полным любви при содействии Афродиты, то множественным, борющимся с самим собой по вине какой-то вражды»¹.

В этой характеристике учений Гераклита и Эмпедокла особенно важно следующее: прежде всего здесь сообщается, что ионийские и сицилийские музы принимают единое и многое, учат о вражде и любви. Далее ионийские музы характеризуются как более «напряженные», а сицилийские — как более «мягкие». Это — важнейшее для нас указание, на которое нужно обратить особое внимание. Что это за «напряженные» музы? Речь здесь идет о том, что «расходящееся всегда сходится», т. е. Платон имеет в виду учение Гераклита Эфесского об «упругой» гармонии, о внутренней борьбе противоположностей. В этом смысле Платон говорит о «напряженных» музах, имея в виду гераклитовское учение о внутренней противоречивости развития. А более «нежные» музы, как указывает Платон, отказываются от попытки в одно и то же время соединять единое и многое, борьбу и гармонию и считают, что это происходит попеременно. Отсюда с несомненностью следует, что учение Эмпедокла, этих «более нежных» сицилийских муз, является механическим построением. Две силы Эмпедокла действуют «попеременно» не в том смысле, что одна начинает, а другая кончает свое действие, но в том смысле, что они действуют как силы противоположные, а не внутри некоторого единства.

Если таким образом становится ясным, что Эмпедокл стоит на точке зрения механического понимания строения материи, сочетания ее частиц как «кирпичиков» огня, воздуха, земли и воды под влиянием противоположно направленных сил любви и вражды, то спрашивается, как же понимает он общую закономерность ее движения?

В разрешении этой проблемы Эмпедокл последовательно развивает основные положения своего материалистического мировоззрения и является замечательным представителем древнегреческого детерминизма, занимая наряду с Демокритом виднейшее место в истории античной науки; Эмпедокл принципиально отрицает целесообразность развития мира. Он полагает, что понять движение материи можно, лишь исходя из признания необходимости, стоя на точке зрения естественнонаучного объяснения, а тем самым отрицая всякую целесообразность. Это материалистическое положение Эмпедокла вступило в столкновение сteleологией античного идеализма. Вполне понятно, что идеалисты в лице наиболее яркого из них — Платона — не могли пройти мимо этого утверждения материализма. Платон отрицает возможность детерминистического объяснения возникновения мира. Идеалист Платон считает, что мир произошел благодаря творению его богом, и признает целесообразность космического развития. Борьба телеолога Платона с детерминистом Эмпедоклом — это одно из проявлений партийности античной философии.

¹ Маковельский, Досократики, ч. 2, стр. 146—147.

По характеристике Платона, у Эмпедокла все происходит «от природы» и «по случаю». Здесь надо иметь в виду особенность терминологии: под «случаем» Платон подразумевает не беспричинное явление, но случайность в смысле нецелесообразности. Для телеолога Платона случайно то, что нецелесообразно, то, что в своем развитии не имеет перед собой определенной цели; Эмпедокл же учит, что все в природе происходит по необходимости.

Платон сообщает об учении Эмпедокла следующее: «Огонь, вода, земля и воздух произошли от природы и случаем, говорят они (приверженцы Эмпедокла). Искусство в них не участвует. Следующие за сим тела, как то: Земля, Солнце, Луна и звезды произошли от сих стихий, совершенно бездушных. Случайно носилась каждая стихия своей силой; случайно все сложилось по некоему сродству, теплое с холодным, сухое с влажным и мягкое с грубым. И так как все произошло по необходимости, случайно, из смешения противных, равным образом произошли и небеса и все, что на небе; отсюда составились все формы, следовательно и животные и растения; не по уму, не от бога и не искусством, говорят они, но природою и случаем»¹.

Рассмотрим теорию познания Эмпедокла. Предметом познания для Эмпедокла является объективная реальность, материальный мир, состоящий из четырех элементов, приводимых в движение «любовью» и «враждою». Эмпедокл пытается построить теорию познания, которая отвечала бы на вопрос о роли чувств, о роли ощущений в познании реальности, с одной стороны, и о значении деятельности разума, с другой стороны; он снова ставит ту же проблему, к которой наивно, ощущью подходили Гераклит, Парменид и Анаксагор.

Эмпедокл придерживается сенсуалистической теории познания, пытается, подобно Анаксагору, сочетать сенсуализм со своим общим механическим и метафизическим мировоззрением.

Как Анаксагор (и, заметим в скобках, атомисты), Эмпедокл усиленно подчеркивает затруднения, возникающие при познании реальности.

Приведем стихи Эмпедокла, на которые ссылается при разборе его взглядов Секст Эмпирик:

«Узки свидетельства чувств, распространенные в теле,
Много тяжелых забот раздумья людей угнетает;
Лишь увидали они несчастной их жизни частицу —
Вот уж развеялись в прах, летучему дыму подобны.
Верят они лишь тому, с чем каждый из них повстречался
В тщетных блужданьях своих, а хвалятся знаньем вселенной,
Хоть постижима она столь мало и зренiem, и слухом,
И размышленьем людей. Но ты, в это место забредший,
Все же познаешь ее, сколь мысли то смертной возможно»².

¹ Там же, стр. 152.

² Стихи Эмпедокла переведены нами с текста, изданного Дильтом: *Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1922, B. I, S. 223.

Это очень трудное место для понимания, не только потому, что мысль Эмпедокла выражена в стихотворной форме. Действительно, что хочет сказать Эмпедокл в этом фрагменте? Можно ли истолковать этот стихотворный отрывок в том смысле, что автор признает приоритет за разумом? Или целиком отрицает значение за ощущениями? Или же наконец считает, что реальности нельзя ни увидеть, ни услышать, ни схватить разумом? Можно ли это понимать как выражение агностицизма Эмпедокла? Для того чтобы ответить на это, необходимо взять некоторые другие отрывки, оставшиеся от поэмы Эмпедокла; рассмотрев их, мы увидим, что Эмпедокл вовсе не защищает позиции агностицизма, отнюдь не стоит на точке зрения непознаваемости реальности. Как материалист он признает познаваемость реальности, больше того, он считает, что источником всякого знания являются ощущения. Согласно Эмпедоклу, ощущения дают истинное познание при условии, если ими руководит разум. Такова основная его идея, хотя он и не в силах был создать последовательную материалистическую теорию познания.

Приведем вторую цитату из поэмы Эмпедокла по вопросу о теории познания; фрагмент этот показывает, как Эмпедокл понимает чувственное восприятие действительности и познавательное значение разума:

«Чувствами всеми познай все то, что в предметах нам ясно,
Не доверяя глазам сильнее, чем веришь ты слуху,—
Шумному слуху не верь ты больше, чем ясному вкусу,
Органов также других не отрицай ты значенья:
В каждом — познанья есть путь, и ты познавай все, что ясно»¹.

В отличие от Парменида, отрицавшего чувственный путь познания истины, Эмпедокл заявляет, что в каждом из органов чувств имеется «путь познания» (источник знания — ощущения), но подчеркивает при этом, что их нужно проверять при помощи разума. Здесь Эмпедокл проводит взгляд, аналогичный воззрениям Гераклита, Анаксагора и Демокрита, т. е. всех материалистов, противников идеалистической теории сверхчувственного знания (линии Платона). В этом же смысле следует понимать фрагмент № 5²:

«Свойственно людям дурным и истине ясной не верить,
Ты же внимательным будь и речам нашей муз правдивой,
Истину ты познавай, разумное сделав деленье».

Таков важнейший материал, дошедший до нас в подлинных фрагментах Эмпедокла, говорящих о его теории познания, — материал, к сожалению, очень скучный. Мы можем сделать отсюда только один

¹ Diels, op. cit., S. 225.

² Ibid., S. 225—226.

вывод: Эмпедокл, нащупывая наивно материалистическое разрешение основного философского вопроса, приходит к выводу, что познание реальности возможно, отводит роль источника знания ощущениям и считает, что руководить ощущениями должен разум. Все эти положения только намечаются, контуры их весьма неотчетливы, однако их материалистический характер несомненен.

Интересное свидетельство о теории познания Эмпедокла мы находим у Секста Эмпирика, который указывает, что целиком познать абсолютную истину — «истину во всей полноте» — Эмпедокл считает невозможным, но признает познание истины «в меру сил человеческих».

«Другие же, следуя Эмпедоклу, говорили, что критерий истины не ощущения, но правильный разум. В основе же правильного разума лежит отчасти нечто божественное, отчасти нечто человеческое. Из них божественное недостижимо, человеческое же передаваемо. А о том, что не в ощущениях критерий истины, он говорит так [приводится цитата из Эмпедокла]; о том же, что истина во всей своей полноте недоступна нам, но достижима [лишь] в меру сил человеческого разума, он дает разъяснение, прибавляя к ранее сказанному...»¹.

Представитель античного скептицизма Секст Эмпирик, тщательно подбирающий доказательства в защиту положения о невозможности познания истины, склонен усмотреть скептические моменты у Эмпедокла, однако он в конечном итоге вынужден признать, что агригентский философ учит об истинности чувственного познания, руководимого разумом:

«И, высказав порицание в непосредственно следующих [стихах] тем, которые заявляют, что они знают больше, он доказывает, что воспринимаемое через посредство каждого [отдельного] ощущения истино, если ими, т. е. ощущениями, руководит разум, хотя раньше он отказал ощущениям в своем доверии»².

К сказанному следует еще добавить, что известная непоследовательность в теории познания отнюдь не исключается как у Эмпедокла, так и у других материалистов V в. до н. э.

Космологическое учение Эмпедокла целиком опирается на его понимание материи. Им выдвигается интереснейшая концепция развития космоса, родственная материалистическим космологиям Анаксимандра и Гераклита.

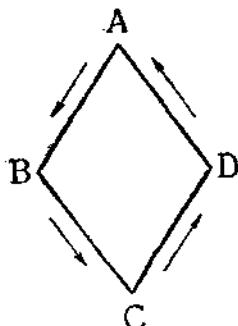
История космоса, по Эмпедоклу, — это история развития материи под влиянием действия вражды и любви.

Следует различать, по Эмпедоклу, четыре основных состояния мира. Это прежде всего наиболее совершенное состояние, когда в мире господствует сила любви, возобладавшей над силой вражды; прямо противоположное состояние космоса имеет место тогда, когда побеждает сила вражды, и кроме того два переходных состояния: во-пер-

¹ Маковельский, цит. соч., ч. 2, стр. 175.

² Там же, стр. 176—177.

вых, когда сила любви и сила вражды уравновешиваются, а движение происходит по направлению к победе силы вражды, и, во-вторых, когда имеется равновесие сил, а мир развивается по направлению к победе любви.



Для понимания его мысли можно схематически изобразить эти четыре состояния следующим образом. Первое состояние *A* — нераздельное господство принадлежит силе любви; второе состояние *B* — силы любви и вражды уравновешиваются; третье состояние *C* — побеждает сила вражды, и наконец четвертое состояние *D* — опять уравновешиваются любовь и вражда, после чего весь процесс космического развития возвращается к исходной точке *A*.

Наивно-механический характер космологии

Эмпедокла несомненен; уступая Гераклиту, давшему примитивно-диалектическую космологию на общей им почве материалистического миропонимания, он в то же время делает известный шаг вперед в деле развития естественнонаучного понимания природы, ибо в учении о вражде и любви нельзя не усмотреть первоначального подхода к теории притяжения и отталкивания.

Исходя из этого понимания всего космического процесса, Эмпедокл делает попытку дать астрономическое учение об образовании и строении вселенной.

«А именно после того как выделился эфир, воздух и огонь устремились вверх и [таким образом] образовалось небо, которое на обширнейшем пространстве стало вращаться. Огонь же, который остался немного ниже неба, сам тоже скопился, [образовав] лучи Солнца. Земля же, собравшись в одно [место] и стущившись в силу какой-то необходимости, как очевидно, расположилась в центре. Затем окружающий ее со всех сторон эфир, будучи гораздо легче [ее], приходит во вращение, которое никогда не прекращается. Земля не падает ни в ту, ни в другую сторону ради покоя при содействии бога [наиболее вероятно, что это упоминание о божестве не принадлежит Эмпедоклу и является позднейшей вставкой комментатора, однако не исключено и то, что тут Эмпедокл изменяет своему материализму], а не по причине многих сфер, расположенных одна над другой, круговые вращения которых отполировали фигуру [Земли], так как она была окружена дивной сферой огня, ибо последняя имеет значение большой и многообразной формы»¹.

Приведенное учение Эмпедокла — яркий образец передовых астрономических учений V в. до н. э.

Перед нами наивная попытка дать естественнонаучное, механически-материалистическое объяснение истории возникновения Земли и Солнца — всего мира. При всей примитивности космоло-

¹ Макоэльский, Досократики, ч. 2, стр. 153.

гического учения Анаксагора оно по праву занимает почетное место среди передовых течений древнегреческой науки и философии; основная тенденция здесь вполне определенная: исходя из материалистического миропонимания, построить естественнонаучную теорию происхождения и строения мира.

Громадную роль в деле развития астрономии сыграла эмпедокловская теория затмений. Известно, что затмения, падения метеоров, удары молний и тому подобные астрономические и метеорологические явления играли громадную роль в истории религий, в частности религии древних греков.

Затмения, по учению Эмпедокла, происходят потому, что между тем телом, которое мы наблюдаем, и Землей помещается третье тело, которое не дает нам видеть первое. Он, правда, думает, что Солнце не обладает собственным светом, и выдвигает другую теорию: Солнце светится благодаря тому, что Земля, получив лучи от светящейся сферы, отбрасывает этот свет на Солнце. Что касается Луны, то она, по Эмпедоклу, получает свет от Солнца. Таким образом, неправильно объясняя свет Солнца, он правильно понимает свет Луны как отраженный. С этой точки зрения очень интересна его теория солнечных затмений: по его мнению, они происходят оттого, что между Солнцем и Землей становится Луна. Астрономические учения Эмпедокла нужно сопоставить с тем, что мы знаем об Анаксагоре, который должен был скрыться из Афин, где его осудили за то, что он признал Солнце раскаленной каменной массой. Эмпедокл занимает аналогичную позицию. Солнце и прочие светила — не божества, а физические тела.

Далее нужно отметить, что он делает попытку объяснения молний, хотя конечно не мог развить правильной теории электричества; явление грома и молний он объясняет как результат столкновения облаков. Уже сама попытка естественнонаучного объяснения молний, которая для греков была стрелой бога Аполлона, определяет место Эмпедокла в развитии и науки и материалистической философии. Ему же принадлежит ряд других естественнонаучных теорий, начиная от объяснения действия горячих источников и кончая учением о развитии человеческого эмбриона.

Остановимся наконец на его учении о происхождении различных видов животных. Мы уже знаем из истории греческой философии и науки, что древнегреческие мыслители усиленно интересовались этим вопросом; в особенности мы отмечали учение Анаксимандра, который выдвинул естественнонаучную теорию происхождения человека от рыбы; учение Эмпедокла представляет собою новый вариант разрешения той же проблемы. Эмпедокл придерживается того взгляда, что на различие видов животных, в том числе и человека, необходимо смотреть исторически.

Взгляд на происхождение видов животных тесно связан у Эмпедокла с его общефилософской теорией механического материализма и с его космологическим учением.

Подобно тому как в развитии всего мира он различает четыре этапа, точно так же четыре этапа он выделяет в развитии мира животных:

1. Из материальных частиц (четырех элементов) образуются отдельные части организмов: руки, ноги, головы и т. п.:

«Так выросло множество голов без шеи, блуждали голые руки, лишенные плеч, двигались глаза, лишенные лба»¹.

2. Происходит соединение отдельных частей тела в целые организмы, причем сочетания имеют самый разнообразный и фантастический характер:

«Появилось много существ с двойными лицами и двойной грудью, рожденный быком с головой человека, и, наоборот, произошли рожденные людьми с бычьими головами, которые вперемежку происходили от мужчин или же от женщин, имеющих нежные органы»².

В данном случае Эмпедокл очевидно имел в виду в качестве образцов фантастические существа древнегреческих мифов, например кентавров.

3. Образуются «цельноприродные» существа, объединяющие в себе признаки обоих полов.

4. Возникают животные обоих полов.

В заключение нашего рассмотрения философских и естественно-научных взглядов Эмпедокла следует указать, что отнюдь не следует модернизировать его механически-материалистическое мировоззрение; наличие среди его произведений такой поэмы, как «Очищения», свидетельствует о том, что и этот материалист древности далеко не был последователен в своих взглядах, что, несмотря на ведущую материалистическую тенденцию своего мировоззрения, он в то же время не был окончательно чужд древнегреческой религии и мистике; нельзя наконец также игнорировать того факта, что он выполнял жреческие функции в Агригенте, что он был близок пифагорейскому союзу.

Однако место, занимаемое им в истории познания, определяется не этими второстепенными теологическими моментами, но всем тем, что он сделал в области развития древнегреческой науки и материалистической философии.

¹ Мажовельский, Досократики, ч. 2, стр. 499.

² Там же, стр. 200.

Глава шестая

ДЕМОКРИТ

Значительно более яркую форму, чем у Анаксагора и Эмпедокла, механический материализм получил в философии Левкиппа и Демокрита.

Философия Демокрита является идеологией средних слоев рабовладельцев, представителей греческой демократии. По линии формулировки основных философских положений атомизм Левкиппа и Демокрита оказывается более последовательным механическим материализмом, чем учения Эмпедокла и Анаксагора.

В отношении Анаксагора нами была установлена связь с рабовладельческой демократией (плутократией) в Афинах; Эмпедокла — философ и политик агригентской рабовладельческой демократии; у Демокрита метафизический материализм выступает еще более отчетливо как идеология рабовладельцев, заинтересованных в развитии производительных сил античной Греции, а вместе с тем именно как идеология эксплоататорского класса.

Наряду с другими идеологами древнегреческой рабовладельческой демократии Демокрит выступает как философ, считающий высшей нравственной задачей человека нахождение, обретение земного счастья. Этот момент, характеризующий его этику, тесно связан с его политическими высказываниями. В противовес «сверхчувственной» морали аристократии, в противовес античным идеалистическим попыткам обосновать теологическую мораль (например указания Платона на божественную сущность и божественное происхождение мира и морали) у Демокрита мы встречаем попытку естественнонаучного объяснения вопросов морали.

Родиной Демокрита является крупный торговый центр — город Абдеры. Что касается времени его жизни, то точные даты установить невозможно; во всяком случае можно сказать с большой вероятностью, что он жил в промежутке времени между 460 и 360 г. до н. э.

Из истории античной рабовладельческой формации, из истории классовой борьбы в древней Греции известно, что как раз время возникновения и развития атомизма представляет собой период укрепления рабовладельческой демократии, усиленного развития денеж-

ного богатства и развития производства на основе применения рабского труда.

Отец Демокрита был поставщиком для войск Ксериса, предпринявшего поход на Грецию. Как раз на линии наступления персов находился родной город Демокрита — Абдера. Таким образом, по своему социальному происхождению Демокрит относится к одной из передовых групп рабовладельцев; вся его философская деятельность, все его политические высказывания рисуют его как идеолога рабовладельческой демократии.

Получив после смерти отца значительное наследство (по некоторым сведениям свыше 100 талантов), Демокрит воспользовался этими средствами для многочисленных путешествий, которые позволили ему стать на уровне развития научного знания того времени.

Так, Элиан сообщает, что Демокрит «объездил почти всю землю. Итак, он ездил к халдеям, и в Вавилон, и к магам, и к индийским софистам»¹, Ипполит говорит о том, что он «был знаком со многими индийскими гимнософистами, египетскими жрецами и астрологами и вавилонскими магами»².

Достоверность подобных сообщений установить невозможно, во всяком случае несомненно, что Демокрит совершил ряд путешествий с научной целью. Энциклопедический характер его знаний служит косвенным подтверждением этого, так как путешествия для античного грека были одним из наиболее целесообразных средств для приобретения знаний. Некоторые источники сообщают, что Демокрит посетил и Афины, изучал там философию, употреблял все время на приобретение и усовершенствование своих знаний и даже слушал философские беседы Сократа, не открыв ему своего имени, и жил в неизвестности (в чем выражалось его отрицательное отношение к идеализму Сократа). С другой стороны, Диоген сообщает о враждебности идеалиста Платона к материалисту Демокриту:

«Аристоксен же в своих «Исторических памятниках» утверждает, что Платон задался целью сжечь все сочинения Демокрита, какие только он мог собрать, но пифагорейцы Амикла и Клиний помешали, указав ему, что это бесполезно. Дело в том, сказали они, что уже у многих имеются эти книжки. А ведь это очевидно. Ибо Платон, упоминаяющий почти всех древних, нигде не упоминает Демокрита; не упоминает его даже там, где ему следовало бы что-нибудь возразить Демокриту; поступает он так, очевидно зная, что у него состязание было бы в этом случае с самым лучшим из философов»³.

Особо нужно отметить историческое значение Демокрита в развитии не только греческой философии, но и науки. Он был выдающимся ученым своего времени. Ему принадлежали сочинения по астроно-

¹ «Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности». Под редакцией и с комментариями Г. К. Баммеля, Огиз—Соцэкиз, 1934, стр. 21, № 18.

² Там же, стр. 21, № 19.

³ Там же, стр. 28, № 43.

мии, физике, метеорологии, биологии, а наряду с этим — сочинения по этике, эстетике, грамматике. Демокрит выступает как великий материалист своего времени и как греческий ученый-энциклопедист.

Маркс в «Немецкой идеологии» называет Демокрита «эмпирическим естествоиспытателем и первым энциклопедическим умом среди греков»¹.

Аристотель, эта «самая всеобъемлющая голова» среди древних греков, в значительной степени черпает свои знания из энциклопедической сокровищницы Демокрита и особо отмечает его заслуги перед наукой и философией.

Крайне печально, что сочинения великого материалиста Демокрита были утеряны, а, может быть, отчасти и уничтожены и за исключением сравнительно небольших фрагментарных отрывков до нашего времени не дошли.

Демокрит выдвигает политический и нравственный идеал средних слоев рабовладельцев, представителей греческой демократии. Он обосновывает нравственность, которая целиком опирается на счастье, заключающееся в умеренности, в том, что можно назвать «золотой серединой». «Прекрасна надлежащая мера во всем. Излишок и недостаток мне не нравятся»².

Он указывает на следующие три условия счастливой жизни: «От мудрости получаются следующие три [плоды]: [дар] хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо делать»³. Таковы три положения, которые являются признаком мудрого, разумного человека.

Но что это за «хорошие дела», которые должен совершать разумный человек? Демокрит заявляет, что «неумеренное желание свойственно ребенку, а не зрелому мужу»⁴, а муж должен свои желания ограничивать и придерживаться середины. Эта «середина» Демокрита имеет вполне определенное экономическое содержание и выступает как разумное приобретение денег. «Приобретать деньги не бесполезно, но добывать их неправыми путями — худшее из дел»⁵.

Купеческая «честность» рабовладельца характеризует этические воззрения Демокрита. В этом смысле он говорит, что во всем хороша соразмерность: «Чрезмерность и недостаток мне неприятны»; середина, соразмерность, разумное приобретение и увеличение капитала являются нравственным идеалом для Демокрита. «Счастлив тот, кто имеет состояние и ум. Ибо он прекрасно пользуется [своим состоянием, употребляя его] на то, что нужно».

«Разумная траты денег полезна [в том отношении], что заставляет показать себя [человеком] щедрым и полезным для народа, пользование же деньгами без ума есть [бесполезная] для общего [блага] траты...»⁶.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. IV, стр. 420.

² «Демокрит в его фрагментах», стр. 213, № 472.

³ Там же, стр. 154, № 302.

⁴ Там же, стр. 211, № 441.

⁵ Там же, стр. 212, № 449.

⁶ Там же, стр. 221, № 524.

«Быть бережливым и воздержным в пище, право, полезно. Но, когда нужно, полезны и большие траты...»¹.

Эта концепция пронизывает всю его этику. С этой точки зрения становится понятным, что блага, которые выдвигает Демокрит, это — слава, доверие и имущество. Он подчеркивает исконно, что приобретение славы и богатства должно быть идеалом разумно поступающего человека.

Таким образом, Демокрит вырисовывается перед нами как идеолог «нового класса богатых промышленников и купцов» (Энгельс). Он прямо указывает, что тех, кто выступает против собственности, против имущества рабовладельцев, кто «совершает противозаконие», следует убивать без всякого сожаления, как диких зверей.

«Относительно допустимости запрещения убивать животных дело обстоит следующим образом. Тот, кто убивает животных, приносящих вред или стремящихся вредить, исповинен, и для [общего] блага лучше делать это, чем не делать»².

«Должно во что бы то ни стало убивать все, что приносит вред, попирая справедливость. И тот, кто это делает, сохраняет при всяком государственном строе спокойствие духа, право, мужество и имущество скорее [чем тот, кто этого не делает]»³.

«Как написаны законы против враждебных [человеку] животных и гадов, так, думается мне, должно поступать и с людьми. По ста-ринным законам [следовало бы] убивать врага [страны] во всяком государственном строе, в котором закон не воспрещает это делать. Только некоторые местные святыни, договоры и клятвы запрещают это делать»⁴.

То единение между гражданами, сочувствие их друг другу, их братство, взаимная защита и единомыслие, о которых говорит Демокрит, являются идеализацией рабовладельческой демократии.

Рабов Демокрит ставит вне каких-либо политических прав, они для него «неразумные», которые должны повиноваться, служебные органы тела, выполняющие приказания разума (т. е. рабовладельцев).

«Пользуйся слугами, как членами [своего] тела, [употребляя] одного [из них] для одного дела, другого — для другого»⁵.

Безопасность сухопутной и морской торговли составляет предмет особых забот Демокрита:

«Для каждого должно быть позволено безнаказанно убивать всякого разбойника и пирата; [это убийство должно остаться безнаказанным, независимо от того, совершено ли оно] по собственному желанию, или по наущению, или по решению суда»⁶.

¹ «Демокрит в его фрагментах», стр. 232, № 597.

² Там же, стр. 224—225, № 545.

³ Там же, стр. 238, № 637. Нами приводится перевод А. Маковельского без тех изменений, которые внесены в него в «Демокрите» (Соцэргиз, 1935).

⁴ Там же, стр. 237, № 629.

⁵ Там же, стр. 223, № 535.

⁶ Там же, стр. 237, № 630.

Демокрит всячески подчеркивает необходимость строго и неукоснительно проводить законы рабовладельческого государства.

«Совершающих [преступления], за которые полагается ссылка, или тюрьма, или штраф, следует осуждать и не освобождать от заслуженного наказания. А кто их противозаконно оправдывает из корыстолюбия или личного пристрастия, тот поступает несправедливо, и это должно лежать на его совести»¹.

В «золотых изречениях» Демокрита вполне отчетливо проступают классовые корни его нравственности.

У Демокрита имеется идеализация классовых интересов рабовладельцев, и это конкретизируется в форме учения о долге как о высшем критерии нравственности.

«Не из страха, но из чувства долга должно воздерживаться от дурных поступков»².

Было бы совершенно неверно модернизировать эти изречения Демокрита в духе кантовского категорического императива: чувство долга, о котором говорит Демокрит, отличается земным характером, идеалистическая мистификация реальных интересов лишь намечается.

Изучение политических взглядов Демокрита целиком подтверждает эту социальную характеристику его мировоззрения.

Демокрит—сторонник греческой рабовладельческой демократии. Он заявляет, что «бедность в демократии настолько же предпочтительнее так называемого благополучия [граждан] при царях, насколько свобода лучше рабства»³. В этих немногих словах фрагмента идеология рабовладельческой демократии выступает вполне отчетливо.

Следует отметить, что, защищая интересы средних слоев рабовладельцев, Демокрит далеко не был склонен допустить к власти широкие слои демоса: этике «золотой середины» соответствует политика демократии для имущих.

Демокрит возражает против ежегодных перевыборов членов демократического правительства, ибо это слишком усиливает политическое значение малоимущих слоев демоса, широких народных масс, и угрожает господству зажиточных рабовладельцев—промышленников и купцов.

«При ныне существующей форме управления нет никакого средства воспрепятствовать, чтобы правители, если даже они и весьма хороши, не испытали несправедливости. Ибо не подобает, чтобы правитель [был ответственен перед кем-нибудь другим], кроме как перед самим собой, и не подобает [чтобы тот, кто господствовал над другими], попадал [через год] сам под власть этих других. Поэтому должно быть устроено так, чтобы [правитель], не совершившийника-

¹ Там же, стр. 224, № 542.

² Там же, стр. 210, № 412.

³ Там же, стр. 236, № 625.

кой несправедливости, даже если он и строго преследовал совершивших несправедливость, не попадал [впоследствии] под власть их, но чтобы какой-нибудь закон или какое-нибудь другое [средство] защищали поступавшего справедливо [правителя]»¹.

Политическую деятельность Демокрит считает высочайшим искусством, доставляющим человеку славу и почет; глубочайшимискажением его взглядов является приписывание ему аполитичности, этики усталости и апатии.

«Их [Парменида, Мелисса и др.] искусство управлять государством, как наивысшее из искусств, Демокрит рекомендует изучать и советует принимать на себя труды, от которых рождаются великие и славные дела для людей» (Нестле: «Политика есть величайшее искусство. Выгодно изучать ее и посвящать себя политической деятельности, которая дает жизни человека величие и блеск»)².

* * *

Обращаясь непосредственно к общефилософским материалистическим взглядам Демокрита, мы прежде всего должны отметить, что он (как и его предшественник Левкипп) является представителем атомистического миропонимания, т. е. считает поистине существующим лишь атомы (неделимые материальные частицы) и пустоту. Материя, по учению Демокрита, — это та первооснова, из которой все развивается и все происходит; вселенная во всем многообразии своих явлений состоит из этих неделимых частиц материи — атомов — и пустоты, в которой они движутся. Это материалистическое мировоззрение Демокрита было дальнейшим развитием взглядов Левкиппа. Поэтому нам необходимо прежде всего остановиться на формулировке, выдвинутой Левкиппом и получившей затем всестороннее развитие у Демокрита.

Левкипп так формулирует основное положение атомистики: основу всего существующего составляют атомы и пустота; вместе с тем он утверждает, что все развитие природы происходит по необходимости или что законом всеобщего развития является необходимость. Таким образом, атомизм Левкиппа противополагается всякого рода теологическим попыткам мирообъяснения. «Левкипп и его соратники Демокрит признают элементами полное и пустое, называя одно сущим, другое небытием, а именно: *полное и твердое* — сущим, а *пустое* [и *разреженное*] — небытием (поэтому они и говорят, что бытие существует отнюдь не более, чем небытие, потому что и тело — не больше, чем пустота), причиною же вещей является то и другое как материя. И как мыслители, утверждающие единство основной субстанции, все остальное выводят из ее состояний, принимая разреженное и

¹ «Демокрит в его Фрагментах...», стр. 239, № 639. Конец данного Фрагмента приводим в первоначальной редакции А. Маковельского.

² Там же, стр. 240, № 645.

плотное за начала [всех таких] состояний; таким же образом и эти философы считают основные отличия [атомов] причинами всех остальных свойств. А этих отличий они указывают три: форму, порядок и положение. Ибо бытие, по их словам, различается лишь «строем», «соприкосновением» и «поворотом»; в том числе «строй», это — форма, «соприкосновение» — порядок, «поворот» — положение; в самом деле А отличается от Р формой, АР от РА — порядком, Ъ от Р — положением. А вопрос о движении, откуда или в какой форме получится оно у вещей, эти мыслители также, подобно остальным, беспечно оставили в стороне»¹.

Здесь дана важнейшая характеристика атомов, позволяющая с большой точностью установить основы материализма Левкиппа и Демокрита. Если Левкипп, а за ним Демокрит изображают все-истинно сущее в виде атомов и пустоты, то естественно возникает вопрос, что представляют собой эти неделимые частицы — атомы — и каково отношение различных атомов друг к другу. Здесь-то нам приходит на помощь это ценнейшее свидетельство Аристотеля. Атомы материальны, об этом отчетливо говорит характеристика их как бытия «полного» и «твердого»; они отличаются друг от друга своей формой и образуют различные тела путем разнообразных по порядку и расположению сочетаний.

Это — важнейший момент, который показывает, что здесь перед нами механический материализм, который однако существенным образом отличается как от метафизического материализма Анаксагора и Эмпедокла, так и от абстрактного материализма Парменида.

Возникновение и уничтожение бесчисленных миров, образующих вселенную, все развитие космоса согласно учению атомистов есть результат различных сочетаний, соединений и разъединений этих неделимых материальных частиц — атомов, — движущихся в пустоте.

По свидетельству Диогена, Левкипп «впервые предположил, что атомы суть элементы... Он говорит, что из них возникают беспредельные миры и снова на них распадаются. Возникают же миры следующим образом. Благодаря отрыву от беспредельного множества тел всевозможных форм несется в «великую пустоту». Собираясь вместе, они образуют один вихрь, в котором, сталкиваясь и многообразно вращаясь, сходные тела выделяются вместе. Ввиду того, что из-за своего множества они не могут вращаться в равновесии, наиболее тонкие направляются за пределы пустоты, как при просеивании через сито. Остальные же остаются вместе и, переплетаясь, соединяются друг с другом и образуют первую шаровидную систему»².

В этой наивно материалистической концепции, для древнего мира представлявшей собою громадное достижение науки и философии,

¹ Аристотель, Метафизика, I, 4, 985а, 20—985в, 26, перев. А. В. Куницкого, Соцзагиз, М. 1935.

² Перевод А. Мановельского; см. также «Демокрит в его фрагментах...», стр. 62, № 140 (30—31).

ясно проступает механический характер атомистического материализма Левкиппа (и Демокрита) как построения космоса из множества атомов, приходящих в различные сочетания друг с другом благодаря вихреобразному движению в пустоте.

Атомистическое миропонимание, основы которого были заложены Левкиппом, дальнейшее развитие получило в философии великого материалиста древнего мира — Демокрита.

Материалистическое разрешение Демокритом основного философского вопроса прежде всего дано в его учении об атомах и пустоте, которые существуют «по истине», т. е. как объективная реальность. Атомы в понимании Демокрита являются бытием, сущим; это — нечто полное, массивное, плотное; пустота же — это «не сущее», или пустое, неплотное. Движение атомов (а Демокрит не мыслит материи без движения) предполагает пустоту, потому что иначе атомы не могли бы менять своего места. Иными словами, эта концепция движения материи имеет механический характер.

Здесь нужно отметить радикальную противоположность позиций, занимаемых Демокритом и Платоном. Если у Демокрита атомы и пустота, «сущее» и «не сущее», по его терминологии, существуют по истине, то Платон своей задачей считал именно характеризовать материю как «не сущее» в противовес идеям — «сущему», т. е. он занимает позицию, прямо противоположную взглядам Демокрита.

Уже Аристотель противопоставил Демокрита и Платона как представителей враждебных друг другу методов — «естественно-научного» и «логического».

«[Эти два взаимно] оспаривающих подхода к предмету могут иллюстрировать нам, как велико различие между естественно-научным и [чисто] логическим методом [исследования]. В то время как Платон доказывает, что должны быть неделимые [протяженные] величины на том основании, что в противном случае «треугольник будет больше, чем единица», Демокрит повидимому был убежден в силе доводов, [требующих] проникнуть в предмет [глубоко] внутренним и естественным путем»¹.

Приведем свидетельство Симплиция:

«Точно так же и приятель его [Левкиппа] аберитянин Демокрит признал началами полное и пустое, называя первое бытием, второе небытием. А именно они, считая атомы как бы материей сущего, [все] прочее выводят из их различий. Различий же их три: «очертание, поворот и соприкасание»; это значит: форма, положение и порядок. Ибо, по природе, подобное приводится в движение подобным, и сродные [вещи] несутся друг к другу, и каждый из атомов, вступая в иное соединение, производит другое расположение. Таким образом они заявляли, что при [принятии] бесконечного числа начал разумно объясняются все состояния и сущности,

¹ «Демокрит в его фрагментах...», стр. 73, № 162.

отчего и как что возникает. Поэтому они говорят, что только тем, кто считает элементы бесконечно многими, удается всему дать разумное объяснение. И они утверждают, что число форм у атомов бесконечно [разнообразно] «по той причине, что оно *искажено* не *больше* такое, чем *иное*». Так вот какую причину бесконечности [числа атомов и форм их] они указывают¹.

Как сохранившиеся отрывки из Демокрита, так и свидетельства древних авторов ярко говорят о материализме Демокрита. Буржуазные историки философии фальсифицируют материализм Демокрита, толкуя атомы его как нечто идеальное и бестелесное; подобное истолкование атомизма было выдвинуто уже Гегелем и пользуется большой популярностью у современных представителей реакционной буржуазной философии.

«Лейкипп говорит, что атомы невидимы² «вследствие малости их тела», — а Гегель возражает, что это «отговорка», что «единицу» нельзя видеть, что «принцип «единицы» совершенно идеален», что Лейкипп не «эмпирик», а идеалист. (?Натяжка идеалиста-Гегеля, конечно, натяжка).

Как и во многих других случаях, в данном вопросе наиболее ценные свидетельства Аристотеля, совершенно игнорируемые буржуазными фальсификаторами.

«Что касается первоначал, Демокрит говорит о них, что [в их области] ничто не возникает одно из другого. Но общая телесность их есть начало всего, а она различается по величине частиц и форме»³. «Полагая, что бытие все телесно, они утверждают, что то, в чем совершенно ничего нет, есть пустота»⁴.

Движение атомов происходит по необходимости; таким образом составным элементом атомистики является детерминизм.

«Отбросив целевую [причину], Демокрит все, чем пользуется природа, сводит к необходимости»⁵.

Это свидетельство Аристотеля, как и второе, приводимое нами ниже (№ 133), классически четко формулирует детерминистическую позицию Демокрита, возглавляющего в этом вопросе весь лагерь античного материализма.

«Ведь ничто не возникает случайно, говорят они, но у всего того, относительно чего мы говорим, что оно возникает *само собой* или *случайно*, есть какая-то определенная причина»⁶.

Важнейшее значение для всего мировоззрения Демокрита имеет проблема необходимости и случайности, причем опять-таки его понимание необходимости и случайности метафизично; в то же время в условиях развития науки и философии в античном обществе

¹ Там же, стр. 40, № 74.

² Ленин, Философские тетради, стр. 273.

³ «Демокрит в его фрагментах...», стр. 45, № 85.

⁴ Там же, стр. 75, № 163в.

⁵ Там же, стр. 58, № 128.

⁶ Там же, стр. 59, № 133.

оно с новой стороны подчеркивает громадное историческое значение его материализма. «По крайней мере сам Демокрит, как утверждают, говорил, что он *предпочел бы найти одно причинное объяснение, неожели приобрести себе персидский престол*»¹.

Всякое явление имеет свою причину, и в этом состоит необходимость; никакой случайности нет.

Случай понимается Демокритом как субъективная категория, как «идол» для прикрытия невежества.

«Люди измыслили идол случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим их собственную нерассудительность. Ибо редко случай оказывает сопротивление разуму, чаще же всего в жизни мудрая проницательность направляет [к достижению поставленной цели]»².

Непонимание случайности как формы проявления необходимости, метафизическая установка Демокрита характерны для всей истории механического материализма и в дальнейшем воспроизводятся и в наше время. Механистическая ревизия диалектического материализма в своем понимании отношения между необходимостью и случайностью в основном стоит на той же позиции, что и Демокрит: необходимость сводится к метафизически истолкованной причинности, а случайность превращается в субъективную категорию. Но конечно во времена Демокрита это его наивно материалистическое учение о метафизически понятой причинности было громадным шагом вперед; совершенно иной, реакционный, смысл имеет концепция «наших» mechanистов.

Вспомним пресловутый пример, приводимый современными mechanистами в защиту метафизического понимания детерминизма: камень, падающий с крыши дома на голову проходящего человека. Первосточником этого примера является Демокрит, но он его облекает в несколько более красочную форму, ибо у него на голову прохожего падает не камень с крыши дома, а черепаха, которую нес летящий в высоте орел: идет человек, и у него «случайно» на голове оказывается черепаха. Демокрит полагает, что для устранения «идола» случая прохожему нужно посмотреть вверх, и он увидит, что черепаха упала ему на голову потому, что ее бросил орел. Все причинно, никакой случайности нет.

«Причиной находки сокровища [он считает] копание [земли] или посадку оливкового дерева; причиной же того, что был разбит череп лысого, [он считает] орла, сбросившего черепаху, чтобы разбить ее скорлупу»³.

Образные примеры, приводимые Демокритом, имеют таким образом философское значение в смысле полного отрицания слу-

¹ «Демокрит в его фрагментах...», стр. 58, № 126.

² Там же, стр. 57, № 123.

³ Там же, стр. 59, № 134.

чайности как объективной категории именно на основе механистического понимания необходимости.

В отличие от Анаксагора и Эмпедокла, Демокрит не считает нужным искать причину движения в каких-либо особых силах; его детерминизм исходит из признания движения по необходимости. Совершенно последовательно, как материалист, Демокрит отрицает управление вселенной божеством, называет ее вечно существующей и необходимо развивающейся, вместе с тем его мировоззрение приобретает известный фаталистический характер именно благодаря механистическому пониманию причинности. «Не имеют никакого начала [во времени] причины того, что ныне совершается, ибо искони, с бесконечного времени, они в силу необходимости предсуществуют, предваряя без исключения все *бывшее, настоящее и будущее*»¹.

Проблема движения, в учении Демокрита непосредственно связанная с его детерминизмом, снова обнаруживает метафизический характер всего его мировоззрения в целом.

В противоположность наивнейшим подходам Гераклита Эфесского к вопросу о самодвижении материи в результате борьбы противоположностей², в противовес этой попытке наметить первонаучальную наивно диалектическую концепцию развития Демокрит понимает движение как перемену места в пространстве, как перемещение атомов в пустоте.

Возникновение миров (Демокрит говорит о многочисленных мирах) он понимает таким образом, что движущиеся в пустом пространстве атомы вследствие столкновения приходят во вращательное движение; так образуется космический вихрь атомов. Вследствие этого вихря, благодаря различным сочетаниям, в которые приходят атомы, возникают многочисленные миры. Это учение о множественности миров и об их естественном происхождении из различных сочетаний атомов лишний раз подчеркивает механистический характер демокритовского материализма.

«Демокрит учит одинаково с Левкиппом о стихиях [элементах], о полном и пустом, называя *полное бытие, пустое — небытие*. Он полагал, что сущие (атомы) движутся в пустоте всегда. Миры бесчисленны и различны по величине. В некоторых [мирах] нет ни солнца, ни луны, в некоторых — [солнце и луна] больших размеров, чем наши, и в некоторых — их больше и числом. Расстояния между мирами не равны, между некоторыми — большие, между другими — меньшие, и одни миры [еще] растут, другие находятся в расцвете, третьи уже 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]. Некоторые миры не имеют животных и растений и вовсе лишены влаги»³.

¹ Там же, стр. 56, № 418.

² «Фрагменты Гераклита», № 8, 53, 80, 91 и др.

³ «Демокрит в его фрагментах...», стр. 68, № 456.

Это космологическое учение Демокрита как неотъемлемая часть его материализма было предметом особенно резких нападок со стороны платоновской академии.

«Потом ты прибегаешь к тем физикам, которые наиболее осмыиваются в академии, ты уже становишься их последователем и ссылаешься на учение Демокрита, что миры бесчисленны и притом некоторые не только подобны друг другу, но во всех отношениях совершенно и абсолютно одинаковы, так что между ними нет решительно никакого различия [и таких миров бесчисленное множество], и равным образом люди [повторяются как совершенно одинаковые бесчисленное число раз]»¹.

Между тем как Платон и его школа, примыкая к пифагорейцам, говорят о божественном творении мира, Демокрит учит, что многочисленные миры естественным образом возникают и погибают. Это возникновение их и гибель объясняются соединением и разъединением неделимых частиц материи — атомов. Великий материалист поясняет эту мысль весьма образно и красочно (вообще нужно сказать, что в смысле ясности языка и образного изложения своих мыслей Демокрит был превосходным писателем древности); он сравнивает этот вихрь атомов, порождающий все тела и многочисленные миры, с прибоем волн, благодаря которому камни распределяются и располагаются определенными рядами, или с действием веяния, которое отмечает подобные зерна от неподобных, и т. д.

«Животные, — говорит он, — соединяются с животными одного и того же вида, как [например] голуби с голубями и журавли с журавлями, и у [всех] прочих неразумных [животных] дело обстоит точно так же. Равным образом [то же самое можно сказать] относительно неодушевленных [предметов], как можно видеть на примере просеивания семян и на примере камешков на морских берегах, а именно: [в первом случае] при вращении веялки отдельно ложатся чечевицы с чечевицами, ячменные зерна с ячменными; [во втором случае] под действием прибоя волн продолговатые камешки сбрасываются в одно место с продолговатыми, круглые же — [в одно место] с круглыми, точно сходство вещей имеет какую-то силу соединять их вместе»². Особенно важно последнее указание. Это подчеркивает лишний раз механистическое понимание развития: соединение (подобных) и разъединение (неподобных).

Аристотель следующим образом характеризует атомистическую концепцию развития:

«Демокрит же и Левкипп, приняв [телесные] фигуры, выводят из них изменение и возникновение, [именно] разделением и сложением их [они объясняют] возникновение и уничтожение, порядком

¹ «Демокрит в его фрагментах...», стр. 67, № 152.

² Там же, стр. 66, № 149.

же и положением — изменение»¹. По мнению Аристотеля, причину движения Демокрит оставил без объяснения.

Здесь перед нами образец критики метафизического материализма с позиций телеологического мировоззрения. Однако рациональное зерно в аристотелевском замечании по поводу демокритовского понимания движения несомненно имеется.

Аристотель как диалектик, хотя и приходящий в конечном итоге к телеологии, действительно обнаруживает наиболее уязвимое место в демокритовской механистической концепции движения. Особенно важно указание Аристотеля на тот факт, что, по учению атомистов, движение атомов — это перемещение в пространстве [с места на место] благодаря пустоте.

«Они говорят, что движение существует благодаря пустоте. Ибо движение в пространстве [с места на место] они называют «природой»².

В комментарии Симплиция к этому месту особенного внимания заслуживает формулировка «трясутся во всех направлениях». «Физические, первые, неделимые тела. Ибо они их называли «природой» и говорили, что [эти тела] движутся в пространстве, перемещаясь благодаря имеющейся в них тяжести через пустоту, которая уступает им [место] и не оказывает им сопротивления. А именно 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. Ибо рост, гибель, изменение, возникновение, уничтожение, говорят они, [заключаются] в соединении и разъединении первичных тел»³.

Что касается происхождения живых существ, то опять-таки Демокрит считает, что и здесь совершенно необходимо отбросить такое бы то ни было сверхъестественное объяснение. Он утверждает, что все животные организмы возникли из влажной земли. Это учение, правда, весьма примитивно, но исторически имело громадное значение, так как здесь Демокрит примыкает к линии, намеченной ионийскими материалистами и продолженной материалистами V в. до н. э.

Далее Демокрит ставит вопрос о том, что представляет собой душа (психея). Исходя из своего основного положения, что кроме атомов и пустоты ничего по истине не существует, душу (психею) он также представляет себе как сочетание атомов, отличающихся своей формой от тех, которые составляют тело. Душа, по учению Демокрита, состоит из круглых, быстро движущихся атомов; из тех же атомов состоит огонь, поэтому душа является огненным на-

¹ Там же, стр. 41, № 75.

² Там же, стр. 46, № 91.

³ Там же, стр. 46, № 92.

чалом в теле. Смерть — это распадение, разъединение атомов тела и души; душа так же смертна, как и тело.

Исходя из общих положений своего материализма, из этик своих взглядов на возникновение миров, характер астрономических явлений, происхождение животных, строение души, Демокрит выступает против религиозного мировоззрения, против всяких попыток сверхъестественного истолкования природы.

«Демокрит учит, что душа есть особого рода огонь и теплота. Из бесконечного множества атомов, имеющих бесконечное множество различных форм, атомы, имеющие сферическую форму, составляют, по его мнению, огонь и душу. Атомы эти имеют сходство с теми пылинками, которые видны в полосе света, входящей через окна; рассеянные повсюду, они суть элементы, из которых состоит вся природа. Подобным же образом учит и Левкипп. Оба они признавали душу, состоящую из круглых атомов, потому что тела этой формы преимущественно перед другими способны проникать всюду и двигать другие тела, когда сами приведены в движение. При этом душу они почитали началом, производящим движение животных»¹.

Таким образом, признание атомов и пустоты как объективной реальности лежит в основе механического материализма античных атомистов.

Обратимся к рассмотрению второй стороны основного философского вопроса в постановке и разрешении Демокрита.

Здесь нам необходимо изучить демокритовское учение о существовании «по истине» и «по мнению», о различии между «законным» и «темным» познанием и об эйдолах (источениях). По существу проблем, затрагиваемых в этих отделах демокритовской философии, вопрос ставится относительно различия первичных и вторичных качеств, о роли чувств как источника знания и о значении теоретического мышления в познании материи как объективной реальности.

На вопрос о существовании «по видимости» и «по истине» Демокрит ответил таким образом, что «по истине», т. е. вне познающего субъекта, существуют лишь атомы и пустота. Следовательно Демокрит исходит из признания объективной реальности, утверждая, что атомы и пустота существуют «по истине».

В этом учении Демокрит намечается первобытная теория первичных и вторичных качеств; первичные качества существуют «по истине», вторичные даны «по мнению».

Прерывность, плотность, непроницаемость, неделимость, форма, движение в пространстве и времени (и быть может тяжесть) свойственны материи как объективной реальности атомов и пустоты. Цвет, звук, запах, вкус, ощущения тепла и холода существуют лишь «по мнению», т. е. не присущи атомам, но являются субъективными состояниями познающего субъекта.

¹ «Демокрит в его фрагментах...», стр. 52, № 106.

«[Лишь] в общем мнении [существует] цвет, в общем мнении сладкое, в общем мнении горькое, в действительности [существуют только] атомы и пустота». Так говорит Демокрит, полагая, что все ощущаемые качества возникают из соединения атомов, [они существуют лишь] для нас, воспринимающих их, по природе же нет ничего ни белого, ни черного, ни желтого, ни красного, ни горького, ни сладкого. Дело в том, что «в общем мнении» [у него] значит то же, что «согласно с общепринятым мнением» и «для нас» — не по природе самих вещей; природу же самих вещей он в свою очередь обозначает выражением «в действительности», сочинив термин от слова «действительное», что значит «истинное». Весь смысл самого [этого] учения должен быть таков, [Лишь] у людей признается что-либо белым, черным, сладким, горьким и всем прочим в этом роде, по истине же все есть «ничто» и «ничто». И это опять его собственные выражения, а именно он называл атомы «ничто», а пустоту «ничто»¹.

Не следует думать, что Демокрит абсолютно отрывает существование «по мнению» от существования «по истине».

Наоборот, различные ощущения цвета, звука, запаха, вкуса и т. д. он объясняет, исходя опять-таки из своей атомистической теории, а именно разнообразием формы, величины, порядка и расположения атомов. Вместе с тем наличие известного отрыва ощущений от объективной реальности несомненно; диалектическое понимание отражения реальности в ощущениях чуждо Демокриту.

Так мы приходим к выводу, что историческая форма наивного механического материализма, которая представлена философией Демокрита, получила выражение и в его теории познания. Если он утверждает, что «по истине» существуют лишь атомы и пустота, а цвет, звук и т. д. лишь «по мнению», то тем самым здесь обнаруживается известный метафизический разрыв (при дальнейшем развитии философии в капиталистическом обществе это получило выражение в учении Локка о первичных и вторичных качествах). Это учение Демокрита показывает, что он вполне подошел к проблеме сущности и явления, к проблеме материи как субстанции. Аристотель отмечает эту сторону демокритовской философии²; следует однако возразить Аристотелю, что Демокрит здесь не был первым, ибо эта же проблема была затронута уже Гераклитом и Парменионом, а еще ранее Анаксимандром. Верно лишь то, что Демокрит впервые поставил именно эту проблему в центр всего философского учения.

Следующим важнейшим разделом демокритовской теории познания является его учение о познании «темном» и познании «законном».

Здесь перед нами одна из древнейших попыток материалистически разрешить вопрос об ощущениях как источнике знания и

¹ Там же, стр. 165, № 315.

² Там же, стр. 197, № 370 и стр. 198, № 371.

о роли теоретического мышления. Как противник теории сверхчувственного знания Демокрит ощущения считает единственным источником знания («темное» познание), откуда теоретическое мышление получает материал для познания объективной реальности атомов и пустоты («законное» познание).

«В «Канонах» он говорит, что есть два вида познания, из коих познание посредством логического рассуждения он называет *законным* и приписывает ему достоверность в суждении об истине, познание же посредством ощущений он называет *темным* и отрицает пригодность его для распознания истины. Говорит же [он] буквально следующее. *«Есть два рода познания: один — истинный, другой — темный.* К темному относятся все *следующие виды познания*: зрение, слух, запах, вкус, осязание. Что же касается истинного познания, то оно не имеет ничего общего с ним».

Затем, отдавая предпочтение истинному [познанию] перед темным, он добавляет: «Когда темный вид познания уже более не в состоянии видеть слишком малое, ни слышать, ни обонять, ни воспринимать вкусом, ни осязать, но исследование должно проникнуть до более тонкого, недоступного уже чувственному восприятию, тогда на сцену выступает истинный род познания, так как он в мышлении обладает более тонким познавательным органом»¹.

У Демокрита мышление — «более тонкий познавательный орган», для которого источником знания служат именно ощущения.

В этом смысле Демокрит противопоставляет «светлое» познание познанию «темному». «Познание темное» — это познание при помощи чувств. Чувства дают лишь знания «по мнению». Наоборот, истинное, «светлое познание» — это познание при помощи разума. Благодаря этому светлому познанию человек достигает понимания истинной сущности всего существующего, т. е. атомов и пустоты.

Не о многознании, но о многоразмышлении следует заботиться, говорит Демокрит. Уже выступление Гераклита Эфесского против «многознания» было направлено против метафизического образа мышления, у Демокрита критика «многознания» связана с наивным подходом его к диалектическому пониманию взаимоотношения ощущений и теоретического мышления. Одни ощущения без деятельности разума не могут дать правильного познания действительности, т. е. познания атомов и пустоты. Именно в этом смысле он выдвигает «многоразмысление».

«Человеку следует познавать, исходя из правила, что он далек от действительности».

Указание Демокрита, что «истина — в глубине», отнюдь не отрицает возможности познания. Он утверждает лишь, что познание истины весьма трудно и необходимо уметь правильно расчленить и поставить на место «темное» и «светлое» познание. При помощи ощуще-

¹ «Демокрит в его фрагментах...», стр. 194, № 360.

ний, не прибегая к помощи разума, мы можем составить лишь мнение, но не истинное знание.

При помощи ощущений невозможно воспрянуть атомы и пустоту — это дело разума, т. е. теоретического мышления, которое в свою очередь опирается на ощущения и в них имеет единственный источник знания.

Сохранилось свидетельство Аристотеля, в котором он, противопоставляя атомистов элеатам, следующим образом характеризует «наилучший метод» Левкиппа и Демокрита:

«Левкипп же и Демокрит, напротив, в своем изучении вселенной следовали наилучшему методу: исходить лишь из того, что имеется налицо в самой природе, [такой], как она есть [в действительности]. Левкипп имел достаточно оснований для [своего] убеждения, что [только] его собственное учение согласуется с тем, о чем свидетельствует чувственное восприятие, и в частности не отрицает ни разрушения, ни возникновения, ни движения, ни множественности вещей»¹.

Важнейшее значение имеет сообщение Галена о сравнительной оценке Демокритом познавательной роли ощущений и теоретического мышления.

Во фрагменте, сохраненном Галеном, Демокрит вполне отчетливо выражает свой подход к проблеме ощущений как источника знания, выступает как наивный и примитивный сенсуалист-материалист.

Позиция Демокрита на основании этого фрагмента может быть сформулирована следующим образом: объективная реальность вне человека — это атомы и пустота; ощущения дают не истинное знание, но лишь мнение, однако, единственно опираясь на ощущения, теоретическое мышление способно познать истину, логически умозаключить от чувственных данных к существованию атомов и пустоты.

«Тому, что не может сделать ясного начала, как можно доверять, когда он нападает как раз на то, откуда сам взял свои начала. Знает это и Демокрит, который, после того как признал обманчивыми чувственные явления, сказал: «Лишь согласно общепринятому мнению существует цвет, сладкое, горькое, в действительности же существуют только атомы и пустота», заставил ощущения так говорить против разума. «Жалкий рассудок! Нас ли ты намерен победить, нас, у которых только и заимствуешь ты свою достоверность. Но знай: в твоей победе есть твое поражение»².

Однако демокритовское противопоставление существования «по истине» и «по мнению», эта наивная попытка абстрагирования, этот примитивный подход к материи как к субстанции, при общей метафизичности атомизма, легко перерастает в известную субъективную,

¹ Там же, стр. 163, № 310.

² Там же, стр. 193, № 359.

идеалистическую тенденцию, обнаруживает гносеологические корни идеализма.

Остановимся наконец на учении Демокрита об эйдолах, идолах, или истечениях.

Учение это состоит в попытке примитивно материалистического объяснения зрения путем признания, что с поверхности предметов отделяются их изображения (эйдолы, идолы, образы), как бы тончайшие пленки, которые, воздействуя на воздух, находящийся перед глазами человека, позволяют последнему видеть предметы.

Демокрит выдвигает в крайне наивной форме учение о зрении как о получении изображений внешних предметов, причем сами эти изображения являются истечениями из предметов, воздействующими на зрительный орган.

Идолы эти представляют собою источник знания, дело разума (т. е. теоретического мышления) сделать дальнейшие выводы относительно объективной реальности.

При этом возможны и ошибки; так объясняется, по Демокриту, возникновение веры в богов путем ложного умозаключения при получении идолов грозных явлений природы.

Партийная борьба античного материализма с идеализмом и религией нашла себе выражение в атеистической тенденции атомистики. Демокрит выдвигает объяснение самого происхождения религии. Об этом красноречиво свидетельствует Секст Эмпирик:

«По мнению некоторых, мы пришли к представлению о богах, размышляя над чудесными явлениями в мире; кажется, этого именно мнения держится и Демокрит. А именно, он говорит, что древние, наблюдав небесные явления, как-то: гром, молнии, перуны, сближения звезд, затмения Солнца и Луны, приходили в ужас и полагали, что виновники этого — боги»¹.

В этом утверждении Демокрита подводится великолепный итог развитию науки и материалистической философии. Противопоставляя свою философию религиозному мировоззрению, Демокрит дает принципиально иное объяснение природным явлениям, отрицая какое бы то ни было значение богов для понимания реальности, для естественнонаучного мирообъяснения.

Секст сообщает, что Демокрит пришел к отрицанию богов древнегреческой религии. «Демокрит говорит, что «к людям приближаются некоторые идолы (образы) и из них одни благотворны, другие злоподобны. Поэтому он и молился, «чтобы ему попадались счастливые образы». Они — громадных размеров, чудовищны [на вид] и отличаются чрезвычайной крепостью, однако же бессмертны. Они предвещают людям будущее своим видом и звуками, которые они издают. Исходя из этих явлений, древние пришли к предположению, что существует бог, между тем как [на самом деле] кроме них не суще-

¹ «Демокрит в его фрагментах...», стр. 145, № 291.

ствует никакого другого бога, который обладал бы бессмертной природой»¹.

Принимая за сущность всего космоса материю, т. е. атомы и пустоту, Демокрит свое мировоззрение открыто противополагает религии античной Греции. Устранив теологическое понимание мира, Демокрит прямо выступает с насмешкой и иронией против представителей античной теологии. Он говорит, что «некоторые из ученых людей, простирая руки к тому месту, где находится, как мы — греки — теперь говорим, воздух, возглашают: «Все Зевс сам решает, и все он знает и [всё] дает и отнимает он, и он царь нам всем»². Демокрит, таким образом, защищает позиции материализма в еще более последовательной и непримиримой форме, чем Анаксагор. Он прямо выступает против религии и теологии.

Материалистическое мировоззрение Демокрита конкретизируется им не только в философии, но и в специальных научных исследованиях.

Так например он утверждает, что объяснить болезнь и здоровье человека волей богов невозможно, что здесь нужно посмотреть на дело материалистически, и тогда мы получим возможность исцелить болезнь и достичнуть здоровья: исцеление болезни зависит не от воли богов, а от самого человека:

«Здоровья просят у богов в своих молитвах люди, а того не знают, что они сами имеют в своем распоряжении средства к этому. Невоздержностью свою разрушая [своё] здоровье, они сами становятся предателями своего здоровья благодаря своим страстям»³.

Дело не в воле богов, а в гигиене и разумном отношении к собственному здоровью.

Демокрит дает критику всякого рода «чудес» и выдвигает материалистическую теорию их объяснения. Так, он ставит вопрос о том, возможно ли воскресение мертвых. В этом вопросе снова сталкиваются Демокрит и Платон. Платон учит, что воскресение мертвого возможно, и даже, более того, пользуется этим для «доказательства» существования сверхчувственного, потустороннего мира. Материалист Демокрит выступает против всяких «чудес». Он дает им такое объяснение: если человек, которого мы считали мертвым, «воскресает», это значит, что наше предположение о его смерти было неправильным.

«Исследование о мимоумерших, которые затем ожили, дали и многие другие из древних и физик Демокрит в сочинении «Об Аиде». И следовало бы поэтому чудаку Колоту, врагу Платона, так как он был эпикурейцем, хорошо знать [учения] того, кому следовал Эпикур в своих мнениях, и не искать в неведении, каким

¹ Там же, стр. 150, № 287.

² Там же, стр. 147, № 285.

³ Там же, стр. 233, № 602.

образом возможно умершему снова ожить. Ведь [в этих случаях] смерть не была очевидно [полным] угасанием всей телесной жизни, но последняя [лишь] ослабела вследствие какого-нибудь удара или повреждения, причем связи души в мозгу продолжали держаться на прочных корнях и сердце продолжало еще сохранять искорку жизни [в своей] глубине. И так как [все это] еще оставалось, то достаточно было явиться средству, нужному для оживления, чтобы погасшая было жизнь снова восстановилась»¹.

Здесь применено учение об атомах: атомы «психей» не распались, и поэтому возможно было притти в себя и тем самым «воскреснуть» из мертвых.

Демокрит выступает против всяческих предзнаменований и предсказаний, составляющих неотъемлемую часть религии:

«Ибо нелепо обращать внимание на каркание воронов, кудахтание куриц и на «свиней, неистово валяющихся в навозе», как выражался Демокрит, и считать [все это] предзнаменованием ветров и дождей, а телесных движений, потрясений и симптомов наступающей болезни [в то же время] не замечать, не принимать мер предосторожности и не считать все вышеуказанное предзнаменованием несчастья, которое должно произойти у нас самих»².

Нужно остановиться еще на одном фрагменте, направленном против религии, где Демокрит высказывает об амбrozии — «пище богов». Он говорит, что под амбrozией нужно понимать испарения, которые подымается с земли и которым питается Солнце.

Солнечный бог греческой религии — Солнце — Демокритом понимается как раскаленная масса (здесь продолжается объяснение Анаксагора); амбrozия — «пища богов» — это испарения: перед нами последовательная линия материалистического мирообъяснения, партийная борьба Демокрита против античной религии.

Атеизм Демокрита и его школы, естественно, вызвал нападки со стороны идеалиста Платона, который обвиняет демокритовцев в неверии и развращении юношества:

«О богах, дорогой мой, подобного рода люди [демокритовцы] утверждают прежде всего следующее: боги существуют не по природе, а вследствие искусства и в силу некоторых законов, причем боги различны в разных местах сообразно с тем, какими каждый народ условился их считать при возникновении своего законодательства... Отсюда внедряются в молодых людях нечестивые воззрения, будто нет тех богов, признавать которых предписывает закон»³.

Перейдем к рассмотрению учения Демокрита об обществе. Вопросы общественного развития привлекают усиленное внимание великого материалиста древнего мира. Основная его мысль состоит

¹ Перевод Маковельского.

² «Демокрит в его фрагментах...», стр. 217, № 499.

³ Там же, стр. 147, № 284.

в том, что представления древних греков о культуре как о каком-то «даре богов» (он имеет здесь в виду миф о Промете) совершенно не научны; рассматривая историю общества, необходимо обратиться к изучению реальных фактов. Демокрит объясняет развитие человеческого общества стремлением людей к полезному. Это стремление к полезному, а следовательно удовлетворение потребностей, и является основной движущей пружиной общественного развития. Более того, он пытается установить известные этапы в развитии общества. Первоначально люди жили, как он выражается, «спорадически» — разрозненно, а затем стали объединяться вместе; объединение это, послужившее основанием для происхождения общественной жизни, произошло на основе стремления лучшим образом удовлетворить свои потребности, стремления к полезному. Здесь получает историческое обоснование его этическая теория, согласно которой целью жизни является земное счастье как разумное удовлетворение потребностей.

Демокрит полагает, что в первобытном общественном состоянии люди жили, объединившись наподобие диких зверей, но затем такое объединение дало им возможность организовать человеческое общество в противовес стадному состоянию. Процесс развития культуры он объясняет как подражание природе. Так, он указывает на то, что ткацкое и портняжное ремесла возникают из подражания паутине паука, в постройке жилищ люди подражают ласточкам, в пении — лебедю и соловью.

«От животных, — говорит Демокрит, — мы путем подражания научились важнейшим делам: [а именно, мы — ученики] паука... в ткацком и портняжном ремеслах, мы ученики ласточки — в построении жилищ и певчих птиц, лебедя и соловья — в пении¹.

При всей примитивности этого взгляда необходимо отметить основную его тенденцию — попытку натуралистического объяснения социальной жизни.

Конечно Демокрит — материалист только «снизу», в объяснении природы; материалистическое понимание общественного развития ему чуждо, как всему механическому материализму на протяжении его многовековой истории.

Однако сама попытка естественнонаучного объяснения общественного развития представляла собою большое завоевание для науки того времени.

Большой интерес представляет демокритовская теория происхождения искусств, в частности музыки.

Демокрит выдвигает положение о том, что музыка возникла в эпоху общественного развития, когда уже были удовлетворены научные потребности и получился «избыток сил», «роскошь». В дальнейшем Аристотель примыкает по этим вопросам к Демокриту.

¹ Там же, стр. 139, № 271.

«Итак, Демокрит, муж, который был среди древних не только величайшим естествоиспытателем, но и никому не уступал в обширности круга исследований, говорит, что «музыка есть младшее из искусств», и объясняет это тем, что ее породила не нужда, но родилась она от развившейся уже роскоши»¹.

Гегель в своей «Истории философии» искажает как материализм Левкиппа, так и материализм Демокрита. Ленинский конспект гегелевской «Истории философии» дает нам дальнейшие указания на основные пункты, в которых происходит это искажение Гегелем атомистики.

Гегель пытается включить и философию атомистов в свою схему развития античной философии, понимая атомистический материализм как известный исторический этап развития логических категорий своей системы. С одной стороны, он умаляет действительное историческое значение материализма, а с другой стороны, пытается этот материализм представить в виде идеалистического учения. Здесь у Гегеля отчетливо выявляются две тенденции, которые определяют дальнейшие позиции буржуазной истории философии: с одной стороны, игнорирование древних атомистов, отрицательное отношение к древнему материализму Левкиппа и Демокрита, выдвижение на первый план идеалистической философии, в первую очередь Платона в противовес Демокриту, поддержка античного идеализма в борьбе его с материализмом Демокрита; с другой стороны, фальсификация материализма Левкиппа и Демокрита, попытка представить этот материализм как какое-то второстепенное видоизменение, какой-то побочный продукт развития идеализма как основного русла греческой философии. Вот почему Ленин указывает на «слепоту» идеалиста Гегеля.

«Излагая по Диогену Лаэрцию, IX, § 31—33 — атомистику Левкиппа, «вихри» атомов, Гегель не видит в этом никакого интереса («никакого интереса»... «пустое изображение», «смутные запутанные представления», — стр. [271—272].

Слепота Гегеля, однобокость идеалиста!»².

Еще большее значение имеет второе замечание Ленина, где он на примере учения Левкиппа показывает, как следует проводить критику гегелевской истории философии, отыскивая в ней за идеалистической шелухой «рациональное зерно».

Гегель — свою интерпретацию атомизма, в частности атомизма Левкиппа, связывает с общей своей концепцией истории философии: с этой точки зрения он рассматривает атомистику как развитие категории «единичности»; в этом заключается основное искажение философии Левкиппа и Демокрита: материальная частица — атом — превращается в идеальный «принцип единицы», против чего и возражает Ленин; однако последний указывает, что эту гегелевскую

¹ «Демокрит в его фрагментах...», стр. 454, № 303а.

² Ленин, Философские тетради, стр. 274.

интерпретацию нельзя отбросить «с порога», по-плехановски: идеалист-диалектик Гегель в своей критике античного механического материализма находит «зерно истины», которое необходимо и в этом конкретном случае очистить от «мистики идей».

Атомы Левкиппа, понимающего материю механистически, действительно являются абстракцией от реальной действительности, от ее диалектического развития; внешние противополагаемые друг другу, атомы выражают прерывность материи, непрерывность же оказывается неучтеннной, т. е. диалектика прерывности и непрерывности, характеризующая реальное движение материи, для атомистики оказывается недоступной.

«Лейкипп говорит, что атомы невидимы «вследствие малости их тела», а Гегель возражает, что это «отговорка», что «единицу» нельзя видеть, что «принцип единицы» совершенно идеален», что Лейкипп не «эмпирик», а идеалист.

((?? натяжка идеалиста-Гегеля))
конечно, натяжка.

Но есть и зерно истины: оттенок («момент») отдельности; прерыв постепенности; момент сглаживания противоречий; прерыв непрерывного, — атом, единица. Ср. [268]: «Единица и непрерывность суть противоположности...»

Логику Гегеля нельзя применять в данном ее виде; нельзя брать как данное. Из нее надо выбрать логические (гиосеологические) оттенки, очистив от мистики идей: это еще большая работа¹.

Таково искажение Гегелем философии Левкиппа; еще более выпукло это проявляется в отношении его к такому крупному представителю атомизма, как Демокрит. Ленин указывает, что «Демокрита Гегель рассматривает совсем уже как мачеха... «Невыносим идеалисту дух материализма»².

Утверждая, что атом представляет собой мысленную абстракцию, Гегель фальсифицирует материализм Левкиппа и Демокрита: атом для него не мельчайшая материальная частица, но некоторая идеальная единица.

Необходимо отметить, что искажением философии Демокрита, искажением древнегреческого атомизма занимается вся буржуазная история философии, продолжающая этим линию Гегеля. Особенно большую роль в этом сыграла неокантинская философия. Целый ряд буржуазных историков философии работал по линии превращения Демокрита в идеалиста или по линии борьбы с его материализмом и отведения ему второстепенной роли по сравнению с идеалистом Платоном.

Отношение буржуазных философов к Демокриту ярко характеризует их собственные реакционные позиции в партийной борьбе

¹ Там же, стр. 273—274.

² Там же, стр. 275.

материализма и идеализма. Идеалистическая фальсификация атомистического материализма или же выступление против его философских взглядов — такова дилемма, стоящая перед идеализмом.

«Представьте себе горькую участь махиста, когда его излюбленные утонченные настроения, сводящие категории естествознания к простым рабочим гипотезам, высмеиваются как сплошной вадор естественниками по обе стороны океана! Удивляться ли тому, что Рудольф Вилли в 1905 году воюет, как с яким врагом, с Демокритом, велколепно иллюстрируя этим *партийность философии* и обнаруживая паки и паки свою настоящую позицию в этой партийной борьбе? «Конечно, — пишет он, — Демокрит не имеет понятия о том, что атомы и пустое пространство суть лишь фиктивные понятия, оказывающие просто услуги, как пособие (*Wisse Handlangerdienste*), принимаемые по соображениям целесообразности, пока они удобны для употребления. Демокрит не был настолько свободен, чтобы понять это; но, ведь, и наши современные естествоиспытатели, за немногими исключениями, такие не свободны. Вера старого Демокрита есть вера наших естествоиспытателей» (1. с., С. 57).

Есть от чего в отчаяние прийти! Совсем «по-новому», «эмпириокритически» доказали, что пространство и атомы — «рабочие гипотезы», а естественники издеваются над этим *берклианством* и идут за Геккелем! Мы все не идеалисты, это киевета, мы только трудимся (вместе с идеалистами) над опровержением гносеологической линии Демокрита, трудимся уже более 2 000 лет, — и все напрасно!¹

История античной философии является одним из участков борьбы на два фронта, и с этой точки зрения особое внимание нужно обратить на Демокрита, потому что фигура крупнейшего материалиста древности сосредоточила на себе внимание как механистов, так и меньшинствующих идеалистов. Имеется целый ряд попыток ложно истолковать эту философию, попыток, действительный смысл которых и предстоит выяснить.

Меньшинствующий идеализм истолковывает материализм Демокрита как идеализм и одновременно представляет Демокрита в виде диалектика, искаюю таким образом его действительное историческое значение как материалиста-механиста.

Механисты, подчеркивая те стороны, которые их самихближают с механическим материализмом Демокрита, в то же время пытаются сгладить, всячески затушевать непоследовательность, которая имеется в философии Демокрита, потому что эта непоследовательность является историческим разоблачением их собственных позиций. Представляя атомизм Демокрита как высший образец материализма в истории античной философии, они сближают метафизический атомизм с основами диалектического материализма Маркса

¹ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 289.

и Эигельса. Эти позиции механистов и меньшевиствующих идеалистов нам необходимо сейчас разобрать и подвергнуть критике.

Позиции меньшевиствующего идеализма в извращении Демокрита особенно выпукло были представлены в статье Г. Баммеля «Материалистическая система Демокрита»¹. В порядке самокритики автор в дальнейшем вскрыл ошибки этой статьи, но исторически она явилась определенным моментом как раз в развитии меньшевиствующего идеализма по линии искажения античной философии. Баммель написал ряд статей по вопросам философии Демокрита. Особенное значение для нас имеет именно его статья, помещенная в «Вестнике Комакадемии», потому что статьи его, напечатанные в журнале «Под знаменем марксизма», главным образом касаются вопроса источников, фактического материала; там эта искаженная концепция атомистического материализма не выступает с такой выпуклостью, как это имеет место в его статье в «Вестнике Комакадемии» — «Материалистическая система Демокрита». Баммель превратил Демокрита в последовательного диалектика. Это достигается при помощи произвольного оперирования атомами и пустотой Демокрита.

Гегельянлизируя Демокрита, Баммель утверждал, что атомы и пустота образуют единство бытия и небытия.

«Демокрит тут же дает философское объяснение своему исходному тезису. Пустота и атомы — это небытие и бытие, *«τὸ ὄν, τὸ δὲ — οὐκ ὄν»*, их неразрывная связанность — это единство небытия и бытия. Ничего из ничего не происходит и ничего не переходит в ничто, это значит: нечто происходит только из ничего и в ничто переходит нечто...»

Противоречие между бытием и небытием порождает все существующее. Такова исходная мысль Демокрита. Аристотель не понял философской основы демокритовского материализма и отождествил атом с плотным, а пустоту — с разреженным»².

Мы знаем, что для Демокрита атомы и пустота существуют реально, «по истине», его атомы — материальные частицы, движущиеся в пустоте. По Баммелю же выходило, что атомы и пустота образуют «становление», движение атомов в пустоте превращается в категорию гегелевской идеалистической диалектики. С этой точки зрения оказывалось, что у Демокрита, как у Гегеля, существует противоречие между бытием и небытием.

Таким образом, утверждалось, что Демокрит — диалектик и что основой движения является противоречие между атомами и пустотой. Это отнюдь не случайно было связано с выпадом против Аристотеля, ибо последний вполне справедливо (что подтверждено подлинными фрагментами Демокрита) указывает, что Демокритом не было дано

¹ Баммель, цит. соч., «Вестник Комакадемии», 1924, № 14.

² Там же, стр. 113—114.

объяснения движения. Маркс в «Немецкой идеологии» называет Аристотеля наилучшим источником для изучения атомистической философии Демокрита, по Баммелю же оказалось, что движение атомов диалектично, а Аристотель-де этого не понял. Материя Демокрита, по Баммелю, — это «единство атомов и пустоты, полного и пустого», т. е. в самом понимании материи, по Баммелю, Демокрит оказался диалектиком.

Для характеристики механического материализма Демокрита приведем еще одно свидетельство Аристотеля: «Демокрит же и Левкипп говорят, что [эс] прочее состоит из неделимых тел, последние же бесконечны числом и бесконечно разнообразны по формам; вещи же отличаются друг от друга [неделимыми], из которых они состоят, их положением и порядком... Демокрит же и Левкипп, приняв [телесные] фигуры, выводят из них изменение и возникновение; [имеющие], разделением и сложением их [они объясняют] возникновение и уничтожение, порядком же и положением изменение. Так как они полагали истину в [мире чувственных] явлений, явления же [эт] противоположны и бесконечно разнообразны, то они предположили эти фигуры бесконечными [то числу и очертаниям]; таким образом [согласно их ученик] вследствие перемены в составе одно и то же кажется противоположным в том или другом отношении и изменяется при незначительной примеси и вообще кажется иным при перемещении [какой-нибудь входившей в состав его] единицы. Ведь из одних и тех же букв составляется трагедия и комедия»¹.

Итак, общая тенденция превращать Демокрита в диалектика и в то же время отрицать материалистический смысл его учения об атомах очень отчетливо проявилась в статье Баммеля. Форму атома, т. е. один из признаков, который характеризует его как материальную частицу, Баммель, отрицая материальность атома, превратил в некоторый диалектический «ритм». Сведя атом к идеалистической сущности, заключающей внутри себя противоречие, Баммель пришел к конечному выводу, что сам атом Демокрита есть движение, совершенно устранив материалистическую сущность этого учения: «атом и есть движение». С этой точки зрения он совершенно отрицал также и возможность такого бы то ни было соприкосновения атомов. «Правильнее было бы сказать, что атомы друг друга никогда не касаются»².

Целиком исказив материалистическое учение Демокрита, Баммель в то же время утверждал, что атомизм — это «система материалистического понимания мира, вся вылитая из одного теоретического куска и в каждом отдельном вопросе обнаруживающая замечательную цельность и диалектическое единство»³.

¹ «Демокрит в его фрагментах...», стр. 41, № 75.

² Баммель, Материалистическая система Демокрита, «Вестник Комакадемии» № 14, стр. 117.

³ Там же, стр. 142.

Таким образом, истолкование атома как идеалистической сущности, утверждение диалектического характера учения Демокрита, превращение Демокрита в античного гегельянца сочетались здесь с декларацией о демокритовской системе материалистического миропонимания.

Рассмотрим искажение атомизма «эмпиромонистом» Богдановым, философские взгляды которого в значительной степени являются теоретическим источником мировоззрения наших механистов (достаточно напомнить хотя бы теорию равновесия Бухарина, генетически восходящую к Богданову). Богданов считает, что атомистический материализм есть «частный случай мысленного разложения мира на элементы и планомерного воссоздания познавательной его картины путем их сочетания»¹. Здесь он по сути дела, отрицает материалистический смысл философии Демокрита.

Особенно нужно отметить и другую сторону, которая объединяет меньшевистствующих идеалистов и механистов, а вместе с тем проступает и у Богданова, а именно игнорирование партийно-классового характера античной философии и сведение этого вопроса к рассмотрению эпохи, социальных отношений в самом широком смысле этого слова, уходя в сторону от классовой природы мировоззрений.

Богданов далее говорит, что «атомизм Демокрита применил индивидуалистическую схему в еще более отвлеченном виде (чем в системе Лейбница), и поэтому нужен ряд посредствующих звеньев, чтобы в его картине мира узнат социальную модель мышления, по которой она построена»².

Для Богданова характерно объяснение атомов из «элементов», т. е. последовательно махистская установка; исходя из этого, он заявляет, что никакой объективной закономерности и причинности в природе нет и что здесь перед нами лишь воспроизведение «модели» общественного развития.

При истолковании Демокрита механисты стремятся к тому, чтобы в философии крупнейшего древнего материалиста найти еще один аргумент для защиты своих общефилософских позиций.

Позиция Сарабьянова заключается в том, что он совершенно оправдывает субъективно-идеалистическую тенденцию, обнаруживающуюся в теории познания античного механического материализма. Больше того, защищая именно механицизм атомизма, он проводит ту мысль, что учение Демокрита о существовании «по истине» и «по мнению», т. е. тот разрыв, который проявляет как раз особенно ярко и осознательно непоследовательность механического материализма, склонение к субъективному идеализму, является правильной материалистической установкой. По Сарабьянову, и марксистская материалистическая философия исходит из учения

¹ Богданов, Философия живого опыта, П.—М. 1923, стр. 96.

² Там же, стр. 104.

о «первичных» и «вторичных» качествах, примыкая в этом отношении к учению Локка. Таким образом, Сарабьянов берет под свою защиту как раз субъективно-идеалистическую тенденцию Демокрита и тем самым пытается превратить идеалистическую сторону его философии в последовательно материалистическую. Но в этом оказывается механистичность взглядов самого Сарабьянова, искажение им действительных основ философии диалектического материализма.

Разберем наконец позицию, которую занимает Аксельрод (Ортодокс). В своем истолковании этики Демокрита Аксельрод (Ортодокс) целиком примыкает к тому искажению Демокрита, которое имеет место в буржуазной истории философии. Атомизм Демокрита ею совершенно вырывается из переплетения классовых интересов, из той борьбы между античным материализмом и идеализмом, которая получила яркое партийное выражение именно в философии Демокрита и Платона, как это указывает Ленин.

Аксельрод (Ортодокс) выдвинула установку, согласно которой этическое учение Демокрита должно рассматриваться не как выражение партийной борьбы на идеологическом фронте, но как некоторый уход от этой борьбы.

Аксельрод (Ортодокс) совершенно отрицает партийную борьбу по вопросам морали между идеализмом Платона и Сократа, с одной стороны, и материализмом Демокрита — с другой, проводя эту концепцию при истолковании этики Демокрита, которую она отождествляет с этикой Сократа и Платона. Сократ, предшественник Платона, является представителем идеалистической морали и философии, и с этой точки зрения отождествление Аксельрод этики Демокрита, идеолога греческой рабовладельческой демократии, и Сократа, идеолога аристократии, идет по линии затушевывания и игнорирования партийности философии в древней Греции. «По существу этика Демокрита, — говорит Аксельрод (Ортодокс), — решительно ни в чем не отличается от нравственной проповеди Сократа. Как в этике Сократа, так и в этике Демокрита наивысшей целью жизни является власть над страстями, спокойствие духа и равнодушное созерцание всего совершившегося и всего происходящего»¹.

Полным искажением демокритовской этики «золотой середины» является абстрактная формулировка Аксельрод (Ортодокс): «Высшее наслаждение, по Демокриту, — мудрость и познание». Далее она пытается обосновать это свое утверждение положениями, взятыми из идеалистической философии; буржуазные корни ее концепции выступают здесь вполне отчетливо. «Сходство этики Демокрита с этикой Сократа и Платона отмечает Радлов, беря Демокрита под свою защиту. Радлов подчеркивает также то, что у

¹ Аксельрод (Ортодокс), Предисловие к книге Пижеля «Великий материалист древности — Демокрит», стр. 8.

Демокрита впервые появляется понятие о нравственном долге и само слово... «долг» употребляется в этическом значении в первый раз у великого материалиста. Разделяя вполне взгляд Э. Радлова, что этика Демокрита по существу идеалистическая, мы в то же время не являемся сторонниками нравственного учения абдерского мыслителя».

С этой точки зрения становится понятной та установка, согласно которой учение Демокрита нужно рассматривать вне социальной борьбы той эпохи, вне его партийного смысла. Вот что по этому поводу говорит Аксельрод (Ортодокс): «Классическая, античная Греция находилась в то время на вершине своих экономических, социальных и следовательно культурных достижений. Но благодаря этим же достижениям растет классовая борьба. И беспощадная классовая борьба, развернувшаяся со свойственной ей неукротимой жестокостью, борьба, которая на той стадии развития производительных сил страны должна была неизбежно привести древнюю Грецию к окончательной, неминуемой гибели, подсказывает обоим философам, материалисту Демокриту и идеалисту Сократу, этику усталости и пассивности. Усмирение чувственной природы, полное преодоление страсти, равнодущие к материальным благам, так называемое философское спокойствие души, становится центром и основой нравственного учения как основателя материализма, так и родоначальника идеалистической этики¹. Таким образом, то ярчайшее проявление партийности античной философии, которое получило выражение в материализме Демокрита и идеализме Сократа и Платона, по Аксельрод (Ортодокс), оказывается аполитичным уходом от социальной борьбы и полным совпадением в этике противоположных позиций, занимаемых материализмом и идеализмом.

¹ Там же, стр. 8—9.

Глава седьмая

СОФИСТЫ И СОКРАТ

I. СОФИСТЫ

«Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, — пишет Ленин, — вот в чем суть. 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»¹.

Это определение софистики Лениным как универсальной гибкости понятий, применяемой субъективно, должно быть нами положено в основу научения античной софистики.

Буржуазная история философии, рассматривая учение софистов, исказала их действительное историческое значение.

Софисты являются ярчайшими представителями того культурного движения V в. до н. э., которое условно можно назвать древнегреческим «просвещением». Они выступают критически против старых взглядов, старой идеологии, причем особое внимание они обращают не столько на то или иное понимание природы, сколько на понимание общественных отношений. Само выражение «софист»— «софистес»—значит мудрец, и в Греции выражения «софос»—мудрый, и «софистес»—мудрец употреблялись одно вместо другого (так например Геродот называет софистами Солона и Пифагора). Вот почему нужно подойти исторически к самому выражению «софист»: представителей этого направления — Горгия, Протагора и т. д.— первоначально называли софистами, имея в виду именно это значение слова. Они были известны как учителя мудрости, и в этом смысле их называли софистами. Платон выступает против софистов, придавая этому термину (хотя тоже не всегда) осуждающий смысл. В дальнейшем мы увидим, что нельзя объединять всех софистов в одну группу.

Платон, борясь против софистики и усматривая в философских взглядах крупнейших софистов резкую противоположность своему

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 110.

реакционному аристократическому мировоззрению, придал софистике тот смысл, который в дальнейшем и сохранился за ней: «софистика» в смысле осуждающе-отрицательном.

Прежде всего нужно отметить, что софисты — это новая социальная прослойка, которая выявила в рабовладельческой Греции V в. до н. э. Софистов можно назвать условно «античной интеллигенцией», причем их целью было распространение и пропаганда передовых философских учений: в этом смысле софисты — «учители мудрости».

Для софистов характерен один момент, который встретил резкое осуждение со стороны аристократа Платона: они брали плату за свои выступления. Платон ставит им неоднократно в упрек, что они, дескать, свою мудрость продают за деньги. С этой точки зрения софисты могут быть рассмотрены как известная профессиональная прослойка рабовладельческой Греции.

В буржуазной истории философии принято деление софистов на две группы: на старших и младших. К старшим относятся Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, к младшим — Ликофон, Алкидам, Эвтидем, Дионисодор, Пол, Тразимах, Антифонт, Критий, Калликл и др. Между тем необходимо подойти к софистике под углом зрения социального лица ее представителей, и с этой стороны перед нами выступают две группы софистов:

Во-первых, группа софистов, связанных с рабовладельческой демократией. Это — наиболее видная, наиболее крупная группа софистов. Здесь нужно назвать такие имена, как Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Антифонт, Алкидам, Ликофон. Некоторые из них, согласно буржуазному делению софистов на старших и младших, должны были бы быть отнесены ко второй группе — к младшим. Однако если мы рассмотрим их со стороны их социального лица, то они должны быть отнесены к нашей первой группе — к демократической софистике.

Во-вторых, группа, которую можно назвать антидемократической. Здесь надо указать такие имена, как Калликл, Критий, Гипподам, к этой группе примыкает идеалист Сократ.

Когда Платон выступает против софистики, он имеет в виду главным образом первую группу; вторая группа софистов в значительной мере подготовила самый идеализм Платона; особую роль в этом отношении сыграл Сократ.

Здесь уместно упомянуть о заявлении Платона, будто бы древняя философия была чужда политике, и об его упреке софистам, что они занимаются политикой, что философию они сводят к политике.

Отсюда ясно что уже Платон искал действительный смысл древней греческой философии, потому что история ее развития показывает, какую тесную, органическую связь имела философия с политикой. Весьма многие античные философы, как мы знаем, были крупными политическими деятелями; мы здесь далее обнаруживаем, что отрижение политического значения философии у Платона

идет по линии его идеологической борьбы с софистами как представителями политически враждебных ему взглядов. Говоря о софистике, Платон подчеркивает именно ту сторону вопроса, что софисты-де, занимаясь политикой, снижают значение философии. Однако и многие другие виднейшие философы древности, в том числе и сам Платон, занимались политикой.

Платон в своей критике демократических софистов выступает партийно резко и принципиально. Его задача, говорит он, состоит не в том, чтобы бороться против отдельных софистов; необходимо поставить вопрос о том, что представляет собой софистика в целом; с этой точки зрения он заявляет, что софистика является выражением идеологии «великого и сильного зверя», как он называет афинский демос. Характеристика демоса как зверя, с которым заигрывают софисты, четко определяет политическое значение борьбы Платона с софистикой. «Неправильно думать, будто бы отдельные софисты развращают юношей в чем-нибудь значительном. Величайший софист — сама толпа. Она оказывает решающее воспитательное воздействие и по своему произволу создает и юношей и стариков, и мужчин и женщин. Неумеренные одобрения и порицания толпы в народном собрании, в судах, в театрах, в лагерях... ее крики и рукоплескания имеют могущественное влияние. Каждое из наемных частных лиц, тех, которых они именуют софистами и считают их соперниками по ремеслу, обучает [юношам] не чему иному, как мнениям собравшейся толпы, что представляется ей правильным. Софист изучает страсти и желания великого и сильного зверя, каким образом к нему приближаться и касаться его и когда он становится свирепым или кротким, и по каким причинам и какие он привык при тех или иных обстоятельствах издавать звуки, и при каких звуках, произносимых другими, он укрошается или приходит в ярость. Изучивши все это в силу общения и затраты времени, он называет это мудростью и, приведя все в систему в качестве искусства, обращается к обучению»¹.

Таким образом, выступление Платона против софистики тесно связано с его борьбой против демократической, в греческом смысле слова, формы государства. Он выступает против демократических народных собраний, против собраний афинского демоса в театрах и в других публичных местах; всю политическую и культурную жизнь в условиях греческой демократии он объединяет под названием софистики. Величайшим софистом для Платона является сам демос. Социальное лицо Платона и вместе с тем социальное лицо софистов, против которых он выступает, здесь обрисовано вполне отчетливо и определенно. В связи с этим необходимо подчеркнуть, что Платон выступает против широкого народного образования, против демократизации знания, и тут снова ведет борьбу непосредственно против софистов, потому что именно последние ставили своей

¹ Платон, Государство, VI, 493 А. В., см. Б. Чернышев, Софисты, М. 1929.

задачей широкое распространение знания (конечно среди свободных, а не рабов). Они выступали как учителя красноречия, как античные «энциклопедисты» и «просветители». Это встречает резкую оппозицию со стороны Платона, который проводит ту мысль, что сообщать знание многим нельзя, да и не следует, что знание — это удел немногих избранных, истинных философов — аристократов, то же должна быть от этого знания отстранена. Этую противоположность просветительского значения софистики и платоновского аристократического отношения к образованию нужно особенно подчеркнуть.

Демократические софисты (в этом отношении у нас имеется ряд фактических материалов) распространяли новые взгляды особенно в области общественных отношений. Примыкая в этом отношении к атомистам (здесь отчетливо выступают родственные социальные корни первой группы софистов и атомистов), они выдвигают положение о возникновении культуры на основе удовлетворения потребностей; они говорят, что необходимо всю сумму знаний, которые получены в результате культурного развития, распространить в широких массах; они выдвигают мысль, что все люди — сограждане; говорят об условности, историчности социальных отношений, об историчности и условности законов, т. е. защищают положения, совершенно не приемлемые для аристократа Платона. Больше того, у софистов мы встречаем попытку обосновать учение, которое можно назвать античной формой теории общественного договора. Софист Тразимах учил, что общество получило свое происхождение на основании договора, что люди нашли полезным договориться о социальном строе. Закон лишается того божественного значения, которое приписывали ему идеологи аристократии, ему присваивается человеческий смысл.

Софисты же антидемократические, сторонники аристократии, выступали, как и Платон, против радикальных, прогрессивных положений, выдвинутых первой группой.

Конечно общим как для первой, так и для второй группы является субъективное применение гибкости понятий; но в каждом отдельном случае надо иметь в виду основные тенденции этой субъективной гибкости понятий, те конкретные формы, в которых выступает софистика.

Для первой группы в значительной степени характерны материалистические тенденции в понимании природы и общества. Мы это докажем, рассматривая в первую очередь взгляды Протагора. Наоборот, вторая группа пользуется этим методом гибкости понятий для защиты идеалистической тенденции. Таким образом, партийный характер софистики как метода выступает в самой конкретизации ее при защите того или другого мировоззрения.

Наиболее крупной фигурой среди софистов является Протагор. Он был очень деятельным, энергичным идеологом греческой рабовладельческой демократии; из сравнительно небольшого ма-

териала, который сохранился о софистике, о нем имеются сведения как в области его общефилософских взглядов, так и его взглядов на развитие общества.

Главнейшим источником, откуда мы можем почертнуть наши сведения о софистах, является Платон, ибо за исключением сравнительно небольшого материала мы вынуждены опираться на те свидетельства, которые приводит Платон, идеологический противник софистов. Нам надо поэтому крайне критически относиться к той интерпретации софистического учения, которую он дает в своих диалогах.

Протагор выступает как философ, усиленно занимающийся вопросами общественного развития. В этом отношении он близок взглядам Демокрита и других античных материалистов.

По своему происхождению Протагор является земляком Демокрита, а именно он происходит из тех же Абдер, откуда и Демокрит. Что касается времени его жизни, то оно приходится на середину V в. (483—414 до н. э.). Его акма определяется годом 444 до н. э. Это время распространения философских учений Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа, Демокрита, Зенона и Мелисса. Протагор является их современником, причем есть основание полагать, что в некоторых отделах своей философии Демокрит ссылался на Протагора или во всяком случае имел его в виду и что таким образом теория познания Демокрита в известной степени связана с учением Протагора. Правда, имеется другой взгляд, по которому Протагор свои положения заимствовал у Демокрита. Наиболее важно для нас установить идеологическую общность их учений, о чем мы будем говорить в дальнейшем.

Переходя к рассмотрению той исторической роли, которую Протагор сыграл в учении об обществе, надо указать, что он прежде всего, примыкая к материалистам V в. до н. э., сделал попытку натуралистического объяснения общественного развития. Он стоит на той точке зрения, что общество нужно рассматривать не статически, а в его развитии. Это одна из мыслей, которые встречались у Демокрита и других атомистов и которые имели свои истоки уже в философии Гераклита. Протагор вместе с тем считает, что основой всего исторического развития общества является материальная культура. В этом смысле он истолковывает древний миф о Прометееве, который похитил с неба огонь и передал его людям; он полагает, что общественное развитие зависит от удовлетворения материальных потребностей, от развития материальной культуры; то, что он называет «стыдом и прайдом», т. е. развитие идеологии, развитие нравственных, а также и правовых отношений, возникает в результате общественного развития на основе удовлетворения материальных потребностей (здесь он непосредственно смыкается со взглядами Демокрита по тому же вопросу; достаточно упомянуть в качестве примера то, что Демокрит говорит о происхождении музыки). Далее Протагор выступает по вопросу о воспитании. Это—

вопрос, который имеет громадное значение для вскрытия политического смысла идеологической борьбы Платона с софистами. Приславая громадное значение воспитанию, считая, что оно является важнейшим элементом просвещения и необходимой предпосылкой для широкого распространения знаний, Протагор в данном случае также выступает как антагонист Платона, который теоретически совершенно отрицает социальное значение воспитания, а источник всякого знания относит к воспоминанию о пребывании бессмертной души в мире идей.

Протагор ставит вопрос о поступательном развитии общества, о прогрессивных его стадиях, о возможности таких достижений, которые были совершенно недоступны для человека на предыдущих стадиях. В этом смысле надо понимать его указание, что «наиходший человек культуры лучше самого хорошего дикаря». Это положение он выдвигает для того, чтобы подчёркнуть свою мысль о значении прогрессивного развития общества. Наоборот, Платон видит золотой век в прошлом и считает, что развитие идет в сторону ухудшения. Та мудрость, которую Протагор считает необходимым распространять в широких массах, возможна (в смысле ее возникновения и распространения) лишь после удовлетворения материальных потребностей человека. Он подчеркивает социальное значение добродетели и указывает, что добродетель доступна всем, в то время как Платон защищает аристократический взгляд на добродетель как доступную лишь немногим избранным, аристократам, а толпа — зверь, который лишен всякой добродетели.

Учение Протагора о добродетели — это апология рабовладельческой демократии: «Так-то, Сократ; вот потому афиняне и другие народы, рассуждая о добродетели политической или о каком-нибудь ином мастерстве, советуются только с немногими и не терпят, как ты справедливо сказал и как я говорю, чтобы люди, не принадлежащие к числу тех немногих, подавали им советы. Но когда они приступают к совещанию о добродетели политической, которая должна выражаться в справедливости и рассудительности, тогда натурально допускают каждого подавать свой голос, потому что политическая добродетель должна быть достоянием всех,— а иначе не было бы и городов»¹.

Протагор действует не только на идеологическом фронте, но и непосредственно на политическом фронте борьбы против аристократии, выступает не только как философ, но и как законодатель. Известно, что он принимал деятельное участие в организации демократической афинской колонии Фурии в южной Италии, участвовал в составлении законов для этой колонии. Он специально разработал положение об особой коллегии выборных, которая должна была управлять этой колонией, т. е. проводил и защищал демократическую форму античного рабовладельческого государства.

¹ Платон. Соч., ч. I., стр. 75—76, перевод Карпова. Спб., 1863.

Он принимает специальные меры для того, чтобы обеспечить эту власть; он проводит закон, по которому воспрещается вторично избирать полководцев после срока, когда они выполнили свое назначение. При помощи этого закона он пытается застраховать демократическую колонию от насильственного захвата власти аристократией.

Философская деятельность Протагора, как и других демократических софистов, является также борьбой в защиту науки против религии. В этом отношении особенно интересен софистический трактат «Об искусстве» (*περὶ τέχνης*), написанный не самим Протагором, но каким-то представителем его школы. Автор трактата защищает положение, которое является прямой параллелью взглядам античных материалистов, а именно, он проводит мысль о всеобщем детерминизме. Автор трактата говорит, что само собой, беспричино, ничего не происходит.

В этом трактате нужно выделить еще один важный для нас пункт, который имеет громадное историческое значение, а именно мысль о том, что знания человека обусловливают собой его власть над природой.

Особо нужно отметить борьбу Протагора против греческой религии. Борьба эта кладет резкую грань между ним и Платоном и сближает его с Демокритом. Эта историческая черта из биографии Протагора подчеркивает обостренность партийной борьбы науки и религии в древней Греции. Протагор был обвинен в Афинах в безбожии. Это обвинение должно было повлечь за собой смертную казнь Протагора за отрижение богов. В результате Протагор вынужден был бежать из Афин и во время переезда по морю утонул; сочинение же его было публично сожжено.

Сохранился лишь небольшой фрагмент этого сочинения. «О богах я не знаю, — говорит Протагор, — ни что они существуют, ни что они не существуют, ни каковы они по виду, ибо многое не знает это знать, как неясность вопроса, так и кратковременность жизни человека»¹. Свою критику религии Протагор облекает в скептическую форму; если разобраться в действительном смысле его тезиса: «О богах я не знаю, ни что они существуют, ни что они не существуют», то станет ясным, что эта скептическая позиция была целиком направлена против религиозного мировоззрения.

Общефилософские взгляды Протагора также представлены лишь одним фрагментом с законченной мыслью. К тому же фрагмент этот, взятый изолированно, весьма труден для понимания как благодаря своей сложности и софистической форме изложения, так и благодаря крайней краткости.

Секст Эмпирик и Платон приводят основной философский тезис Протагора и параллельным свидетельством подтверждают, таким

¹ Diels, op. cit., II, S. 229.

образом, его достоверность. Это знаменитое положение Протагора о человеке как «мере всех вещей».

Этот фрагмент необходимо разобрать особенно подробно, потому что в дальнейшей истории философии делались неоднократные попытки искажения философии Протагора именно на основании неправильного истолкования этого его положения. «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют»¹.

В истории философии делались попытки истолковывать это положение в смысле абсолютного релятивизма Протагора, т. е. на основании этого отрывка изобразить Протагора как абсолютного релятивиста, который следовательно признает человека, субъекта познания, абсолютной мерой всех вещей, отрицая какую бы то ни было реальность и считая, что все до конца относительно, как существующее, так и не существующее. Следует отметить, что подобное истолкование фрагмента совершенно не принимает во внимание того факта, что Протагор не отрицает существования объективной реальности. Сохранилось упоминание, что Протагор признавал существование объективной реальности; больше того, по свидетельству Секста Эмпирика, Протагор эту реальность понимал как материю, а именно как «текущую материю», в этом смысле продолжая учение Гераклита Эфесского. Итак, Протагор признает реальность и изменчивость материи, воспринимаемой человеком в его ощущениях. Это доказывает, что истолкование его учения в смысле абсолютного релятивизма неправильно и так понимать его выражение: «человек есть мера всех вещей»—совершенно произвольно.

Эти два положения Протагора, которые с первого взгляда могут показаться друг друга абсолютно исключающими, входят составными элементами в его сенсуалистическую теорию познания. Считая источником знания ощущения и называя человека мерою всех вещей, Протагор в то же время полагает, что в текущей материи заключаются «логосы» всех явлений. Это утверждение Протагора позволяет нам понять его концепцию, несмотря на скучность материала. Продолжая в этом смысле материалистическую теорию Гераклита Эфесского, Протагор считает объектом познания вне человека существующую реальность, материю, которая находится в вечном движении, подчиняясь закону причиности; в этой материи, говорит он, заключаются противоположные «логосы», это нужно понимать

¹ Перевод: «что они существуют и что они не существуют может быть по смыслу греческого языка заменен другим, а именно: «как они существуют и как они не существуют». При этом толковании фрагмент будет читаться так: «человек есть мера всех вещей, существующих, как они существуют, и несуществующих, как они не существуют».

Таким образом, уже самий перевод этого места представляет большие трудности. Приведем этот фрагмент Протагора в подлиннике, в передаче Секста Эмпирика:

τάκτῳ χρημάτων μέτρου ἔστιν ἄνθρωπος, τῶν μὲν οὖτων ὡς ἔστιν, τῶν δέ οὐκ οὔτων οὐδείς. Diels, op. cit., S. 228.

таким образом, что реальность изменчива и многообразна, а следовательно каждый человек может найти в этом материале то, что соответствует ему как познающему субъекту, как мере всех вещей. Один находит здесь горькое, другой — сладкое. Одна и та же вещь одному кажется горькой, другому — сладкой. Эта проблема была поставлена уже Гераклитом Эфесским; в его учении релятивизм является элементом наивной диалектики, противоположности даны в некотором диалектическом единстве; у Протагора же противоположности реальны, но не даны в единстве, диалектика Гераклита перерастает в софистику Протагора. Мы наблюдаем разрыв между материалистической тенденцией учения об объективной реальности, с одной стороны, и известным субъективизмом в понимании человека как «меры всех вещей» — с другой. Здесь проявляется колебание, непоследовательность в разрешении основного философского вопроса. Во всяком случае Протагор говорит о том, что сама материя своими противоположными «логосами» дает основание для различного восприятия отдельными людьми; это должно быть всецело учтено при характеристике пратагоровского человека как меры всех вещей.

«Этот человек говорит, что материя текучая и при течении ее, на месте утраты ее, возникают непрерывно прибавления, и восприятия перемешиваются и меняются, смотря по возрасту и остальному устройству тел. Он говорит и то, что основные причины *τούς λόγους* всех явлений находятся в материи, так что материя, поскольку это зависит от нее, может быть всем тем, что является всем, люди же в разное время воспринимают разное, смотря по разнице их настроений: тот, кто живет по природе, воспринимает из материи то, что может являться живущему по природе, живущий же противоестественно — то, что может являться живущим противоестественно. Также и применительно к возрастам и в отношении сна или бодрствования и каждого вида настроений надо сказать то же самое. Таким образом, по его учению, критерием сущего является человек, ибо все, что кажется людям, и существует, то же, чего не кажется никому из людей, и не существует»¹.

К проблеме этой вплотную подошел Анаксагор в учении о гомойомериях, ибо в каждой вещи кроме ей подобных гомойомерий в меньшем количестве заключаются и гомойомерии всех других вещей.

Если вспомнить также проблематику демокритовского учения о существовании «по истине» и «по мнению», то близость Протагора к линии античного материализма станет отчетливо ясной.

С этой точки зрения особенно интересны для нас такие некоторые указания, имеющиеся у Платона. В своем диалоге «Теэтет» Платон сообщает о Протагоре следующее: Протагор утверждает

¹ Секст Эмпирик. Три книги пироновых положений. СПБ 1913, стр. 66—67.

вместе с Гераклитом и Эмпедоклом, что «ничто не существует, а все происходит». Этот тезис Протагора: «ничто не существует, а все происходит»—тесно связывает его философию с античными материалистическими учениями.

Итак, с одной стороны, Протагором выдвигается материалистическое учение о всеобщем развитии реального мира и, с другой стороны, в его теории познания имеется тенденция к субъективному пониманию человека как меры всех вещей.

Необходимо сказать несколько слов также относительно метода доказательства и самой формы изложения Протагором его учения. Протагор в этом отношении стоит на почве развития противоположных, антиномичных утверждений. Сначала он защищает одно положение, а затем выступает на защиту другого, ему противоречащего. Здесь мы видим превращение диалектики в софистику в самой форме антиномического построения. Имеются сведения, что Протагор сформулировал следующее положение: каждому логосу можно противопоставлять другой логос (в данном случае слово «логос» имеет значение «доказательства»), т. е. каждому доказательству можно противопоставить другое доказательство. Здесь со всей яркостью выступает софистичность протагоровского метода. Протагор пишет сочинение под названием «Антилогии», которое построено таким образом, что одному утверждению противопоставляется прямо ему противоположное. Об этом утерянном сочинении известно очень мало, но уже древние указывали на то, что в нем излагалось учение Протагора о государстве.

Как и остальные софисты, Протагор считал своим достоинством умение любое слабое доказательство сделать сильным. Здесь выступает историческое значение софистов как учителей красноречия, как риторов, которые обучали своих учеников ораторскому искусству, упражняли их в умении защищать любой тезис.

Последователь Эриста Маха Петцольд делает попытку превратить Протагора в античного махиста. В своей работе «Проблема о мире с точки зрения позитивизма», рассматривая философию Протагора, он пытается провести ту мысль, что в древности наиболее крупным представителем точки зрения, аналогичной махизму, является Протагор с его учением якобы о всеобщей абсолютной относительности. Вот что говорит Петцольд: «Протагор (родившийся в Абдере около 480 г. до н. э.) отвергает субстанцию, абсолютное. Сколь ни симпатично ему вечное бывание Гераклита, однако он отвергает также и самобытивающее, непрерывно превращающееся первоогонь, который, несмотря на все свои изменения, в сущности ведь все-таки всегда остается огнем... Протагор впервые понимает изменение чисто как процесс, совершенно независимо от какого-то изменяющегося нечто. Нет такого изменяющегося «что-то», нет и самоизменения. Нет абсолютной вещи. Каждая вещь непрерывно воздействует на другую и точно так же непрерывно испытывает воздействие от других вещей.

Она существует только благодаря этому обмену действия и страдания, действия и противодействия, и лишь до тех пор, пока делятся то и другое... Таким образом, все «свойства» вещей существуют только в связи со «свойствами» других вещей. «Вещь» есть относительно, а не абсолютно постоянная совокупность такого рода «свойств». Помимо же этого она полное ничто»¹.

Петцольд, фальсифицируя историю философии, пытается подделать непоследовательный материализм Протагора под идеализм.

Исходя из характеристики философии Петцольда, которая дана Лениным в критике махизма специально по вопросу о солипсизме махистов, мы вскроем реакционную сущность петцольдовского искажения Протагора: «Как ни отрекаются от него Мах, Авенариус, Петцольд и К°, а на деле без вопиющих логических нелепостей они не могут избавиться от солипсизма»².

К совершенно «вопиющим логическим нелепостям» приходит Петцольд, когда он говорит о Протагоре. Если Гераклит был модернизирован Гегелем и Лассалем под античного гегельянца, то Протагор был модернизирован махистами по их образу и подобию. Эта махистская модернизация Протагора под Шуппе, Маха и Авенариуса дается Петцольдом в следующей формулировке: «Принцип релятивизма был самой выдающейся философской идеей, какая только появлялась со времени основания науки Фалесом, и даже больше того — он остался таким до нашего времени. Удивительно ли, что наилучшее из всего того, что только смог дать Протагор, оказалось неверно понятым, когда мы видим еще и теперь, сколько недоразумений он встречает даже в настоящее время, когда мы видим, что мыслители, занимающие выдающееся положение, оказываются в состоянии причислить к метафизикам, следовательно к сторонникам какого-либо представления о субстанции, таких людей, как Шуппе, Мах и Авенариус»³, т. е. прямая линия соединяет Протагора с Шуппе, Махом и Авенариусом.

Для того чтобы наиболее выпукло характеризовать историческую роль Протагора в развитии античной философии, укажем еще на один момент, характеризующий его место на фронте идеологической борьбы его времени. Имеется ряд свидетельств как о Протагоре, так и об его школе, что они выступали в качестве противников и критиков элейтов. Так например Порфирий сообщает нам, что Протагор в своем сочинении «О сущем» возражал тем, кто представляет сущее как единое. Это значит, что Протагор вел борьбу против элейской метафизики. Автор сочинения «Об искусстве» вел борьбу с определенным представителем элейской школы — Мелиссом, который являлся наиболее ярким выразителем элейского антисенсуализма. В противовес утверждению Мелисса, что бытия нельзя ни видеть,

¹ Петцольд, Проблема о мире с точки зрения позитивизма, СПБ 1911, стр. 60.

² Ленин, Соч., т. XIII, стр. 34.

³ Петцольд, цит. соч., стр. 65.

ни слышать, он, наоборот, утверждал, что бытие познаемо, что его всегда видят и познают. Это подчеркивает сенсуалистическую позицию всей протагоровской школы.

Подводя итоги нашему рассмотрению учения Протагора и его школы, мы можем сказать, что здесь перед нами софистика, которая, сменив диалектику Гераклита, еще не окончательно порвала с материалистическими тенденциями античной философии.

В связи с этим необходимо хотя бы вкратце остановиться также на дошедшем до нас в отрывках древнем сочинении «Диалексейс», что значит «разговоры», «прения» (другое его название — «Двойкие речи»). Автор этого сочинения неизвестен, но он также примыкает к школе Протагора. Имеется ряд больших отрывков, позволивших говорить о построении всей работы и об ее содержании. Здесь выступает метод противопоставления: утверждения и отрицания, защита первого и второго положений, антиномичность построения всего рассуждения. Вот небольшой отрывок: «Двойкие речи говорят в Элладе философы о благе и зле. Одни говорят, что одно — благо, а другое — зло, а другие говорят, что благо и зло — одно и то же. Что для одного благо, для другого — зло, и для тех же самых людей — один раз благо, а другой раз — зло. И я сам присоединяюсь к этому мнению»¹.

Проблема, поставленная уже в философии Гераклита, развивается и в софистике — вопрос об относительности добра и зла. Автором приводится ряд примеров в защиту относительности добра и зла. Указывается на то, что одна и та же пища для одних является благом, для других — злом, также расточительность для одних является благом, для других — злом.

Во второй части «антиномии» указывается на то, что существует и другое решение, по которому добро — одно, а благо — другое; нельзя было бы узнать, что такое благо и что такое зло, если бы оба они были одним и тем же. Таким образом, с одной стороны, подчеркивается различие противоположностей, а с другой стороны, выставляется положение, указывающее на их тождество.

Далее приводится ряд аналогичных рассуждений относительно питья, любви и т. п., подобным же образом антиномически ставится вопрос, что такое благо и зло, доказывается, что и здесь добро и зло относительны. Мы видим, что автором ставится довольно сложная проблема противоположностей, проблема несомненно по своей сути диалектическая, но диалектического, хотя бы и напиного, разрешения ей не дается.

Аналогично ставится вопрос и о постыдном и похвальном. Указывается на то, что существуют два решения, два «логоса» о «похвальном» и «постыдном». «Также о похвальном и постыдном, — говорит автор, — существуют два «логоса», два решения. Один считает, что это — одно и то же, другой, — что то и другое отлично».

¹ Diels, op. cit. II, S. 334.

Далее он продолжает аналогичные рассуждения относительно бегства: бегство постыдно, если бегут на войне, от врага, но бегство во время состязаний похвально, и самый быстрый тут получает награду; относительно убийства: убийство постыдно, но убийство на войне является необходимостью и похвально. Применяя софистическое рассуждение, он заявляет, что если бы снести в одну кучу то, что у людей считается постыдным, а затем из этой кучи выбрать все то, что считается похвальным, то ничего не осталось бы и все было бы распределено между всеми, ибо не все имеют одинаковые права.

Далее следует ряд новых «антиномий», например, рассуждение о правом и неправом. Рассуждение это также начинается с того, что констатируется двойное решение по вопросу о правом и неправом. Одни считают правое и неправое одним и тем же, другие их противопоставляют друг другу и т. д.

Что особенно для нас важно, автором ставится также вопрос об истинном и ложном, и на этот вопрос такжедается ответ в духе софистического антиномичного противопоставления — утверждения и отрицания, разделения на тезис и антитезис: истинное отлично от ложного, истинное и ложное — одно и то же.

Следующим представителем софистики является Горгий из Леонтии. Это крупный софист, также имевший много последователей и образовавший целую школу; из его учеников известны Ликофон и Алкидам. О Ликофоне сохранились сведения, что он является автором античного прототипа теории «общественного договора».

Основателю этой школы Горгию (483—374) принадлежат три произведения: философское сочинение, имеющее ярко софистическое название «О несуществующем или о природе», и риторические сочинения под названиями «Елена» и «Паламед».

В своем сочинении под названием «Елена»¹ он имеет в виду известный эпизод из гомеровской «Илиады». Рассматривается вопрос о нравственной оценке поступка прекрасной Елены, покинувшей своего мужа и бежавшей от него с Парисом. Основной тезис, риторически защищаемый Горгием, заключается в том, что Елена порицания не заслуживает. Свое рассуждение Горгий строит таким образом: для того чтобы ответить на вопрос, следует ли порицать Елену или нет, необходимо разобраться в причине, почему она покинула своего мужа. Она сделала это или по непреодолимой воле богов, или же в результате насилия по отношению к ней, или под влиянием речи, убедившей ее, или иаконец из чувства любви к Парису. Вот все возможные причины ее бегства.

Что касается объяснения этого поступка непреодолимой волей богов, то можно ли порицать Елену за то, что она выполнила эту божественную волю, да еще непреодолимую? Очевидно нет. Раз такова была воля богов, порицать Елену не следует. Если она сде-

¹ Diehs, op. cit., II, S. 249 ff.

мала это под влиянием насилия, тк она только пострадала и обвинения не заслуживает. Если она это сделала под влиянием речи, которая ее убедила, то тем более ее нельзя порицать, потому что убедительная речь действует часто сильнее, чем физическое насилие. Наконец если она это сделала под влиянием чувства любви, то нужно в этом разобраться. Любовь — это или нечто болезненное, чему она не могла противостоять как болезни, или нечто, внущенное богами; но ни в том, ни в другом случае она не оказывается виновной, ибо нельзя обвинять человека в том, что он заболел, вторая же возможность приводит к первому случаю. Таким образом, Елена не заслуживает порицания. Сделала ли она то, что сделала, из любви, или убежденная словом, или похищенная насилием, или подчинившись божественному принуждению, — в каждом из этих случаев она не несет вины. Таков образец этих риторических, софистических рассуждений Горгия, направленных по сути дела против старой морали, безусловно осуждавшей Елену.

По своим общефилософским взглядам Горгий примыкает к Эмпедоклу, подобно тому как Протагор близок Гераклиту, Анаксагору и Демокриту. Его полемика также направлена против алейцев. Он выступает против их метафизического учения о неподвижном и едином «бытии».

Горгию принадлежит философское сочинение «О несуществующем или о природе». От этого его сочинения сохранилась небольшая часть, и здесь он выставляет три тезиса. Первый тезис заключается в следующем: ничего не существует. Он его софистически доказывает. Второй тезис, который он выдвигает: если бы что-нибудь существовало, оно бы не могло быть познано. Третий тезис: если бы даже что-нибудь могло быть познано, то знание об этом никому нельзя было бы передать¹.

Особое место занимает Гиппий, один из крупнейших софистов.

Он интересен для нас тем, что является ярким образцом «многознания» в смысле положительном: в его лице софистика выступает как энциклопедичность знаний. Имеются сведения, что ему принадлежали сочинения по математике, астрономии и вообще естественным наукам, по грамматике, истории, стихосложению и даже по мнемонике.

Обратимся к рассмотрению философских взглядов софистов, политически враждебных рабовладельческой демократии.

Крупнейшими представителями антидемократической софистики являются Критий, Калликл, Гипподам, а отчасти и Сократ. Это крыло софистики политически враждебно рабовладельческой демократии, а философски тяготеет к идеалпаму и религии. В философии Сократа софистическая гибкость понятий непосредственно становится на службу идеалистического миропонимания и политической практики реакционной афинской аристократии.

¹ Diels, op. cit., II, S. 248.

Вождь тридцати афинских олигархов («тиранов») Критий — интереснейшая фигура антидемократической софистики.

В качестве одного из крупнейших политиков рабовладельческой аристократии, он находился в лагере афинской реакции и возглавлял олигархическую партию, а затем, после окончания пелопоннесской войны, приведшей к поражению Афин, стал во главе правительства («комиссии») тридцати олигархов, захвативших власть при помощи аристократической Спарты¹.

Критий был философски и политически близок Сократу, участвовал в его кружке, а во время своего кратковременного господства в Афинах включил Сократа в число трех тысяч привилегированных граждан, юридически застрахованных от террора тридцати олигархов.

Критий является одним из древнейших представителей того взгляда, что религия — хорошее средство для удержания и укрепления политического господства. Критий восторженно приветствует того мудрого правителя, который «выдумал» религию.

Приведем стихи Крития, излагающие его взгляды на происхождение и роль религии.

«Во время оно язнь людей была
Нестройна и дика, служка лишь силе,
И не было награды никакой
Для добрых, так и наказанья злым.
Тогда-то люди, думается мне,
И положили с карами законы,
Чтоб право над людьми, равно над всеми,
Царило, грех же был его рабом,
И стали тех карать, кто провинится.
Затем, когда от явных дел насилия
Удерживать законы стали их,
Но люди тайно злое совершили.
Вот тут-то, думаю, какой-нибудь
С умом глубоким мудрый муж впервые
Боязнь богов для смертных изобрел,
Чтоб страх у влых какой-нибудь да был,
Начнут ли делать, говорить или думать,
Хотя б тайком. Затем про божество
Он стал учить, что бог есть вечносущий,
Который мыслю слышит все и видит,
Высокомудрый, преданный сей цели
И облеченный божесной природой.
Он слово каждое людей услышит,
Деянье всякое он будет силен
Увидеть. Если ж ты хоть про себя
Замыслишь злое что, не утаится
То от богов: так разум их высок.
Такие речи говоря, тот муж
Приятнейшей науке научил,
Затмивши правду вымыслом своим.
Живут же боги там, он утверждал, —

¹ См. Ксенофонт, Греческая история, Огиз, 1935, стр. 32—47.

Так говоря, он думал поразить
 Особенно людей,— откуда, видел,
 Исходит смертным страх и благодать
 В их жизни бедственной, — в том высшем круге,
 Где молнии он видел с грохотаньем
 Ужасным грома, звездный неба образ,
 Узор прекрасный, Времени творенье,
 Художника искусного того;
 Где солнца глыба светлая проходит;
 Откуда влажный дождь идет на землю.
 Такие страхи людям он раскинул
 Везде, им в сказке указал прекрасно
 Жилище бога в подходящем месте
 И беззаконье потушил законом.
 Так, полагаю, убедил впервые
 Людей от верить, что есть род богов»¹.

Этой теорией Критий некоторым образом предвосхищает Вольтера, который сказал, что если бы бога не существовало, то его следовало бы выдумать. В дальнейшем идеолог реакционной аристократии, идеалист Платон, который выступил на защиту религии, в отдельных случаях проводил тот же метод сознательного обмана, сознательного распространения различных мифов, в которые он сам не верил, но пропаганду которых считал необходимой в определенных классовых целях.

Прежде чем перейти к рассмотрению философских воззрений Сократа, тесно примыкающего к античной софистике, но не укладывающегося в границы этого направления, остановимся на искажении софистики механистами. Л. И. Аксельрод (Ортодокс), которая рассматривает вопрос об исторической роли софистики в своей книге «Против идеализма», в статье «Этика Каутского», неправильно считает, что софисты являются «идеологами греческого капитализма»². Конечно это является полным искажением действительного социально-экономического развития античной Греции. Говорить о «греческом капитализме» — это значит искажать марксистское понимание рабовладельческого общества. Аксельрод (Ортодокс) совершенно обходит вопрос о классовой характеристики различных групп софистов. Для нее все софисты оказываются в этом отношении одинаковыми и теми же, а именно представителями идеологии «греческого капитализма».

* * *

Крупнейшим философом в Афинах конца V в. до н. э. был Сократ, учитель и предшественник Платона.

Философские взгляды Сократа, излагавшего их устно, известны лишь из произведений других авторов, в первую очередь Платона, Ксенофonta, Аристотеля, а также Аристофана. Восстановление исто-

¹ «Древний мир в памятниках его письменности», ч. II, «Греция», М. 1917, стр. 399.

² Аксельрод (Ортодокс), Против идеализма, Гос. изд., изд. 2-е, стр 48.

рического Сократа на основании литературных его образов (значительно расходящихся у различных авторов) представляет собою довольно трудную задачу. Между тем задача эта имеет первостепенное значение для понимания всего хода развития познания во второй период греческой философии, ибо несомненно, что в подготовке объективного идеализма Платона и в деле борьбы с античным материализмом Сократ сыграл важнейшую роль.

Будучи тесно связан с софистическим движением, непосредственно вырастая из него, Сократ обнаруживает усиленную тенденцию в сторону идеализма, в чем и состоит существенейшее отличие его от Протагора, тяготевшего к материализму.

Если античная диалектика Гераклита послужила мостиком к софистике Протагора, то в свою очередь в учении Сократа обнаруживается перерастание софистики в философию объективного идеализма.

Сын скульптора Софрониска и повивальной бабки Фенареты Сократ (469—399 гг. до н. э.) в юности занимался, подобно отцу своему, скульптурой. Позднее он обратился к изучению философии и в скором времени сделался центром значительной группы философов, из которой вышли Платон, мегарики и к которой примыкали киники и киренайки.

По сообщению трагика Иона из Хиоса, подтверждаемому Платоном, Сократ первоначальное философское образование получил в школе Анаксагора. Ион прямо указывает на ученика Анаксагора — Архелая как на учителя Сократа. Кроме того Сократ слушал софиста Продика.

Женат Сократ был на Ксантиппе, вошедшей в историю как олицетворение сварливости. Древние авторы сообщают, что некоторое время Сократ вращался в обществе Перикла, — крайне важное свидетельство, позволяющее уточнить некоторые обстоятельства его жизни и подробности мировоззрения.

В годы кризиса афинской рабовладельческой демократии Сократ сделался центром, вокруг которого сосредоточился целый кружок афинских аристократов или же их политических единомышленников.

Здесь были Ксенофонт, Алкивиад, Критий, Платон, Хармид, Федон и ряд других, сравнительно менее известных лиц.

Состав этого сократовского кружка социально очень определен; его члены явились в дальнейшем крупнейшими политиками и идеологами аристократии. Кружок Сократа имел ярко выраженный антидемократический характер, был центром оформления политической и идеологической борьбы против рабовладельческой демократии в Афинах.

Сократ не ограничивался замкнутой деятельностью в пределах сравнительно узкого кружка своих ближайших учеников и последователей, он всюду — на площадях, на улицах, в местах общественных собраний — вел «разговоры» с афинянами, ставил перед

ними важнейшие философские и политические проблемы, старался показать, в чем заключается правильный метод их разрешения.

Метод вопросов и ответов, принятый Сократом, т. е. метод живой беседы, наиболее отвечал тем целям философской пропаганды, какие он ставил перед собой.

Здесь можно установить непосредственную близость Сократа к софистам: как и они, он особенно ценил устную речь, беседу и своеобразный, методически направленный к определенной цели спор.

Тот факт, что к философскому кружку Сократа должен быть отнесен софист Критий, имеет громадное значение, совершенно не учитываемое, вернее, игнорируемое буржуазными историками философии.

Прежде всего здесь снова отчетливо обнаруживается та непосредственная связь между Сократом и софистами, которая позволяет говорить о самом Сократе как о философе-идеалисте, выросшем в недрах софистического движения.

Далее здесь подтверждается наличие в софистике двух крыльев: софистики демократической и софистики антидемократической; к последней в первую очередь должен быть отнесен Критий, а также и Сократ, хотя характеристика его исключительно как софиста была бы исторически неверной.

Следующий важнейший вывод состоит в том, что Сократ был тесно связан в лице Крития с виднейшим политиком аристократической реакции, хотя во время господства тридцати олигархов во главе с Критием (404—403 до н. э.) философ и отказался солидаризироваться с бесшабашным и кровавым разгулом террора.

Алкивиад, изменивший афинской демократии и перешедший на сторону Спарты; Ксенофонт, покинувший Аттику и перешедший на сторону Кира, союзника спартанцев; Платон, показавший себя непримиримым политическим врагом рабовладельческой демократии в Афинах, — все эти политики и философы реакционной аристократии вышли из сократовского кружка, все они крепкими нитями были связаны с афинским философом.

Антидемократическая пропаганда Сократа, вся его философская деятельность, его значение как организационного центра средоточия антидемократических сил, его близость к Критию, включившему его во время олигархии в список трех тысяч привилегированных граждан, — все это послужило причиной его знаменитого процесса, обвинения и смерти.

Один из крупнейших политиков рабовладельческой демократии, представитель афинской плутократии, владелец крупной мастерской Анит взял на себя инициативу по ликвидации сократовского кружка; вместе с Анитом действовали оратор Ликон и поэт Мелет.

Именно Анит вместе с Тразибулом, защищая интересы плутократии Афин, стоял во главе движения, низвергнувшего власть тридцати олигархов. После восстановления в Афинах демократии он поставил перед собой задачу дальнейшего упрочения ее господства, — здесь следует искать причины его выступления против Сократа.

Так объясняется тот непонятный с первого взгляда факт, что философ-идеалист, представитель течения, имеющего с самого начала ярко выраженный мистический характер, неразрывно переплетающегося с религиозным мировоззрением (у Платона) и наконец целиком перерастающего в теологию (у несплатоников), — этот философ подвергся обвинению в непризнании богов, т. е. в непризнании государственной религии. Сократ, учитель Платона, выступает как философ, почитающий богов, и как религиозный реформатор. С своей стороны он сделал все, чтобы избежнуть явного и резкого столкновения с государственной религией, а поэтому обвинение его по этому пункту явилось лишь удобным предлогом, процесс же преследовал цели непосредственно политической борьбы в первую очередь.

Против Сократа выдвигалось также обвинение в развращении юношей; указывалось, что речи его «возбуждают в молодежи презрение к установленному строю и склонность к насильтственным действиям»¹; в вину ему ставилась деятельность Крития и Алкивиада.

«В обвинительном акте против него было сказано приблизительно так: Сократ виновен в том, что не признает богов, призванных государством, а вводит другие, новые божества; виновен также в том, что развращает молодежь»².

Поскольку можно судить по сохранившимся историческим сведениям, основной задачей выдвинутого обвинения было принудить Сократа эмигрировать из Афин; тот факт, что он не был арестован перед заседанием суда, подтверждает это предположение.

Сократ не воспользовался возможностью бежать из Афин и явился на суд.

После того как он был признан виновным, у него осталась еще одна возможность избежнуть смерти: согласно закону он имел право сам предложить то или иное наказание для себя взамен предлагавшегося обвинителями и таким образом заменить смертную казнь изгнанием или штрафом. Но Сократ отказался от этого, ибо считал, что в таком случае он косвенно признает свое осуждение правильным. Лишь после этого он был приговорен к смертной казни.

Во время пребывания в тюрьме ему представилась третья и последняя возможность избегнуть смерти — посредством побега, организованного его друзьями и последователями. Он отказался выполнить их просьбу и, выпив чашу цикуты, спокойно умер.

Сократ поступил как до конца убежденный в своей правоте мыслитель, прекрасно учитывающий общественный резонанс своих действий. Уже Платон в своих диалогах всемерно использовал обстоятельства смерти Сократа для усиленной пропаганды своих философских и религиозных воззрений; на протяжении многих столетий идеалисты всех оттенков проливали слезы по поводу «мученической»

¹ Ксенофонт Афинский, Сократические сочинения, перевод С. И. Соболевского, «Академия», 1935, стр. 27.

² Там же, стр. 24.

смерти Сократа, игнорируя или стараясь игнорировать политический смысл всего процесса, выступлений обвинителей и поведения обвиняемого.

Немедленно после смерти Сократа Платон и другие его ученики, не чувствуя себя в безопасности в Афинах, покинули город и эмигрировали в Мегару. Кружок Сократа, этот центр антидемократической пропаганды, распался.

Однако дело Сократа, его борьбу против греческой демократии, против материалистической философии и науки с еще большей энергией продолжал его ближайший ученик Платон.

Те расхождения, какие обнаруживаются между Платоном, Ксенофонтом и Аристофаном при характеристике философских взглядов Сократа, а также исторические сведения о том, что в юности, и отчасти и в зрелом возрасте последний, примыкая к широкому просветительному движению в Афинах, изучал философию материалистов Анаксагора и Архелая, был учеником софиста Продика, вращался в обществе Перикла и лишь впоследствии сделался центром средоточия антидемократических сил, заставляют думать, что в своих философских воззрениях он пережил известную эволюцию и что тот Сократ, которого мы знаем из диалогов Платона, является лишь завершением философской эволюции. Речь будет итти главным образом о Сократе второго периода, ибо о предыдущей его деятельности нам слишком мало известно.

Вступив на путь пересмотра своих прежних философских взглядов, Сократ выдвинул требование отказа философии от задач познания природы и сосредоточил свое внимание на вопросах этики, религии, а отчасти и непосредственно политики, причем связал эти проблемы с вопросом об образовании понятий, т. е. придал им принципиально философское значение.

То исключительное внимание, которое уделяли и уделяют Сократу философы-идеалисты, вполне понятно, ибо в его лице античный идеализм сделал одну из первых ярких попыток борьбы против материализма, против завоеваний естественных наук, против «линни Демокрита» в философии.

Познание природы Сократ этого периода называл, по сообщению Аристотеля, делом бесплодным и безбожным; истинной задачей философии он признал создание и обоснование религиозно-правственного мировоззрения.

Нравственная жизнь, говорил Сократ, прежде всего предполагает знание истинного добра, умение отличить его от всего ложного, мнимого, нравственно вредного.

«Я знаю, что ничего не знаю», — этот софистический принцип Сократ положил в основу своих философских взглядов; отсюда и его отрицание натурфилософии, отсюда и его попытка обоснования идеалистической этики.

Сократовское сомнение должно послужить, по его мысли, предпосылкой для углубленного самопознания, и там, в глубинах сво-

его духа, человек может найти ответы на вопросы нравственности. «Я знаю, что ничего не знаю», — именно поэтому необходимо пойти по пути, указанному дельфийским святынищем: «Познай самого себя».

Что такое справедливость, право, закон, благочестие, благо?

Не в изучении природы и общества можно найти ответ. Материалисты пришли к отрицанию разума во вселенной; софисты подвергли сомнению все верования, все убеждения. Необходимо обратиться к изучению человеческого разума, в нем — основа нравственности и религии. Так приходит Сократ к отождествлению нравственности и истинного знания.

С этой точки зрения становится понятным сообщение Аристотеля о том, что Сократ искал в этике всеобщего и направил свою мысль на общие определения.

Всеобщее, понятие, отдельное от частного, от чувственно воспринимаемых вещей, — такова метафизическая сущность, учение о которой составляет душу сократовской философии.

В дальнейшем это «всеобщее» Сократа перерабатывается Платоном в идею, но у самого Сократа вопросы познания ограничиваются областью этики; его «всеобщее» — это всеобщая добродетель, всеобщее благо.

Добродетельный человек должен знать, что такое наивысшее благо; счастье человека основывается на его нравственной жизни, а следовательно на его знании «всеобщего».

Идеалистическая этика Сократа перерастает в теологию; признание разума основой нравственной жизни приводит к учению о сверхчеловеческом разуме во вселенной. Сократ усиленно подыскивает «доказательства» существования божества.

Интересно сопоставить с известным нам рассуждением Крития о происхождении религиозной веры следующее «доказательство» существования бога, принадлежащее приятелю Крития — Сократу:

«А в самом себе ты признаешь присутствие чего-нибудь разумного?.. А в других местах нигде нет ничего разумного? Неужели ты можешь это думать, зная, что в теле находится лишь маленькая часть громадной земли и ничтожная доля огромного количества жидкости? Равным образом, от каждого из остальных элементов, несомненно великих, ты получил по ничтожной частице в состав твоего тела; только ум, стало быть, которого нигде нет, по какому-то счастливому случаю, думаешь, ты весь забрал себе, а этот мир, громадный, беспредельный в своей множественности, думаешь, пребывает в таком стройном порядке благодаря какому-то безумию?»¹.

Не довольствуясь подобными теологическими доводами, Сократ ссылался на особый внутренний голос, который наставлял его в важнейших вопросах. Это и есть знаменитый «демон» Сократа (т. е. божество).

¹ Ксенофонт Афинский, Сократические сочинения, перевод С. И. Соболевского, «Academia», 1935, стр. 45.

ство, по-гречески *δαιμόνιον*), являвшийся ему самым неожиданным образом и приводивший его в мистический транс.

Платон с восторгом описывает эти мистические прозрения Сократа, тесно связывая с ними свою собственную мистику и теологию.

Что касается специально метода Сократа, вошедшего в историю под названием «сократического», то в нем обнаруживаются следующие составные части:

- I. По форме:
 - 1) «ирония»,
 - 2) «майевтика».
- II. По содержанию:
 - 1) «наведение»,
 - 2) «соподчинение».

Как мы знаем, Сократ свои философские взгляды распространял путем устной беседы или путем устного спора.

Это—метод последовательно и систематически задаваемых вопросов, которые в конечном результате должны привести собеседника к логическому противоречию, а следовательно и к признанию собственного незнания. Первой задачей, которую в таком случае ставил перед собой Сократ, было заставить своего собеседника признать, что он ничего не знает. Здесь Сократ сближается с софистами и сам является представителем софистической эристики.

Ошеломленные, приведенные в беспомощное состояние собеседники Сократа сравнивали его с электрическим скатом, что прекрасно передает всю силу сократовской иронии. Ее отличие от сходных приемов многих других софистов состоит в том, что Сократ признавал и собственное незнание; он добивался лишь того, чтобы обсуждающие с ним тот или иной вопрос признали вместе с ним: «мы знаем, что ничего не знаем». Однако в этом есть известная доля лицемерия, ибо Сократ ведь знал, что оракул назвал его мудрейшим из эллинов, да он вовсе и не думал остановиться на этом отрицательном результате.

Майевтика служила дополнением и продолжением иронии. Сын повивальной бабки, Сократ называл свои философские беседы майевтическим, повивальным искусством, а себя — повивальной бабкой в философии.

Если ирония Сократа играет роль кислоты, разъедающей привычные слушателям взгляды, то майевтика должна быть цементом, при помощи которого можно скрепить выдвигаемое в беседе этическое построение.

Основная задача — найти всеобщее в нравственности, т. е. общую норму как основу частных добродетелей. Здесь выступает на первый план сократовская индукция, логическое наведение, отыскание общего в частных случаях путем их сравнения.

Это наведение Сократа ограничивается формально логическим анализом понятий специально в области этики, т. е. она существенно отличается от индукции в понимании Аристотеля, а тем более от

индуктивного метода новой философии, начиная с Фрэнсиса Бэкона.

Майевтика и наведение органически связаны у Сократа. Он далек от того, чтобы связать индукцию с эмпирическими предпосылками; так как задача его — быть повивальной бабкой собеседников, то он начинает с рассмотрения свойственных им взглядов в вопросах морали, имея в виду обнаружение в этих взглядах некоторого зерна той всеобщей нормы, нахождение которой составляет его задачу. Таким образом, приведя собеседников путем иронии к сознанию необходимости найти выход из создавшегося затруднения, он при помощи наведения и майевтики старался поднять их до всеобщего, т. е. до понятия.

В этом всеобщем Сократ видел сущность вещей (ограничиваясь впрочем лишь областью этики). Гносеологические корни сократовского идеализма обнаруживаются, таким образом, в самой попытке его произвести абстракцию от единичного и частного; то всеобщее, которое он кладет в основу этики, благодаря метафизическому характеру самого абстрагирования превращается в абсолютную сущность, в сверхопытную этическую норму.

Другая сторона сократовского всеобщего обнаруживается в его учении о немногих избранных, конкретных представителях нравственности как знания. Господству демоса, этой ложной, извращенной власти черни, по мысли Сократа, необходимо противопоставить единственно истинную власть — господство немногих, приобщившихся ко всеобщему.

Так обнаруживается классовая основа сократовской этики — теоретической базы для реальной политики афинской аристократии; Сократ «этически» осуждает рабовладельческую демократию; сама его этика абстрактного «всеобщего» обнаруживает конкретное политическое содержание.

Дальнейшим развитием сократовского наведения, его дополнением и завершением является соподчинение понятий — разделение их на роды и виды и установление их взаимоотношений. Противопоставив всему единичному и частному всеобщее, Сократ исходит из этого всеобщего при соподчинении ему частного и единичного. Хотя всюду он имеет в виду учение о добродетели, однако роль «сократического» метода в истории логики неоспорима. Платоновская «диалектика» свой непосредственный философский источник находит в учении Сократа.



Изучение так называемых «сократических» школ, т. е. философских направлений, в той или иной мере примкнувших к Сократу или переработавших его учение как мыслительный материал, представляет большой интерес для истории борьбы материализма и идеализма в античной Греции.

Наиболее значительные из этих школ — киническая, киренская и мегарская — были основаны слушателями Сократа — Антисфеном, Аристиппом и Эвклидом.

Киническая школа наиболее удалается от философии Сократа и тяготеет к материализму.

Особенно следует отметить борьбу киников с объективным идеализмом Платона.

Название школы очевидно произошло от ее местопребывания — площади Киносарг, где собирались неполиоправные афинские граждане. Основатель школы Антисфен, сын афинянина и рабыни, его ученик и продолжатель Диоген; в школе принадлежали также Кратес (учитель стоика Зенона) и его жена Гиппархия.

Общепhilософские положения киников развиваются в борьбе с объективным идеализмом Платона и тяготеют к «линии Демокрита» в античной философии. Отрицая существование и философский смысл платоновских идей, киники заняли в логике и теории познания позицию, прямо противоположную Платону: они признавали существование лишь единичного, чувственного, общие же понятия считали бессодержательными названиями. Здесь отчетливо выступает известная метафизико-материалистическая тенденция, принимающая форму своеобразного примитивного комманизма.

Индивидуалистическая этика киников также направлена против философии Платона, против его объективно идеалистического учения о высшем благе.

Киники учат, что благо индивидуально для каждого отдельного человека.

Основою нравственности является индивид, единичное благо которого, по учению этой школы, выше самой жизни. Нравственные задачи индивида состоят в подавлении страсти, к сведению всех своих потребностей к минимуму; отсюда учение об «апатии», бесстрастии, равнодушии к богатству, славе, чести, браку, семье, политике, религии, науке, ко всей рабовладельческой культуре.

Ради личной добродетели, ради своего «Я» можно отказаться от самой жизни.

Характернейшей чертой мировоззрения киников, резко отделявшей их от Платона, было уважение к труду; согласно их взглядам, труд должен лежать в основе счастливой и нравственной жизни.

Знаменитый Диоген всей своей жизнью пропагандировал учение кинической школы. Он проводил свое время преимущественно на открытом воздухе, одетый в лохмотья; пил только воду, отвергая употребление вина; в крайнем случае ему убежищем служила бочка. Для «доказательства» этого положения, что свои потребности следует сводить к минимуму и этим способом бороться с невзгодами, он в зимние холода обнимал мраморные статуи, выставленные в общественных местах, в летнюю жару он нагишом лежал на раскаленном песке. Словом и делом он пропагандировал отказ от культуры рабовладельческого общества и своеобразный возврат к природе. В то же

время он не выдвигал никаких положительных социальных задач. Он выступал против науки, искусства, философии, религии, патриотизма.

Известной противоположностью киренам является школа киренанков, основатель и виднейший представитель которой Аристипп стремился объединить философские принципы Сократа и Протагора.

Основой нравственной жизни киренанки считают наслаждение. Этот гедонизм — яркое проявление идеологии античных «нуворищ», быстро разбогатевших в условиях рабовладельческой Греции конца V и начала IV в. до н. э.

Наслаждение Аристипп определяет как удовольствие физическое и духовное, вся цель жизни — в достижении удовольствий. Безусловно лишь наслаждение, все остальное условно.

Философия в понимании киренанков — это наука о том, как жить разумно, добиваясь максимума наслаждений. Отсюда — апология роскоши, расточительности и мотовства, быстро достигаемого и столь же быстро расточаемого богатства, — идеология легко разбогатевших представителей торговли и ростовщичества.

«Большое богатство — это не то, что большой сапог: ноги им не натрешь», — таково характерное изречение Аристиппа. Не менее выразительно и другое: «Лучше обладать, чем быть обладаемым».

Среди позднейших киренанков встречались убежденные безбожники (Теодор и Эвгемер).

Виднейшие представители мегарской школы — Эвклид и Эвбулид. Эвклид защищал то основное положение, что истиной обладают лишь общие понятия, что же касается чувств, то они обманывают. Истина едина и неподвижна; элейское «бытие» у Эвклида осложнено сократовской этикой и превращено в метафизический абсолют, в идеальную сущность — высшее благо, боженьку.

В своей борьбе против сенсуализма мегарский идеализм тесно сближается с этикой Платона.

Последователем и продолжателем Эвклида был Эвбулид, у которого тесное срастание формальной логики и софистики, обнаруженное нами уже у элеатов (Зенона), выступает с особенной выпуклостью.

Гегель характеризует эту особенность философских взглядов Эвбулида так:

«Главным тезисом выдвигавшихся Эвбулидом суждений был тот, что так как истина проста, то следует требовать, чтобы на вопрос давался простой ответ, чтобы, следовательно, не давали ответа, имеющего силу лишь в отношении к некоторым обстоятельствам, как это делает Аристотель (*De sophist. elench.*, стр. 24); это требование действительно является в общем требованием рассудка. Запутывание состояло, следовательно, в том, что требовали простого «да» или «нет», а так как собеседник не решается сказать ни «да», ни «нет»,

то он чувствует себя смущенным, ибо ведь неумение отвечать на вопрос показывает недостаток ума»¹.

Наибольшей известностью в древности пользовались софизмы Эвбулида — «Лжец», «Скрытый», «Электра», «Куча» и «Плещивый».

Сущность этих софизмов легко показать на примере «Лжеца».

Софизм «Лжец» сводится к следующему: если кто-либо говорит, что он лжет, то, спрашивается, лжет ли он или говорит правду. Если он лжет, то его утверждение, что он лжет, лживо, а следовательно он говорит правду; если же он говорит правду, то его утверждение, что он лжет, правдиво, а следовательно он лжет. Итак, если он лжет, то говорит правду, а если он говорит правду, то лжет.

«Лжец» Эвбулида, как и остальные его «опровержения», окончательно сводится к пустой игре словами, к эристике, к софистике в худшем смысле этого слова.

Такова ирония истории. Платон, этот неутомимый враг и язвительный противник софистов, в лице родственной ему политически и философски школы мегариков обретает больших софистов, чем Протагор, Горгий и Гиппий, вместе взятые.

Антидемократическая софистика находит себе завершение у мегариков, здесь же мы наблюдаем тесное переплетение софистики с формальной, рассудочной логикой, исключающей противоречие. Одно зерно, рассуждает Эвбулид, не делает кучи, будем снова и снова прибавлять по зерну; когда получится куча, мы вынуждены будем признать, что ее образовало последнее прибавленное зерно. Совершенно аналогично рассуждение относительно лысины, образующейся путем вырывания волос по одному.

Количество, формально, метафизически противопоставленное качеству, — такова логическая сущность всех этих софизмов Эвбулида.

¹ Гегель, Соч., т. X, стр. 97.

Глава восьмая

ПЛАТОН

Мы знаем уже, что в своей характеристике античного «круга» в философии Ленин приводит три имени: Демокрит, Платон и Гераклит. В лице Платона Ленин видит наиболее выпуклого, наиболее характерного представителя античного идеализма.

Обратимся к биографии Платона. Прежде всего необходимо отметить его аристократическое происхождение, чем он весьма гордился: по отцу он происходил из знатного аристократического, даже царского рода Кодра, по матери он принадлежал к роду Солона. Годы его жизни 427—347 до н. э. Философия Платона обучался сначала у религиозного Кратила, а затем у Сократа, после смерти которого он, вместе с другими его учениками, отправился в Мегару. После путешествия в Египет Платон предпринял первую поездку в Сицилию, в Сиракузы. Платон жил в Афинах в период кризиса так называемой афинской демократии, т. е. демократии рабовладельческой, выдвинутой в форме плутократии передовыми группами рабовладельцев. То обстоятельство, что Платон, и по социальному происхождению своему, и по своим классовым интересам, и по своему мировоззрению ярчайший представитель аристократии, жил в период господства афинской демократии, является причиной того, что он оказался вне орбиты политической жизни в том смысле, что он не принимал участия в демократическом правительстве. Именно это обстоятельство, можно истолкованное, давало повод буржуазным философам, в частности и Гегелю, к тому, чтобы говорить об «политичности, о беспартийности Платона».

Не находя возможности для применения своих сил в Афинах, Платон ищет места для своей реакционной деятельности в Италии, вступает в политический блок с лифагорейцами. Мы знаем уже, что лифагорейцы были идеологами земельной аристократии, и отнюдь не случайно Платон, идеолог афинской реакционной аристократии, смыкается как на идеологическом, так и непосредственно на политическом фронте классовой борьбы с лифагорейским союзом.

Платон совершил три поездки в Сицилию, и там при дворе сиракузских тиранов Дионисия Старшего, а затем Дионисия Младшего

он принимал участие в аристократических заговорах. Он непосредственно участвует в попытке установить власть аристократов в Сиракузах. Больше того, он приезжает туда с уже разработанным, готовым проектом государственной власти аристократии, и когда мы обратимся к таким его произведениям, как в первую очередь его «Государство», а также «Политик» и «Законы», где он развивает свои социально-политические взгляды, мы увидим, что это не только какие-то отвлеченные мечтания утописта, но и определенная политическая программа деятельности активного идеолога реакционной аристократии. В сиракузской политической практике он пытался осуществить свой политический идеал аристократа; однако эти попытки не удались. Этот союз между пифагорейцами, с одной стороны, и Платоном и его учениками («академией») — с другой, окончился неудачей.

Основанная Платоном в Афинах, в саду Академа, философская школа — Академия — явилась важнейшим центром античного идеализма, на протяжении столетий упорно боровшегося против материализма и безбожия.

Платон излагал свои произведения в виде собеседования действующих лиц, которые ведут друг с другом разговор на философские, политические и другие темы. В этих диалогах Платон развивает свои взгляды и дает критику взглядам враждебным, причем обычно представителем учения самого Платона является Сократ, которого Платон возвышает и прославляет как своего учителя. Это отношение к Сократу как к учителю выражается в том, что Платон в его уста вкладывает свои собственные взгляды, хотя исторический Сократ этих взглядов еще не развивал (например, учение об идеях).

Остановимся на первой стороне основного философского вопроса в понимании Платона. Объективный идеалист Платон признает существование идеальных сущностей — идей, которым он подчиняет и из которых производит реальные вещи. Противопоставляя миру чувственных вещей мир идей, он признает мир идей первичным, мир вещей, т. е. объективную реальность материи, он считает чем-то второстепенным и производным — отражением мира идей.

Чувственые вещи, говорит Платон, изменчивы и непостоянны, они возникают, развиваются и уничтожаются, являясь предметом мнения, а не истинного знания; наоборот, идеи ве́чны и неизменны, они не возникают и не уничтожаются, они составляют предмет истинного знания.

Платоновский ход рассуждения, с которым мы должны подробно ознакомиться, можно пояснить на примере, который он сам же приводит. Реальный стол представляет собой нечто произшедшее: он был сделан; нечто такое, что уничтожается: через некоторое время его не будет; нечто такое, что состоит из частей, причем эти части также могут уничтожаться; нечто, имеющее ту или иную форму: стол может быть четырехугольным, круглым; нечто, имеющее тот или иной цвет: черный, белый и т. д. И вот этим реальным еди-

ничным столам Платон противопоставляет понятие «стола вообще». Это понятие у него называется идеей. По его мысли, если реальный стол возникает и уничтожается, понятие стола — «стольность» — существует вечно. Другими словами, он рассматривает понятия как существующие независимо, отдельно от объективной реальности (мира вещей) и познающего субъекта. Кроме данного стола и множества других таких же столов существует идея стола, «стольность».

«В книге 15, — пишет Ленин, — Аристотель снова возвращается к критике пифагорова учения о числах (и Платона об идеях), отдельных от чувственных вещей.

Идеализм первобытный: общее (понятие, идея) есть отдельное существо. Это кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым. Но разве не в том же роде (совершенно в том же роде) современный идеализм, Кант, Гегель, идея бога? Столы, стулья и идеи стола и стула; мир и идея мира (бог); вещь и «нумен», непознаваемая «вещь в себе»; связь земли и солнца, природы вообще и закон, логос, бог. Раздвоение познания человека и возможность идеализма (=религии) даны уже в первой элементарной абстракции | «дом» вообще и отдельные «домы»¹.

Эта гениальная ленинская характеристика гносеологических корней первобытного идеализма пифагорейцев и Платона раскрывает до конца сущность идеалистического учения о мире вещей и мире идей.

Идея Платона — это элементарная абстракция, общее понятие, метафизически противопоставленное единичным, чувственным вещам и абсолютизированное, превращенное в «отдельное существо».

Считая, что все, воспринимаемое при помощи чувств, дано лишь «по мнению», что истинного знания о чувственно воспринимаемых реальных вещах быть не может, партийно борясь против сенсуалистической теории познания античного материализма, Платон продолжает и развивает известные идеалистические тенденции и положения, имевшиеся уже в античной философии.

От чувственно воспринимаемых вещей он метафизически отрывается все то, что познаемо «по истине», при помощи разума. Истинный мир идей может быть познан лишь теоретическим мышлением, абсолютно противопоставленным чувственному восприятию.

В диалоге «Пир» ставится вопрос о том, что такое «прекрасное вообще», что такое идея прекрасного. На этом примере можно подробно разобрать, как понимает Платон свои идеи. «Прекрасное» существует вечно — оно не возникает и не уничтожается, не увеличивается и не уменьшается. Платон отрицает какую бы то ни было материальность этого своего метафизического существа — «прекрасного вообще»; он отрицает приложимость к нему таких категорий, как пространство, время, движение. В результате получается мир идей

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 335—336.

как некоторых метафизических духовных сущностей, онтологизированных абстрактных понятий, которые ве́чны, неизменны, неподвижны, не возникают и не уничтожаются... Свой, по крайней мере, голос сам я подаю так: если разум и правильное мнение, это— две [различные] вещи, тогда во всяком случае существуют самостоятельно эти [указываемые мною] реальности, не постигаемые нашим восприятием идеи, которые открываются только мысли; а если, как представляется некоторым, правильное мнение ничем не отличается от разума, тогда все, что мы воспринимаем через посредство тела, надо признать в высшей мере надежным. Но конечно надо считать, что это два [разные подхода к бытию], потому что они образовались отдельно и характер у них несходный: один из них получается у нас благодаря учению, другой — под влиянием убеждения [извне]; при одном всегда дано правильное обоснование, у другого — обоснования нет; один не подвержен действию убеждения, при другом— переубеждение может иметь место; и этому последнему, надо считать, причастен всякий человек; а разуму — [в первую очередь] боги, из людей же — лишь небольшая часть. А раз это так, тогда надо признать, что в одном случае дается область бытия, [всегда] находящаяся в том же самом положении, недоступная рождению и уничтожению, ни в себя не принимающая [что-либо] другое из другого места, ни сама не идущая куда-нибудь в другое, невидимая и другими путями невоспринимаемая, — бытие, рассматривать которое досталось на долюмышлению; а другая [область], —то, что одноименно и схоже [по внешности] с указанным сейчас бытием, нечто воспринимаемое чувствами, доступное рождению, вечно движущееся из стороны в сторону, возникающее в каком-нибудь месте и снова оттуда исчезающее, схватываемое мнением в соединении с восприятием; третий же род это всегда — область пространства, уничтожения не приемлющая, но предоставляющая опору (местопребывание) всему, что подлежит возникновению, и сама — уловимая [достижимая] лишь неким неправомерным рассуждением, без участия чувств и с трудом допустимая, — нечто, взирая на что, мы [как бы] в сонных грезах заявляем, что все существующее в каком-либо месте и объемлющее какое-либо пространство должно находиться где-нибудь, а то, что не существует ни на земле, ни где-либо на небе, это — нечто»¹.

Платон в юности своей думал заняться как специальностью художественным творчеством; когда затем он перешел к изучению философии, этот его интерес к поэзии нашел себе применение в его диалогах, и действительно для пропаганды своих идей он весьма умело применяет художественное слово. Для пояснения своих мыслей он пользуется не только понятиями, но также художественными образами, чтобы поглубже виседрить в сознание слушателей свое мировоззрение; диалоги его переполнены различными мифическими сказаниями и

¹ Платон, Тимей, гл. 48, 51, D—52, В (перевод А. В. Кубицкого).

образными уподоблениями, при помощи которых он всячески стремится пропагандировать свой идеализм.

Для разъяснения основного онтологического положения своей философии Платон пользуется знаменитым сравнением с пещерой. Это сравнение дано в VII книге «Государства». Представим себе, говорит Платон, мрачную, темную пещеру, в которой лежат скованые узники, не могущие не только выйти из этой пещеры, но даже встать или пошевельнуться. Эта пещера для Платона — реальный мир. Мимо пещеры идет тропинка, по которой проходят люди и несут на плечах различной формы предметы; падающий свет освещает эти предметы, и они бросают тени. Скованные узники видят только эти тени, они не видят ни путников, ни предметов, проносимых ими, ни окрестностей пещеры. По Платону, выходит, что мир идей есть настоящая действительность; люди подобны этим узникам, сидящим в пещере и видящим тени. Неудивительно, что Платону реальная действительность представляется в виде этой темной пещеры; мы знаем, что социальная действительность для него выглядела очень мрачно, отсюда образ пещеры: мы видим только тени, отражение истинного мира идей, а для того чтобы выйти из этого темного места, нужно быть истинным философом; лишь немногие способны подняться до познания мира идей. Платоновское учение — это философия для немногих избранных, аристократов.

Каково же, спрашивается, взаимоотношение между идеями Платона и чувственными вещами? Аристотель, подвергая подробной и весьма цениой критике учение об идеях, справедливо указывает, что у Платона на деле получается полный разрыв между неподвижными идеями и изменчивыми вещами.

Примыкая к пифагорейцам, которые учили, что вещи *подражают* числам, Платон учит, что вещи *участвуют* в идеях.

Мистическое «участие» вещей в идеях — образец тех затруднений, которые стояли перед первобытым идеализмом античности; здесь обнаруживается близость Платона не только к пифагорейцам, но и элеатам, пришедшем также к дуализму мира истины и мира мнения.

Задача, поставленная уже Парменидом (в первом фрагменте поэмы «О природе»): «Как ложные эти воззрения следует нам исправлять, все вещи чрез все исправляя», — оказалась неразрешимой и для Платона.

Материя для Платона — отрицательная категория; если сущее по истине, истинное бытие (*τὸ δέ τος δύ*) — это идея, то материя определяется античным идеалистом как не сущее, не бытие, *τὸ μὲν δύ*, чувственные же вещи — нечто среднее между бытием и небытием.

Именно выхолощенная материя, лишенная всей своей определенности и конкретности, тонкий плод, выросший на дереве объективного идеализма, должна, по мысли Платона, облегчать сальто-мортале от идей к чувственным вещам. Материи придается значение «воспреемника» идей, благодаря которому возникают чувственные вещи как отпечатки сверхчувственных идей — своих образцов.

«Если бы кто, сделавши всякие фигуры из золота, совсем бы не переставал переливать отдельные из них во все другие, в таком случае на вопрос кого-нибудь [другого], кто показал бы на одну из них и спросил, что это такое, гораздо вернее, с точки зрения истины, сказать, что это — золото, а про треугольник и другие появлявшиеся в нем (золоте) фигуры ни в коем случае не решаться говорить, что это — реальности, раз они во время дачи имени изменяются, но быть довольноым, если про что-нибудь здесь можно с безопасностью сказать, что это — нечто подобное [треугольнику]. Так вот то же самое надо утверждать и относительно той «природы», которая принимает в себя все, что ни есть, тела, ее надо называть тем, что всегда пребывает одним и тем же, так как она вообще [никогда] не утрачивает основного, что ей свойственно. Она постоянно несет в себе все вещи и сама никоим образом и ни в коем случае не принимает когда бы то ни было какой-нибудь формы, похожей на какую-либо из [этих] входящих в нее вещей: по своей природе она дана как «пластиическая масса» для всего [что возникает], приходя в движение и получая различные формы действием того, что входит в нее, и кажется благодаря ему то одним, то другим; а вещи, которые здесь входят и выходят, это — отображения вечно существующих реальностей, отпечатки, полученные от них некоторым трудно указуемым и удивительным способом, который мы проследим в другой раз. В настоящее же время надо размыслить о трех родах: один [из них] — то, что возникает, другой — то, в чем происходит возникновение, третий — область того, уподобляясь чему происходит то, что возникает; и уподобить подобает то, что приемлет [возникающую вещь], матери, то, чему [она уподобляется], — отцу, а то естественно существующее, что находится посредине между ними, [их] порождению и также принять в расчет, что если отпечаток должен быть на вид испещрен всяческою пестротою, тогда то, отпечатываясь в чем он получается, может лишь в том случае оказаться хорошо для него подготовленным, когда оно лишено всех тех образов, которые оно должно принимать извне (собственно: откуда-нибудь)»¹.

Дуалистическое учение о мире идей и мире вещей представляет собою идеалистическое искажение объективной реальности, метафизическое превращение понятия (идеи) в «отдельное существо», в идеальную сущность. Первая сторона основного философского вопроса Платоном разрешается идеалистически. Платон является самым ярким представителем первобытного идеализма древней Греции.

Учение Платона о сверхчувственных идеях насквозь пронизано мистикой. Платон над всеми идеями помещает наивысшую и напсовершенную идею блага, или добра; идея эта и представляет собою обожествленный абсолют. Идея высшего блага на языке идеалистической философии Платона обозначает то же, что боженька

¹ Платон, Тимей, гл. 18, 50, А—Д (перевод А. В. Кубицкого).

на языке религии, выступающей без философского прикрытия. Вот что по этому поводу говорит Платон в «Государстве»: философ, «отрещаясь от чувственного восприятия, устремится умственно к сущему самому в себе и не остановится в диалектическом исследовании, пока не достигнет своей мыслью самого блага». Значит, высшая точка, до которой должен дойти этот «исследователь», — это идея блага. Вопрос ставится, таким образом, о подчинении идей высшей идее блага. И вот, когда он достигнет этой идее блага, продолжает Платон, «тогда он доходит до последних пределов мира мыслшмого, подобно тому, который, познав через зрение Солнце, доходит до конца познания видимых вещей».

Посмотрим, как разрешает он вторую сторону основного философского вопроса. Теория познания Платона делится на следующие три составные части:

I. Теория «воспоминания», основанная на критике сенсуализма (вопрос об источнике знания).

II. «Диалектика» (вопрос о методе познания и о роли теоретического мышления).

III. Учение об «эросе» (вопрос о мистическом энтузиазме, сопровождающем и обуславливающем познание).

Теория воспоминания Платона целиком направлена против сенсуалистической теории познания античных материалистов (Гераклита и Демокрита) и примыкающего к ним Протагора.

Отправной пункт теории познания Платона — отрицание знания чувств как источника знания; основная цель — отрицание объективной реальности как источника ощущений.

Платоновская теория сверхчувственного знания направлена против «линий Демокрита в философии», против материализма и примыкавших к нему сенсуалистических учений.

Нам известны главнейшие способы разрешения этой проблемы античными философами до Платона. Гераклиту принадлежала первая попытка дать наивно диалектическую теорию познания, которая учитывала как познавательную роль чувств, «прислушивающихся к природе», так и значение теоретического мышления, обрабатывающего эти чувственные данные при помощи «разделения» на противоположности. Механический, в основном, материалист Демокрит исходил из признания ощущений единственным источником знания, хотя он и не избежал известного разрыва между разумом и ощущениями, известной тенденции к субъективному идеализму. Примыкавший к материалистам Протагор был убежденнейшим сенсуалистом. Наоборот, элейская школа, заняв антисенсуалистические позиции, выдвинула рационалистическую теорию познания, в которой она вырыла пропасть между чувствами, дающими лишь мнение, и разумом, постигающим истину неизменного и неподвижного «бытия».

Платон идеалистически перерабатывает рационализм элейцев. Он упорно защищает то положение, что чувства и разум должны быть абсолютно противопоставлены друг другу; с его точки

зрения, чувства не могут быть источником истинного знания, их область — мнение. В диалогах «Федон» и «Геэтет» эта проблема рассматривается специально. Одно из действующих лиц «Федона» — Симмий ставит вопрос о том, каково значение чувств для познания истины. В ответ Сократ (представляющий точку зрения Платона) заявляет: «Когда душа соприкасается с истиной, тогда она должна совершенно отрешиться от тела, потому что, когда она вместе с телом и пытается что-либо рассмотреть, тело вводит ее в заблуждение». Такова мысль Платона: тело вводит познающую душу в заблуждение. Нужно следовательно отрешиться от чувственных ощущений и прибегать исключительно к теоретическому мышлению, к разуму. Именно этим путем, а не через чувства, мы познаем истину. Платон устами Сократа говорит: «Душа рассуждает лучше всего тогда, когда ничто ее не смущает: ни зрение, ни слух, ни страдание, ни наслаждение, когда она, простиившись с телом, становится сама собой и по мере возможности, не ощущая и не соприкасаясь с телом, стремится к сущему; она относится с полным презрением к телу, избегает его и стремится к себе». И дальше: «А как насчет приобретения рассудительности? Тело служит ли или не служит препятствием, коль скоро приобщить его к исканию рассудительности? Я поясню это таким примером: имеют ли зрение и слух для людей некоторую достоверность, или правы поэты, которые постоянно твердят нам о том, что мы ничего в точности не видим и не слышим? Если эти органы чувств не обладают ни точностью, ни достоверностью, то едва ли обладают ими остальные органы чувств, ибо все они слабее, чем зрение и слух. Или ты с этим не согласен?

— Совершенно согласен, — сказал Симмий.

— А когда же душа соприкасается с истиной? — спросил Сократ. — Ведь ясно, что, когда она вместе с телом и пытается что-нибудь рассмотреть, тело вводит ее в заблуждение?

— Совершенно верно.

— Таким образом не разъясняется ли для души нечто из существенного тогда, когда она рассуждает?

— Да.

— Рассуждает же душа, разумеется, лучше всего тогда, когда ничто ее не смущает — ни зрение, ни слух, ни страдание, ни наслаждение какое-либо, когда она, простиившись с телом, становится сама собою и по мере возможности, не общаясь и не соприкасаясь с телом, стремится к сущему?

— Это так.

— Тогда ли душа философа относится с полным презрением к телу, избегает его и стремится стать сама собою?

— Повидимому, да.

— Пойдем дальше, Симмий. Справедливость, по нашему утверждению, есть сама по себе нечто или она ничто?

— Клянусь Зевсом, нечто.

— Не то же ли красота и благо?

— Еще бы нет.

— А видел ли ты когда-либо все это своими глазами?

— Никогда, — сказал Симмий.

— Соприкасался ли ты со всем этим каким-нибудь иным органом чувств, стоящим в связи с телом? Я имею в виду все, как например величину, здоровье, силу, одним словом, сущность всего, т. е. то, что является индивидуальным само по себе. Посредством ли телесных органов познаем мы то, что является во всем этом самым истинным, или же здесь происходит следующее: кто из нас подготовится самым лучшим, самым тщательным образом размышлять о каждой отдельной вещи, подлежащей исследованию, тот ближе всего подойдет к познанию отдельной вещи?

— Именно так.

— А не выполнит ли задачу эту чище всего тот, кто подойдет к каждой вещи путем размышления о ней; причем при размышлении не будет прибегать к помощи зрения, не будет привлекать никакого другого органа чувств наряду с размышлением; кто посредством чистого размышления самого по себе постарается уловить чистую сущность каждой вещи самой по себе, причем совершенно освободится от помощи глаз, ушей и всего, так сказать, телесного, как от чего-то такого, что при столкновении с душой волнует ее, не дает ей возможности добиться истинной рассудительности? Если кому возможно, Симмий, постигнуть сущее, то не такому ли именно человеку?

— Твои слова, Сократ, сущая правда, — заметил Симмий¹.

Итак, истинное познаниедается лишь разумом, совершенно оторванным от чувств; между ощущениями и теоретическим мышлением Платон ставит китайскую стену.

Выступление Платона против сенсуалистической теории познания, против материализма сопровождается попыткой построить собственную теорию познания, учение о сверхчувственном знании.

Религиозно-мистический характер платоновского идеализма отчетливо выступает уже в основных положениях его теории воспоминания. Для понимания теории воспоминания необходимо в первую очередь рассмотреть платоновское идеалистическое учение о душе. Платон выдвигает учение о бессмертии души. Согласно Платону, душа существует еще до возникновения человеческого тела, вселяется в это тело при его рождении, как в тюрьму, и после его смерти вновь освобождается. Таким образом, Платон непосредственно примыкает к тому мистическому учению, которое в Греции развивалось в так называемой орфической религии и сторонниками которого были пифагорейцы; у Платона оно получило дальнейшее развитие и вошло в виде составной части в его идеалистическую теорию познания. История религии показывает, что христианство восполь-

¹ Платон, Соч., т. I, 1922, стр. 317.

зовалось этим учением. Реакционная роль мировоззрения Платона, тесная связь его идеологии с религией выступают здесь особенно ярко и отчетливо.

Платон неоднократно возвращается к учению о бессмертии души. Он всячески развивает мысль, что каждая душа получит награду за добродетельную жизнь или наказание за грехи. Все это мало интересно, но здесь уместен будет пример (которым завершается «Государство»), басня, придуманная Платоном для пропаганды идеализма и мистики. Это рассказ некоего армянина по имени Иринарх. Во время сражения один из воинов — Иринарх — от полученных ударов упал на землю. Когда через несколько дней пришли на поле сражения убирать истлевшие трупы павших, среди них нашли сохранившееся тело Иринарха. Решив его предать погребению, бросили его в костер, и в этот момент он пробудился. Демокритовское объяснение по этому поводу было бы следующим: очевидно от удара он потерял сознание, но атомы души не распались, и, когда его положили на костер, от жары он пришел в себя. Платон же, ничего сумняшись, заявляет, что за это время душа Иринарха путешествовала по подземному царству и наблюдала, что там происходит. Иринарх как «очевидец» рассказывает, что после смерти тела душа в подземном царстве становится в очередь за получением награды и наказания.

Это учение Платона о бессмертии души лежит в основе его теории воспоминания.

Истинное знание, поучает Платон, получается не в этом чувственном, преходящем мире; ощущения вовсе не являются источником знания; истинное знание душа человека получает прежде, чем все-лится в его тело, а именно в то время, когда она «ныряла» в мир идей. Тут начинается такая фантастическая игра образами и понятиями, которая вовсе не заслуживала бы рассмотрения, если бы последнее не было необходимо для вскрытия реакционно-теологического характера учения Платона. Бессмертная душа, учит Платон, близка миру идей, но она только соприкасается с идеями, — это духовная сущность второго разряда по отношению к идеям, в особенности к идее блага.

В диалоге «Федр» Платон рисует образно-мистическую картину того, как его мир идей созерцается душами, как мчатся к наднебесным местам колесницы богов, а за ними — колесницы душ. У одних колесниц конь чувственности, который тянет вниз, оказывается сильнее мужественного коня, повинувшегося вознице — разуму, у других наоборот. Лучшие души получают возможность видеть «бесцветную, бесформенную и несязаемую сущность, в сущности своей существующую, зримую только для одного кормчего души — разума». Затем происходит такая неприятность с душой, что она, «исполнившись забвения и порочности, тяжелеет, а, отяжелев, утрачивает крылья и падает на землю»; она извергается в этот жалкий реальный мир, вселяется в человеческое тело и забывает о том, что

было с ней во время «ныряния» в прекрасный мир идей. Следовательно если философ желает познать истину, то, по Платону, ему необходимо отрешиться от всего телесного и реального, закрыть глаза и заткнуть уши, углубиться в самого себя и постараться вспомнить, что он видел там в этом мире идей. Это и есть теория воспоминания (анамнезис). «Ибо человек должен понимать истину на основании того, что называется идеей, которая, исходя из многих чувственных восприятий, слагается путем логического рассуждения в единое. А это единое есть воспоминание о том, что некогда наша душа видела, когда она с богом шествовала, сверху смотрела на то, что мы теперь называем существующим, и «нырила» в действительно сущее. Отсюда справедливо, что одно только размышление человека, мудрость любящего, окрыляется: при помощи памяти он всегда пребывает, по возможности, при том, при чем, божеством будучи, является божественным. Таковыми воспоминаниями правильно пользуясь, всегда совершая совершенные таинства, только один такой муж совершенным по существу становится. Стоя вне человеческих стремлений, прилепляясь к божественному, он служит предметом порицания со стороны большинства как человек, ума лишившийся, но люди не ведают, что его состояние — состояние вдохновения» («Федр», 249, BCD)¹.

Считая, что знание не может быть получено путем ощущения, путем чувственного восприятия реальности, Платон вместе с тем утверждает, что знание не может быть воспринято одним человеком от другого. На этом «теоретическом» основании он выступает против народного образования. Мы знаем, какую революционную роль сыграли софисты, которые на практике и в теории выдвигали значение просвещения, значение образования, Платон же стоит на той точке зрения, что это «просвещение», это распространение знаний не только является неприемлемым практически, но и не обосновано теоретически.

«Знание не может быть перелито, словно из сосуда, из одной души в другую» («Пир»). В этом положении особенное сказывается реакционность Платона, его враждебность всякому массовому воспитанию, массовому образованию и просвещению. Он непосредственно полемизирует с софистами, которые конечно стоят в этом отношении значительно выше в истории развития греческой науки и образования, чем Платон. Вот что говорит он о воспитании: «Воспитанием должно считать вовсе не то, что иные выдают за воспитание, говоря, что они способны вложить в душу познание, которого в ней нет, словно в слепые глаза — зрение. Наше же рассуждение показывает, что подобно тому, как если бы нельзя было повернуть глаза от мрака к свету иначе, как со всем телом, точно так же и существующую в каждой душе способность и орудие, которым каждый познает, следует со всей душой «оборачивать» из бывания, пока она не станет спо-

¹ Платон, Соч., т. V, 1922, стр. 427.

собной выносить созерцание бытия и того, что в бытии всего светлее, а под этим разумеем благо». Так выступает он против массового просвещения и истинное знание считает доступным лишь немногим избранным.

В «Федре» устанавливается целая иерархия душ, от наиболее благородных до самых низменных, погруженных в чувственное:

«Одной душе, увидевшей большую часть [истины, вселяться] в семя мужа, имеющего стать любителем мудрости, или любителем прекрасного, или муз, или эрота служителем; второй — вселяться в семя царя законопослушного или мужа воинственного и властвовать способного; третьей — вселяться в семя мужа государственного, или к домоводству, или к деловитости способного; четвертой — вселяться в семя мужа трудолюбивого, или гимнастических упражнений любителя, или того, кто сделается тела врачевателем; пятая будет вести жизнь прорицателя или человека, имеющего касательство к таинствам; шестой душе подойдет жизнь поэта, или жизнь иная какая, имеющая отношение к области подражания; седьмой — жизнь ремесленника или земледельца; восьмой — жизнь софиста или жизнь человека, у народной толпы расположения запекивающего; девятой — жизнь тирана»¹.

«Благородная» душа аристократа, желая познать истину, должна вспомнить то, что она видела в мире идей, и если она припомнит, то получает истинное знание. Платон доходит до того, что пытается дать «опытное» доказательство этой своей теории воспоминания («Менон»). Сократ беседует с мальчиком-слугой, который математики никогда не изучал, задает ему ряд (наводящих) вопросов, и мальчик решает математическую задачу: найти сторону квадрата, площадь которого вдвое больше площади данного квадрата.

«Сократ. Следовательно у человека, который не знает того, чего может не знать, есть верные понятия о том, чего он не знает.

Менон. Видимо.

Сократ. И теперь они вдруг возбуждаются у него, как спо-видение»².

Таким образом, источник истинного знания Платон видит в воспоминании бессмертной души.

Желая образно представить эту свою теорию воспоминания, Платон употребляет еще одно подобного же рода сравнение. Он говорит, что когда философ начинает «вспоминать», то он чувствует какую-то неудовлетворенность, какой-то зуд; это-де происходит оттого, что растут крылья его души, а когда прорастают перья, то появляется зуд: на этих крыльях душа поднимается к истине.

Как мы уже неоднократно имели возможность видеть, Платон очень часто излагает свое учение в форме мифов.

¹ Платон, Соч., т. V, 1922, стр. 126.

² Платон, Соч., II, СПБ 1863, стр. 184.

Великолепное разъяснение той роли, какую в философии Платона играет мифология, мы находим у Маркса в подготовительных работах по истории эпинурейской, стоической и скептической философии.

В противоположность Гегелю, для которого мифология Платона представляла собою нечто совершенно нехарактерное для его философского учения (Гегель пытается здесь, реабилитируя Платона, выгородить вообще идеализм), Маркс в своих юношеских тетрадях по античной философии тесно связывает платоновские мифы с самой сущностью его философских взглядов как выражение их ограниченности, оторванности от действительности.

Уже здесь Маркс подготавливает почву для того развернутого выступления против абсолютного идеализма Гегеля, которое нашло себе место в «Святом семействе»:

«А именно возникает вопрос, почему Платон стремился дать познанному философией положительную, прежде всего мифическую основу. Подобное стремление представляется наиболее удивительным из всего того, что можно сказать о философе, если он не находит объективной силы в самой своей системе, в вечной силе идеи. Поэтому Аристотель называет мифологизирование гномологизированием.

При поверхностном отношении к этому вопросу можно найти ответ в субъективной форме платоновской системы, а именно в том, что она изложена в диалогах, и в иронии. Изречение индивидуума, которому, как таковому, придается значение в противоположность мнениям или индивидуумам, нуждается в опоре, благодаря которой субъективная недостоверность становится объективной истиной.

Но затем возникает вопрос: почему это мифологизирование встречается в тех диалогах, в которых преимущественно излагаются нравственно-религиозные истины, между тем как чисто метафизический «Парменид» свободен от них; возникает вопрос: почему эта положительная основа оказывается мифической и опирается на мифы?

И здесь мы находим разгадку. При выяснении определенных нравственных, религиозных и даже натурфилософских вопросов, как например в «Тимее», для Платона оказывается недостаточным его отрицательное истолкование абсолютного; при этом недостаточно погружать все в лоно единой ночи, в котором, как говорит Гегель, все коровы черны; тогда Платон прибегает к положительному истолкованию абсолютного, и его существенной, из него по существу вытекающей формой оказываются миф и аллегория. Там, где, с одной стороны, оказывается абсолютное, а с другой — ограниченная положительная действительность, но при этом положительное должно быть сохранено, там оно становится средой, через которую просвечивает абсолютный свет, там абсолютный свет преломляется со сказочными переливами цветов, и конечное, положительное указывает на нечто иное, чем само оно; в нем обнаруживается душа, изумляющаяся этому превращению в куколку; весь мир стал миром мифов. Всякий образ

представляется загадкою. Это явление повторялось в новейшее время, будучи обусловлено аналогичным законом.

Это положительное истолкование абсолютного и его мифически-аллегорический покров есть источник, биение сердца философии трансцендентности, такой трансцендентности, в которой в то же время обнаруживается существенное отношение к имманентности, которую она по существу рассекает. Итак, в этом конечно обнаруживается родство платоновской философии как со всякой положительной религией, так и в особенности с христианской, которая является законченной философией трансцендентности»¹.

Перейдем ко второй части его теории познания — к его «диалектике». Называя свой метод «диалектическим», Платон определяет диалектику следующим образом: «Диалектика делает людей вполне умеющими предлагать вопросы и отвечать» («Государство»). Аналогичное определение он дает в «Кратиле»: «Диалектик — умеющий спрашивать и отвечать». Так перед нами выступает первая характерная черта того, что понимает Платон под диалектикой. Диалектика следовательно есть искусство спрашивать, точнее говоря, искусство, умение задавать вопросы и отвечать на них.

Платон не останавливается на этом определении диалектики, но развивает его и дополняет новыми признаками. Прежде всего он утверждает, что диалектику как искусство живой речи нужно противопоставить всякого рода письменной речи. Он усиленно подчеркивает важность устной, живой беседы. Здесь конечно сказывается большой опыт пропагандиста и агитатора, который учитывает значение устной беседы. В «Федре»² Платон определяет форму и содержание своей «диалектики». Его диалектика есть способ при помощи живой устной речи пропагандировать идеализм, — он на это прямо указывает там, где упоминает о «справедливом, прекрасном и благом», это «справедливое, прекрасное и благое» есть непосредственное указание на мир идей.

Однако Платон не ограничивается тем, что его «диалектика» есть метод собеседования для доказательства идеализма. Он идет дальше, рассматривая свою «диалектику» как логику. Логическое учение Платона ставит вопрос о роли общих понятий в познании истины. Как мы убедимся сейчас на разборе основных положений Платона, его «диалектика» может быть определена в основном как формальная логика. Это есть учение формальной логики, опирающейся на законы тождества и недопустимости противоречия.

Далее в «диалектику» Платона входит в значительной мере софистика. В этом отношении Платон является дальнейшим продолжателем софистов. Он борется с ними, но софистика как известная гибкость понятий, применяемых субъективно, определяет собой и метод Платона.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 494—495.

² Платон, Соч., т. V, 1922. стр. 165.

Было бы однако крупнейшей исторической ошибкой считать, что так называемая «диалектика» Платона всецело ограничивается формальной логикой и софистикой. Мы можем установить в ней также известные черты первобытной идеалистической диалектики. Здесь нужно подчеркнуть отношение к Платону Гегеля. Гегель очень высоко ценил Платона как одного из своих предшественников в античности. Мы знаем ту отповедь, которую дает Гегелю Ленин за «тьму размазни мистической» о Платоне. Гегель относится с чрезвычайным уважением к Платону прежде всего потому, что ему кажется весьма ценным объективный идеализм Платона.

Гегель переоценивает историческую роль Платона в развитии диалектики, но несомненно известные элементы идеалистической диалектики у Платона действительно имеются (особенно же в диалоге «Парменид», занимающем особое место среди его произведений).

В «Государстве» Платон дает весьма важную для нас характеристику того, что он понимает под «диалектическим» методом. Эта характеристика даст нам возможность сравнительно легко понять остальные отделы платоновской «диалектики». Мысль Платона заключается в следующем. Его «диалектика» должна разрешить двойную задачу. Первая задача заключается в том, чтобы отрешиться от всего чувственного, от всего материального. Мы уже знаем: закрыть глаза, заткнуть уши, как учит Платон. Этот путь должен быть прошелан при помощи метафизического абстрагирования от реальности. Абстрагирование от реальности, уход от всего конкретного в область абстрактного, от действительности к общим понятиям — это первая задача, которую ставит Платон перед своей «диалектикой». Так он пытается перейти от чувственных, изменчивых вещей к истинному миру идей.

Вторая задача, которую он ставит перед своей «диалектикой», заключается в том, чтобы, исходя из этого идеального начала, попытаться объяснить все сущее, т. е. построить целую систему объективного идеализма.

Таков двойной путь платоновской «диалектики».

Первая часть («сведение») — это восхождение вверх от всего конкретного к абстрактному, от частного к общему и затем метафизическая абсолютизация всех этих абстракций, идей, или общих понятий, превращение их в «отдельные существа». Вторая часть («разделение») — это выведение из этой идеи всего «сущего», т. е. видов и подвидов, построение идеалистической системы понятий. В «Государстве» Платон называет предмет философии «началом» всех вещей, «непредполагаемым». «Силою диалектики» ум касается сущего и мыслимого, «делая предположения — не начала, а действительно предположения, как бы ступеши и усилия, пока не дойдет до непредполагаемого, до начала всяческих, коснувшись же его и держась того, что с ним соприкасается, он таким образом опять исходит

к концу и уже не трогает ничего чувственного, но имеет дело с видами, через виды, для видов и оканчивает на видах»¹.

«Начало всех вещей», или «непредполагаемое», — это идея; следовательно здесь, в мире идей, имеются сверхчувственные начала всех вещей. По отношению к столу этим «непредполагаемым» будет идея стола — «столность». Дальше, по Платону, итти нельзя: идея есть начало всех вещей. В термин «непредполагаемое» он вкладывает такое значение, что за ним уже ничего другого предположить нельзя, это — конечная предпосылка, самое общее понятие, идеальное начало, самостоятельное существование. Решая вопрос об отношении мышления к бытию — этот основной философский вопрос, определяющий разделение на два лагеря: материализма и идеализма, — Платон высказывает как объективный идеалист. «Непредполагаемым», духовным началом, он считает идею.

Далее здесь встречается термин «предположение». Это «предположение» у Платона есть название для последовательных абстракций от реальности, производимых до тех пор, пока не будет получена истинно сущая идея.

Два мира конструируются в платоновском идеализме: мир вещей и мир идей. Задача «сведения» заключается в том, чтобы, взяв конкретный предмет в мире «мнения», т. е. реальных вещей (которые отличаются своей формой, размером, цветом, временем возникновения и т. д.), производить последовательные абстракции от реальности.

Здесь перед нами раскрывается «тайна спекулятивной конструкции» Платона. В способе разрешения основного философского вопроса между Платоном и Гегелем имеется много общего, поскольку и там и тут перед нами объективный идеализм. В «Святом семействе» Маркса, вскрывая «тайну спекулятивной конструкции Гегеля», указывает на роль метафизической абстракции в гегелевской системе. Различие между Платоном и Гегелем в данном вопросе состоит в том, что, по Платону, идея является неподвижной, неизменной, Гегель же берет идею в развитии. Однако и этот вопрос пытается поставить Платон (в «Пармениде» и «Софисте»), хотя, как мы увидим, гегелевское «самодвижение» понятия у него отсутствует.

Далее у Платона начинается характеристика пути «вниз». Задача, которую себе ставит Платон, ипостазировав общее понятие в виде самостоятельной идеальной сущности, заключается в том, чтобы, исходя из этого духовного начала, построить систему соподчиненных понятий («видов»). «Взявши» за это «непредполагаемое», за это свое духовное начало, Платон хочет вывести из него все сущее. Он требует не пользоваться при этом ничем чувственным, но всецело опираться на анализ понятий, посредством понятий, для понятий и закончить понятиями; таков путь «вниз» («разделение»).

¹ Платон, Соч., ч. III (перевод Карпова), СПБ 1863, стр. 344.

При помощи этого двойного пути «диалектики» Платон надеется идеалистически разрешить основной философский вопрос. Обе части платоновской «диалектики» («сведение» и «разделение») представляют собою формально-логическое оперирование понятиями. Действительно, логика Платона опирается на так называемые законы тождества и недопустимости противоречия, которые формулируются им вполне отчетливо и сознательно. Особенно четкие формулировки даны Платоном в «Софисте»:

«Диалектика расследует блуждающие из стороны в сторону мнения собеседника и, сопоставляя их между собою, показывает, что они противоречат одно другому в одно и то же время, в одних и тех же вещах, в том же самом отношении, тем же самым образом».

Диалектика «есть высокое искусство разделения по родам, не отождествляя различных понятий и не принимая тождественных за различные».

Но если «сведение» и «разделение» суть составные части «диалектики» Платона, покоящейся на применении законов тождества и недопустимости противоречия, то спрашивается, какова историческая роль его логического учения? В борьбе против софистической гибкости понятий Платон выдвигает требование их точности, их метафизической фиксации. Здесь несомненно имеется известная историческая заслуга платоновской «диалектики», ибо в истории того времени платоновское требование точности понятий, точности определений и точности доказательств было известным достижением логики расчленения. «Диалектик тот, кто может требовать отчета о сущности каждой вещи, а тот, кто этого не усвоил, поскольку не способен дать отчет себе и другим, поскольку не имеет знания. Точно так же и об идее блага. Кто не способен в речи обосновать от всего остального идею блага и дать ей точное определение, словно в битве, пройти через все возражения, стараясь обличать не по видимости, а по существу, пролагая себе путь каждый раз непоколебимым рассуждением, такой человек не может знать ни блага по себе, ни вообще ничего хорошего, и если и постигает какой призрак, то постигает мнением, а не знанием. Он проводит потому всю жизнь во сне и дремоте и, не проснувшись ни разу здесь, уходит в ад, чтобы там заснуть вовсе». Этую неприятную перспективу адского сна Платон предназначает своим идеологическим противникам. Противники сверхчувственного знания — материалисты и софисты, — по Платону, проводят жизнь как бы во сне, потому что они отрицают идеи, отрицают высшее благо; одни лишь идеалисты, «постигающие» благо, раскрывают глаза разума на истинную сущность.

В извращенной форме объективного идеализма фиксируя внимание на роли понятий и особенно указывая на необходимость их расчленения, Платон сыграл положительную (хотя конечно не столь великую, как думает Гегель) роль в развитии логики, в развитии учения о понятиях. В своей «диалектике» Платон выдвигает так называемый метод дилеммы, двойного деления, с которым мы уже

встречались в элейской школе и у софистов, но который у Платона получает более детальную разработку.

Метод Платона нельзя отождествить с идеалистической диалектикой. Сущность этого метода заключается в следующем: если мы ставим какую-нибудь проблему: движения и покоя, единства и множества и т. п., то мы должны зафиксировать, точно определить два возможные, взаимно друг друга исключающие разрешения вопроса, дихотомически расчленив предпосылки утвердительную и отрицательную, например, движение есть и движения нет. Выделив следовательно два друг друга исключающие утверждения, мы путем более детальной разработки каждого из них приходим к определенному выводу и затем уже из сопоставления этих выводов делаем окончательное заключение по данной проблеме. В этом заключается сущность метода Платона. «Истина не ускользнет лишь тогда, когда будешь исходить не только из предположения, что что-либо есть, и рассматривать следующие отсюда выводы, но и из предположения, что что-либо не есть» («Государство»). Мы видим, что здесь Платон весьма далек от развитой идеалистической диалектики, ибо он метафизически противопоставляет эти предположения: что-либо есть и что-либо не есть. Но уже самый факт совместного рассмотрения утверждения и отрицания, учета того и другого, говорит о том, что известные элементы диалектики, конечно идеалистической, у Платона имеются.

Возьмем пример, приводимый Платоном в диалоге «Парменид»: «Если ты желаешь [поупражняться], то возьми хотя бы предположение, высказанное Зеноном: допусти, что существует многое, и посмотри, что должно вытекать из этого допущения как для самого многоного в отношении к самому себе и к единому, так и для единого в отношении к самому себе и ко многому.

С другой стороны, если многое нет, то опять надо смотреть, что последует отсюда для единого и для многоного в отношении их к себе самим и друг к другу»¹.

Проблема, которую ставит Платон, — это проблема множества. Понятно, что эта проблема имеет громадное значение для него, поскольку он от множества реальных вещей путем абстракции хочет подняться к единому, к единой идее «стола вообще». В чем заключается его метод? Сначала он берет утверждение: множество есть; затем — отрицание: множества нет. В том и другом случае, говорит он, нужно рассуждать таким образом: взять множество и его противоположность — единое и рассмотреть их отношение. Если множество существует, то как оно относится к единому и как относится к самому себе; в свою очередь тот же вопрос нужно поставить и по отношению к единому: как единое относится к множеству и как относится к самому себе. Аналогичный вопрос нужно поставить и при предположении, что множества нет: как множество

¹ Платон, Соч., т. IV, 1929, стр. 28—29.

относится к единому и как к самому себе; как единое относится к множеству и к самому себе. Когда мы таким путем, по этой схеме, исследуем данную проблему, тогда мы сможем ответить на вопрос, что такое множество, существует ли оно, как его понимать и каково его отношение к единому.

«И далее, если предположить, что подобие существует или что подобия не существует, то опять-таки следует рассматривать, какие выводы получатся при каждом из этих двух предположений для самого предположенного и для прочего в их отношении к себе самим и друг к другу. Тот же прием следует применить и к неподобному, к движению и покоя, к возникновению и уничтожению и наконец к самому бытию и небытию; одним словом, что только ни предположишь ты существующим или несуществующим или испытывающим какое-либо иное состояние, всякий раз должно рассматривать следствия по отношению к нему самому и по отношению к прочим предположениям, взятым поодиночке, в большом числе и также в совокупности. С другой стороны, это прочее тебе тоже следует рассматривать в отношении к нему самому и к другому, на чем бы ты ни остановил свой выбор, предположишь ли ты то, что предположил в данном случае, существующим или несуществующим, если ты хочешь, поупражнявшись надлежащим образом в этих вещах, прозреть самое истину»¹.

Таким образом, дихотомический метод Платона сводится к подробнейшему расчленению понятий и сопоставлению их друг с другом; в основе этого метода лежит формальная логика. Но в самом требовании совместного рассмотрения утверждения и отрицания обнаруживаются известные элементы диалектического подхода к проблеме, известные элементы идеалистической диалектики, диалектики понятий.

С этой точки зрения становится понятным действительный смысл «диалектики» Платона, ее характеристика, данная им в «Государстве»: «Одна диалектика должна была бы носить имя науки, так как ее способ познания есть совершеннейший и высший». Когда Платон говорит здесь о науке, то последнюю он понимает в специфически идеалистическом смысле.

Своей теории познания Платон придает мистический смысл, который проступает в учении о воспоминании, в «диалектике» и в учении об эросе. «Диалектику», по его учению, следует рассматривать как какое-то мистическое «очищение»; подобно тому как мистические секты древней Греции учили о необходимости особого очищения перед вступлением в них, так же и Платон говорит, что «диалектика» есть высший вид «очищения», т. е. непосредственно свой метод сближает с религией и мистикой: очищение от всякой скверны ведет в истинную жизнь. «Диалектика — это самое величайшее и главное из очищений. Того, кто не испытан таким обличием,

¹ Платон. Соч., т. IV, 1929, стр. 29.

хотя бы он был великим царем, мы должны считать неочищенным в самом главном, невоспитанным и безобразным в том, в чем следовало быть самым чистым и прекрасным тому, кто желает быть поистине счастливым».

Платон старается придать мистическое значение самому происхождению «диалектики»: она — дар богов людям, т. е. само происхождение ее какое-то «небесное». «Диалектика подобно прометееву огню сообщена людям богами. Древние, которые были лучше нас и ближе стояли к богам, сообщили нам это божественное предание, а именно, что все то, о чем постоянно говорят как о существующем, состоит из одного и многого и соединяет в себе по своей природе границу и безграничное, и что следовательно при исследовании каждого предмета нужно всегда иметь в виду и искать одно понятие, которое и будет найдено. Открывши одно, нужно смотреть, не заключается ли в нем еще двух, трех или иного числа понятий. Далее, нужно сделать то же относительно каждого из этих понятий, пока не только увидим то, что первоначальное единое [высшее понятие] есть одно и многое и бесконечное, но пока, не останавливаясь на этом, не узнаем, сколько именно заключает оно в себе понятий. При этом не должно присоединять к множеству предикат бесконечного [или называть многое бесконечным] раньше, чем не охватим мыслью определенного числа [понятий], заключающегося в этом множестве между бесконечностью и единым; и только после этого уже можно допустить, чтобы каждый индивидуум потерялся в бесконечности. Вот это-то искусство исследования и дали нам боги для приобретения познания и поучения друг друга» («Филеб»)¹.

Здесь описывается известный уже нам платоновский способ расчленения понятий и этому методу приписывается божественное происхождение.

Реакционный смысл философии Платона выступает отчетливо, когда он заявляет, что в древности было лучше, что люди тогда были ближе к богам и боги сообщили «диалектику» людям.

Однако Платон отнюдь не относит диалектику лишь к прошлому, он видит в ней теоретическую предпосылку для политической практики своего класса: это значение «диалектики» особенно подчеркивается им в «Государстве». Задача философов, по Платону, состоит в том, чтобы защищать интересы аристократии при помощи государства — на практике, при помощи диалектики — в теории.

Выдвигая «диалектику» в качестве теоретической базы политической практики, Платон помещает ее на вершины всех наук, считает ее наукой наук.

Платон считает, что «одна диалектика должна была бы носить имя науки, так как ее способ познания есть совершеннейший и высший». Этот совершеннейший и высший способ познания у Платона

¹ Перевод Козлова: «Метод и направление философии Платона», 1880, стр. 13; см. Платон, Соч., ч. V, М. 1879, стр. 59—61.

опирается прежде всего на законы формальной логики: закон тождества и закон недопустимости противоречия.

Однако в отдельных случаях Платон подходит к проблемам идеалистической диалектики. Он говорит так: «Кто способен к этому искусству, тот вечно усматривает одну идею, заключающуюся во множестве отдельных друг от друга индивидуумов, а также множество различных идей, заключающихся в одной общей идее». Этот диалектический способ можно-де приписать только истинному философу. Тут мы замечаем, что наряду с признанием формальной логики Платон ставит в очень несовершенной еще форме вопрос о переходе от единого к многому, пытается охватить противоположность единого и многого, заключающегося в одной идее.

Гегель пытается выставить Платона диалектиком античности. В этом отношении он искажает факты; вместе с тем он особый интерес проявляет к платоновской мистике. Характеристика, которую Ленин дает гегелевской интерпретации, всемерно подчеркивает, что Гегель особенно выдвигает мистическую сторону философии Платона, уделяет ей массу внимания, в то время как Демокрита Гегель игнорирует и третириует: «Идеализм и мистика у Гегеля (и у Платона)... Подробно размазывает Гегель «натурфилософию» Платона, архивадорную мистику идей, вроде того, что «сущность чувственных вещей есть треугольник» и т. п. мистический вздор. Это прехарактерно! Мистик-идеалист-спиритуалист Гегель (как и вся казенная, поповски-идеалистическая философия нашего времени) превозносит и живет мистику-идеализм в истории философии, игнорируя и небрежно третириую материализм. Ср. Гегель о Демокрите — ничего!! О Платоне тьма размазии мистической»¹.

Особое внимание следует обратить на одну цитату, которую Гегель приводит из диалога «Софист» и по поводу которой Ленин ставит на полях «нота бене». Это место показывает, что известные элементы идеалистической диалектики у Платона имеются.

Из диалога «Софист»: «Трудное и истинное состоит в том, чтобы показать, что то, что есть иное, есть то же самое, а то, что есть то же самое, есть иное, и именно в одном и том же отношении».

Для полного понимания платоновской теории познания необходимо еще обратиться к учению Платона об «эросе». В своей теории воспоминания Платон, как мы видели, связывает вопросы познания с вопросом о бессмертии души; далее он развивает свою «диалектику», свой метод; здесь же он ставит вопрос об эмоциональной стороне своей теории познания, т. е. специальное внимание уделяет ее мистической характеристике. Эрос определяется здесь Платоном как особого рода мистическое чувство, которое должно сопровождать познание идей, возвышающихся над этим земным миром. Он хочет сказать, что эрос — это не обычное чувство любви, а особое мистическое настроение, своего рода мистический транс, в который

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 287.

впадает философ, чтобы отрешиться от земного и подняться в мир идей.

Этот вопрос Платон особенно подробно рассматривает в своем диалоге «Пир». Позицию Платона в «Пире», как и в других диалогах, развивает Сократ. После различных высказываний собеседников о том, что такое эрос, выступает Сократ и защищает взгляд Платона. Оказывается, что эрос — это особое мистическое чувство, которое позволяет человеку отрешиться от всего конкретного и реального и подняться к сверхчувственному миру идей.

«Цель же эта состоит в том, чтобы правильным путем идти или дать себя вести другому к «эротическим» делам: начиная от тех [одиночных] прекрасных предметов, постоянно восходить вверх ради этого [высшего] прекрасного, поднимаясь как бы по ступенькам от одного прекрасного тела к двум, от двух ко всем вообще прекрасным телам, а от прекрасных тел к прекрасному образу жизни, от прекрасного образа жизни к прекрасным знаниям, наконец от знаний к тому знанию, которое является знанием не чего-либо иного, но знанием того [высшего] прекрасного,— все это для того, чтобы познать в конце концов, что такое прекрасное»¹.

«Кто будет доведен до этого предела «эротического» знания, кто узрит в правильной последовательности прекрасное, тот, достигнув уже цели «эротического» знания, увидит нечто прекрасное, удивительное по своей природе, увидит именно то, Сократ, ради чего совершены были и все предшествующие труды. Он увидит прежде всего, что прекрасное существует вечно, что оно ни возникает, ни уничтожается, ни увеличивается, ни убывает; далее, что оно ни прекрасно здесь, ни безобразно там; ни что оно то прекрасно, то не прекрасно; ни что оно прекрасно в одном отношении, безобразно в другом; ни что в одном месте оно прекрасно, а в другом безобразно... Прекрасное не предстанет перед ним в виде какого-либо облика, либо рук, либо какой иной части тела, ни в виде какой-либо речи или какой-либо науки, ни в виде существующего в чем-либо другом, например в каком-либо живом существе, или на земле, или на небе, или в каком-либо ином предмете. Прекрасное предстанет перед ним само по себе, будучи единообразным с собою»².

Такова одна из платоновских идей («прекрасное вообще»), общее понятие как самостоятельное существо, элементарная абстракция, лишенная всех признаков, характеризующих тот или иной конкретный предмет, — идея, как объект познания посредством «диалектики» и «эротического» чувства.

Объективный идеализм Платона является, говорили мы, попыткой дать теоретическое обоснование реакционно-аристократическому учению о государстве. Обратимся к непосредственному рассмотрению того, как понимает Платон государство. Это важней-

¹ Платон, Соч., т. V, 1922, стр. 60.

² Там же, стр. 59.

ший для нас отдел в учении Платона, потому что здесь платоновская философия получает выражение в политических обобщениях и следовательно конкретизируется с наибольшей ясностью.

В своем учении о государстве Платон выступает против рабовладельческой демократии вообще, против афинской демократии в первую очередь. Стремясь теоретически обосновать рабовладельческий государственный строй, наиболее отвечающий интересам аристократии, Платон опирается на исторический опыт аристократических государств в Греции, особенно Спарты, а также в особенности на опыт кастового строя в Египте. Отражая в своих произведениях надежды и чаяния реакционной греческой аристократии, снова поднявшей голову в период кризиса афинской демократии, Платон не просто зовет назад к старым формам аристократического господства, но пытается их несколько видоизменить и приспособить к новому соотношению классовых сил в Афинах и в Греции вообще, поскольку он не ограничивает своей деятельности только Афинами. Именно в этой связи становится понятным политический смысл трех его путешествий в Сиракузы.

Маркс в первом томе «Капитала» дает блестящую характеристику общественных взглядов Платона, характеристику, раскрывающую самое существенное, чем нам необходимо руководствоваться при изучении политического учения античного идеалиста. Маркс обращается к рассмотрению экономических взглядов виднейших писателей древности и в связи с этим дает характеристику учения Платона о государстве.

Характеризуя экономические и политические взгляды Платона, Маркс указывает, что внимание последнего привлекает лишь потребительная стоимость, учение же его о государстве должно быть поставлено в связь с египетским кастовым строем.

«Если классические авторы и упоминают иногда о росте массы производимых продуктов, то их интересует при этом лишь обилие потребительных стоимостей. Ни одной строчки не посвящено меновой стоимости, удешевлению товаров. Точка зрения потребительной стоимости господствует как у Платона, который видит в разделении труда основу распадения общества на сословия, так и у Ксенофона, который с характерным для него буржуазным инстинктом ближе подходит к принципу разделения труда внутри мастерской. Поскольку в республике Платона разделение труда является основным принципом строения, то предстаивает лишь афинскую идеализацию египетского кастового строя; Египет и для других писателей, современников Платона, например Исократа, был образцом промышленной страны, он сохраняет это свое значение даже в глазах греков времен римской империи»¹.

В примечании Маркс подчеркивает то значение, которое Платон придает разделению труда, фиксируя сословия своего государства:

¹ Маркс, Капитал, т. I, М. 1930, стр. 277—278.

«Платон выводит разделение труда внутри общины из разносторонности потребностей и односторонности дарований индивидуума. Основное его положение состоит в том, что работник должен приспособляться к делу, а не дело к рабочему, — но последнее неизбежно, раз работник занимается несколькими профессиями сразу, то есть выполняет одну из них как побочное занятие... Если дело будет дожидаться работника, говорит Платон, то зачастую критический момент производства будет упущен и продукт испорчен»¹.

Политическое учение Платона излагается им специально в трех диалогах: «Политик», «Государство» и «Законы»; наибольший интерес представляет «Государство», однако для полной характеристики социальной теории Платона и для выяснения известной эволюции, обнаруживаемой в его политическом учении, необходимо знакомство со всеми тремя диалогами.

Прежде всего остановимся на «Государстве». Действующих лиц в этом диалоге шесть, причем разделяются они таким образом: взгляды Платона защищаются, как и в ряде других диалогов, Сократом, с которым вступает в спор софист Тразимах; кроме них в разговоре принимают участие Кефал и его сын Полемарх, а также два брата: Главкон и Адимант.

В первой книге «Государства» Платон делает как бы некоторое введение. Сначала происходит беседа Сократа с Кефалом и Полемархом, причем речь идет о том, что такое старость и справедливость. Это характеризует все построение Платона: читателям преподносится «благочестивая» беседа Сократа о старости; это делается для того, чтобы представить его в приемлемом для реакционной пристократии виде.

Разговор между Сократом и Полемархом на тему о том, что такое справедливость, особенно интересен потому, что характеризует «сократический» метод, а именно Сократ задает своему собеседнику ряд вопросов. Вопрос: «Как же ты можешь определить, что такое правда?». Полемарх дает определение: «Правда — это добродетель: добродетель состоит в том, чтобы каждому воздавать ему принадлежащее». Сократ на это возражает, что если так определять правду, если добродетельно каждому отдавать ему принадлежащее, то как же поступить в следующем случае: ты взял у кого-нибудь принадлежащую ему вещь, через некоторое время владелец вещи сошел с ума; следовательно ты должен возвратить эту вещь сумасшедшему. Здесь Сократ у Платона (т. е. сам Платон) пользуется ярко выраженным софистическим способом доказательства. Полемарх пытается дать другое определение; он говорит, что правда — это способность делать добро друзьям и зло врагам. Сократ тогда возражает, что справедливость была бы несправедливостью, если делать зло даже врагам. Дальнейшее рассуждение происходит в том же духе.

¹ Маркс, Капитал, т. I, М. 1930, стр. 277—278, примечание.

Наиболее интересный для нас момент в первой книге «Государства» — это выступление софиста Тразимаха против Сократа; софистическое положение, выдвинутое им против Сократа, состоит в том, что восхваляется несправедливость. Здесь отчетливо выступает метод борьбы Платона с софистикой; он представляет последнюю как апологию несправедливости. Платон и Сократ оказываются защитниками высшей справедливости, а софист Тразимах ее противником.

Дальнейшая беседа развивается во второй книге «Государства». Здесь участвуют братья Главкон и Адимант, затем софист Тразимах. Они выступают с апологией несправедливости и требуют от Сократа, чтобы он защищал справедливость и пытался доказать, что она выше несправедливости. Вопрос ставится следующим образом: имеет ли справедливость ценность независимо от пользы? Тогда выступает Сократ и развивает ту мысль, что следует различать двоякого рода справедливость: справедливость по отношению к частным лицам и справедливость в общественном смысле. Следовательно, для того чтобы разрешить проблему справедливости, необходимо предварительно ответить на вопрос о возникновении государства. Таким образом, вопрос о справедливости, проблема нравственности, здесь связывается с вопросом о происхождении государства. Возникновение государства есть в то же время возникновение справедливости..

Может показаться, что Платон здесь является прогрессивным мыслителем, который связывает развитие нравственности с историческим развитием общества. Однако это не так. Платон пытается ответить на этот вопрос в реакционном духе, в том смысле, что государство образуется лишь тогда, когда возникает нравственность: этим он хочет сказать, что в нравственности заключается идеальная основа государства. Здесь он строит мостик от своего общефилософского учения об идеях к политическому учению о государстве; поскольку последнее должно быть построено на идеальной основе, поскольку оно находит себе теоретическое обоснование в учении об идеях.

Религиозно-мистическая этика служит Платону предпосылкой для его учения об обществе.

Он всячески проповедует ту мысль, что идеальное государство должно всемерно покровительствовать религии, что развитие религиозности, «благочестия» у граждан должно способствовать упрочению господства «лучших» людей, немногих избранных, аристократов.

В связи с этим особенно нужно отметить, что в самом учении об идеях отчетливо проступает связь философии Платона с религией, явное перерастание платоновского идеализма в теологию. Этую сторону философии Платона отмечают Маркс и Ленин.

Высшая идея добра перерастает в боженьку, мудрость Платоном сближается с благочестием, познание истины — с верою в бога.

«Афинская идеализация египетского кастового строя», покоящаяся на платоновском разделении общества на сословия, получает дальнейшее теоретическое обоснование в классификации добродетелей соответственно трем сословиям.

Платон закрепляет разделение умственного и физического труда путем упрочения господства аристократии и деления граждан государства на три сословия.

Первое сословие — философы, или правители.

Второе сословие — воины, или стражи.

Третье сословие — ремесленники и земледельцы.

Философам-аристократам принадлежит правительственные власть в государстве; стражи образуют правительственный аппарат насилия и угнетения для поддержания господства аристократии; ремесленники и земледельцы производят все необходимое для потребления в государстве.

Этическая база, подводимая Платоном под этот государственный строй, находит себе конкретизацию в классификации основных добродетелей. Таких добродетелей Платон насчитывает четыре: мудрость, мужество, благородумие и справедливость.

Мудрость — это добродетель, свойственная правителям-философам; именно эти немногие «лучшие» люди способны путем воспоминания, «диалектики» и «эротического» искусства познавать мир идей и, исходя из этого высшего, недоступного прочим людям знания, управлять государством.

Мужество — добродетель стражей, ибо их задачей является подавление возможных восстаний в государстве, а также защита его от враждебных государств.

Лишь в преклонном возрасте некоторые, наиболее способные из стражей, одолевшие науку наук — «диалектику» — и тем самым приобщившиеся к высшей добродетели — мудрости, — переходят в сословие правителей.

Благородумие должно быть добродетелью третьего сословия — ремесленников и земледельцев; эта добродетель состоит в повиновении правителям, тщательном и добросовестном выполнении своих производственных функций, в отказе от всяких попыток перейти в высшее сословие или же изменить государственный строй. Мужество стражей и благородумие третьего сословия суть положительное и отрицательное условия господства правителей-философов.

Справедливость отличается от первых трех добродетелей тем, что она не относится Платоном к какому-нибудь одному из сословий, но характеризуется им как некоторая общегосударственная добродетель; она находит себе место лишь в том случае, если все три сословия осуществляют предназначенные им специфические добродетели: правители мудро правят, стражи мужественно охраняют государственную власть, ремесленники и земледельцы благородумно производят прибавочный продукт.

Справедливость, идеальная сущность которой столь красноречиво провозглашалась Платоном, при ближайшем рассмотрении оказывается осуществлением классовых интересов аристократии и упрочением эксплопататорского, рабовладельческого государства.

Кроме этих четырех основных добродетелей Платон указывает еще некоторые другие: таково благочестие, т. е. религиозность, почитание богов.

Здесь можно установить теснейшую связь между Платоном и софистом Критилем, всяким тридцати олигархов в Афинах.

Как известно, Критий считал, что религия является сознательным обманом подчиненных масс мудрыми правителями. Платон это положение развивает в целую теорию политического обмана; с этой точки зрения становится ясной действительная цена его заявлений о том, что нужно выше всего ставить истину.

Платон полагает, что правители должны культивировать ложь в том случае, если она способствует упрочению их власти и господству их класса. Об этом он говорит прямо и непосредственно: «Надо также высоко ценить и истину. Если недавно сказанные мною слова справедливы, и богам ложь действительно не полезна, а людям она приносит пользу в виде лекарства, то явно, что ее можно предоставить врачам, частные же лица прибегать к ней не должны. — Явно, сказал он. — Значит, более, чем кому-нибудь, идет лгать правителям общества — либо ради неприятелей, либо ради граждан, когда... имеется в виду общественная польза, а всем прочим это непозволительно»¹.

В тесной связи с этим культивированием политического обмана стоит платоновская теория политического значения мифов.

Платон вовсе не требует, чтобы распространитель того или иного мифа сам в этот миф искренне верил. Здесь, говорит он, необходима совершенно иная оценка: независимо от их истинности следует распространять мифы, способствующие укреплению власти философ-правителей.

Буржуазные историки философии делают все возможное для того, чтобы предать забвению эту сторону философского учения Платона, как этически компрометирующую античного идеалиста. Вместе с тем до настоящего времени Платон, впервые в систематической форме попытавшийся дать этическое обоснование эксплопататорскому государству, вызывает слезы восторга у идеологов буржуазии, являясь для них образцом и примером для подражания.

Вместе с Сократом Платон кладет начало идеалистической этике как теоретической основе эксплопатации труда; в этом заключается одна из основных причин их успеха у господствующих классов на всем протяжении истории эксплопататорского общества.

Политическое учение Платона своим острием направлено против античной рабовладельческой демократии. Власть демоса Платон

¹ Платон, Соч., ч. III (перевод Карпова), СПБ 1863 г., стр. 150.

сравнивает с властью «большого и сильного зверя». Он резко осуждающе и отрицательно относится к народному собранию, считая, что широкие массы («черни») должны быть целиком и навсегда отстранены от участия в государственных делах.

Опираясь на опыт спартанского аристократического государства и египетского кастового строя, он противопоставляет греческой демократии «философски обоснованную» власть; учитывая, что развитие денежного богатства в некоторых городах приведет соответствующим образом к роскоши, он пользуется этим для того, чтобы лишний раз сформулировать свой аристократический идеал, и те примеры, которые он приводит, особенно это подчеркивают. Сиракузы являлись одним из крупных центров развития денежного богатства наряду с Афинами и Коринфом, и вот Платон выступает против «сиракузского стола», «аттических лакомств» и «коринфских девиц».

Для «теоретического» обоснования господства аристократии Платон прибегает к мифу, в который, по его же словам, сам он не верит, а именно к мифу об историческом развитии общества и о делении его на сословия и классы. Он говорит о том, что история общества представляет собою ряд периодов, или «веков»: золотой век, серебряный, медный и железный. Таким образом, общественное развитие, по Платону, идет в нисходящем порядке. Соответствующим образом он пытается к этому соотношению металлов приправить свое сословное деление: золото в обществе — это правители; роль серебра он отводит стражам, а что касается меди и железа как неблагородных металлов, то им соответствуют ремесленники и земледельцы.

Остановимся теперь несколько подробнее на организации сословия стражей в платоновском государстве.

Платон лишает своих стражей частной собственности и семьи; он помещает их в особые, расположенные в крепости казармы, где они коллективно пытаются за общим столом, получают необходимое физическое воспитание и образование и на особых основаниях (по видимости по жребию, а фактически по выбору философов) заключают на определенные сроки браки. Здесь Платон выступает перед нами как один из древних утопистов.

Адимант характеризует стражей как «наемных надзирателей для народа»; они представляют, по его мнению, сконцентрированную вооруженную силу в руках философов-правителей, аппарат угнетения и подавления возможных восстаний в платоновском государстве.

Отсюда становится понятной вся вздорность каутскианско-буржуазной теории о так называемом «коммунизме» Платона. Близкие сближения утопических идей Платона с современным коммунизмом в корне противоречат действительному смыслу «афинской идеализации египетского кастового строя», где стражи выступают в качестве вооруженной силы в руках аристократии для защиты ее классовых интересов.

Политически и идеологически борясь против афинской рабовладельческой демократии, Платон называет те города Греции, где господствует демос, «нездоровыми» и «лихорадочными», «здоровыми» же и «спокойными» — те города, где власть принадлежит аристократии.

В этой связи особый интерес приобретает платоновская классификация государств:

А. «Идеальное государство» (или приближающееся к идеалу):

1. Аристократия: а) аристократическая республика (или б) аристократическая монархия).

Б. Худшие государства:

2. Тимократия.
3. Олигархия.
4. Демократия.
5. Тирания.

Наилучшим Платон считает аристократическое государство, причем для него не так уже важно, принадлежит ли власть нескольким лицам или же одному. Основное для Платона — это требование, чтобы государственная власть принадлежала аристократии, форму же этого господства — республиканскую или монархическую — он готов установить в зависимости от политической ситуации.

Далее он обращается к рассмотрению «худших» форм государственной власти, причем располагает их в своей классификации в порядке все прогрессирующего «ухудшения».

На первое место он ставит здесь тимократию, господство «честолюбцев», государство, основанное на принципе чести и цеана. Тимократия занимает среднее место между аристократией — господством «лучших», и олигархией — господством «немногих», соединяя в себе черты той и другой.

Общими с аристократией в тимократии являются особое войско, находящееся в руках правителей, общественный стол, занятие гимнастическими упражнениями; общее с олигархией — значительная роль, играемая денежным богатством, политическое могущество денег. Как историческая форма господства аристократии платоновской тимократии соответствует Спарте, которую он таким образом не считает своим политическим идеалом.

Еще худший тип государства — это олигархия, власть немногих. Платон понимает под этим власть немногих богатых, т. е. господство крупнейших представителей торговли и ростовщичества. Как аристократ Платон помещает олигархию ниже тимократии, которая именно благодаря известному сближению с олигархией (страсть к наживе) не соответствует идеальной форме — аристократии.

Демократию Платон расценивает еще ниже, чем олигархию; для него — это власть сильного зверя, т. е. античного демоса.

Наконец самым «отвратительным» государством Платон считает тиранию, военную демократическую диктатуру, направленную против господства аристократии.

В диалоге «Политик» Платон пропагандирует аристократическую монархию, в «Государстве» — аристократическую республику в форме «идеального государства» трех сословий, в «Законах» — также аристократическую республику, но в форме, более маскирующей ее действительный классовый смысл.

Как ни эволюционировали политические взгляды Платона, основная его цель всегда одна и та же — апология рабовладельческого государства в форме господства реакционной аристократии.

* * *

Мы рассмотрели важнейшие черты мировоззрения Платона; Необходимо подвести итоги, установив его отношение к важнейшим предшествующим учениям и определив то место, которое он занимает в истории античной философии.

Изученные материалы делают для нас совершенно ясным, что мировоззрение Платона является наиболее ярким, концентрированным выражением аристократической идеологии, на предыдущих этапах своей эволюции представленной философскими и политическими учениями пифагорейцев и отчасти элеатов.

Пифагорейская мистика чисел у Платона перерабатывается в мистику идей; если у пифагорейцев число выступает как «самостоятельное существо», то у Платона эту роль играет идея; кроме того пифагорейские числа и непосредственно вошли в систему престарелого Платона наряду с идеями и чувственными вещами. Пифагорейская мораль господства и подчинения, религиозная и политическая доктрина пифагорейского союза также подвергаются дальнейшей обработке в этическом и политическом учении Платона. Практические взаимоотношения Платона и платоников с пифагорейцами, политическая деятельность Платона в Сиракузах обнаруживают самый тесный политический и идеологический контакт между академией и пифагорейским союзом.

Равным образом платоновская теория познания тесно связана с учением элеатов как в смысле противопоставления ими неподвижного бытия и изменчивого мира «мнения», так и в смысле борьбы с сенсуализмом.

Наконец учение Сократа о «всеобщем» было непосредственным философским источником платоновского учения об идеях.

Сопоставляя все эти философские концепции, мы видим, что все они являются различными видоизменениями аристократического мировоззрения на различных этапах его развития.

Партийная борьба Платона против материализма Гераклита и Демокрита, против сенсуализма Протагора проводит отчетливую грань между двумя лагерями в античной философии.

Совершенно неверным является столь распространенное в буржуазной истории философии утверждение, что учение Платона следует рассматривать как синтез философских взглядов элеатов и Гераклита (мир идей — элеаты, мир вещей — Гераклит).

В действительности Платон борется против Гераклита как идеалист против материалиста, платоновский мир изменчивых вещей ничего общего не имеет с гераклитовским космосом, «мерами» вспыхивающим и «мерами» погасающим, а воспроизводит в идеалистической переработкеParmenidesский мир «мнения».

Платон впервые в истории античной философии пытался обосновать систему объективного идеализма и в извращенной, идеалистической форме развернул ряд важнейших проблем как формальной, так и диалектической логики.

Глава девятая

АРИСТОТЕЛЬ

Энгельс называет Аристотеля «самой всеобъемлющей головой» среди греческих философов¹, Маркс характеризует его как «величайшего мыслителя древности»², Ленин говорит, что он «всюду, на каждом шагу ставит вопрос именно о диалектике»³. Аристотель является наряду с Гераклитом Эфесским одним из самых ярких выразителей наивно диалектического характера мышления в античном мире.

«Древние греческие философы были все прирожденными диалектиками, и Аристотель, — самая всеобъемлющая голова между ними, — исследовал уже все существеннейшие формы диалектического мышления»⁴.

В «Капитале» Маркс называет Аристотеля «великим исследователем, впервые анализировавшим форму стоимости наряду со столь многими формами мышления, общественными формами и естественными формами»⁵.

Ленин особенно подчеркивает значение исторически правильного понимания философии Аристотеля, необходимость решительного уничтожения всего того налета схоластики, который был придан его учению в продолжение древней, средней и новой истории.

Как в феодальном, так и в капиталистическом обществе учение Аристотеля было искажено его последователями, критиками и истолкователями. Говоря о «Метафизике» Аристотеля, Ленин характеризует ее следующим образом: «Масса архиинтересного, живого, наивного (свежего), вводящего в философию и в изложениях заменяемого схоластикой, итогом без движения».

Поповщина убила в Аристотеле живое и увековечила мертвое»⁶.

Средневековая схоластика, которая в значительной мере опиралась на Аристотеля, глушила все живое в мировоззрении этого вели-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 20.

² Маркс, Капитал, Гиз, 1930, т. I, стр. 310.

³ Ленин, Философские тетради, стр. 332.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 20.

⁵ Маркс, Капитал, Гиз, 1930, т. I, стр. 21.

⁶ Ленин, Философские тетради, стр. 331.

кого греческого мыслителя, но и буржуазная идеалистическая философия в этом отношении ей нисколько не уступает. Ленин указывает там же: «Пре характеристика и глубоко интересна (в начале Метафизики) полемика с Платоном и «недоуменные» прелестные по наивности вопросы и сомнения насчет чепухи идеализма. И все это при самой беспомощной путанице вокруг основного, понятия и отдельного»¹.

Аристотель, как это отмечает Ленин, дает развернутую критику платоновского объективного идеализма. Будучи учеником Платона, Аристотель в то же время выступает в дальнейшем с принципиальной критикой основ платоновского идеализма и как философ отнюдь не является лишь его продолжателем. В этом отношении особенно важно указание Ленина, что «когда один идеалист критикует основы идеализма другого идеалиста, от этого всегда выигрывает материализм»². Критика Аристотелем Платона идет по линии отбрасывания, уничтожения платоновского учения об идеях, т. е. самого основного, что характеризует платоновскую философию.

Необходимо поставить вопрос, каковы исторические условия, породившие философию Аристотеля как критика Платона; как философа хотя и вышедшего из школы Платона, но отбросившего его учение о мире идей; как идеалиста, который в важнейших вопросах, как указывает Ленин, «вполную подходит к материализму»³, в особенности в своей теории познания; как эклектика, который колеблется между материализмом и идеализмом⁴; как диалектика, который вместо платоновской так называемой «диалектики» выдвинул действительно диалектическое учение о категориях мышления, т. е. как мыслителя, который в истории античной диалектики сыграл величайшую роль.

«Сама формальная логика являлась, начиная с Аристотеля и до наших дней, ареной ожесточенных споров. Что же касается диалектики, то до сих пор она была исследована более или менее точным образом лишь двумя мыслителями, Аристотелем и Гегелем»⁵.

Для понимания исторических условий возникновения такого энциклопедического учения, какое представлено научными и философскими работами Аристотеля, необходимо учесть характер развития рабовладельческой Греции в IV в. до н. э.

Если материализм Демокрита увенчал свою расцвет рабовладельческой демократии V в. до н. э., если объективный идеализм Платона был теоретической базой аристократической реакции, то энциклопедическая наука Аристотеля, колеблющегося между идеализмом и материализмом, ознаменовала громадный исторический сдвиг в развитии рабовладельческой формации, «перемещение центра» в истории древнего мира, обусловленное выдвижением Македонии.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 332.

² Там же, стр. 289.

³ Там же, стр. 292.

⁴ Там же, стр. 291.

⁵ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 337.

Ко времени жизни Аристотеля Македония выдвигается на передовое место среди государств древнего мира, становится гегемоном всей Греции и в дальнейшем, при Александре Македонском, почти всего тогда известного «круга земли».

«Там, где рабство является господствующей формой производства, там труд становится рабской деятельностью, т. е. чем-то бесчестящим свободных людей. Благодаря этому закрывается выход из подобного способа производства, в то время как, с другой стороны, требуется устранение его, ибо для развития производства рабство является помехой. Всякое покоящееся на рабстве производство и всякое основывающееся на нем общество гибнут от этого противоречия. Разрешение его дается в большинстве случаев насильственным покорением гибнущего общества другими более сильными (Греция была покорена Македонией, а позже Римом). До тех пор пока эти последние, в свою очередь, покоятся на рабском труде, происходит лишь перемещение центра, и весь процесс повторяется на высшей ступени, пока, наконец, [Рим] не был покорен народом, введшим вместо рабства новый способ производства»¹.

Выдвижение Македонии на место гегемона древнего мира есть эпоха наибольшего внешнеполитического развития рабовладельческой Греции, подобно тому как эпоха Перикла выразила ее величайший внутреннополитический подъем — расцвет афинской демократии.

«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 как бессмертие «индивидуальной души», так и бога позитивных религий»².

Если платоновское государство было «афинской идеализацией египетского кастового строя»³, то, перефразируя эти слова Маркса, можно сказать об Аристотеле, что его политические взгляды были афинской идеализацией македонской мировой гегемонии.

В середине IV в. до н. э. в Афинах, как и почти во всех древнегреческих государствах, образовались две партии: македонская и антимакедонская. Афинская македонская партия, поддерживавшая стремление Македонии к установлению гегемонии над всей Грецией, насчитывает в своих рядах таких людей, как Исократ, Фокион, Аристотель. Во главе антимакедонской партии стоял Демосфен.

Аристотель (384—322 до н. э.) — из Стагиры, отец его — придворный врач македонского царя Аминты II. В восемнадцатилетнем возрасте Аристотель поступает в Академию, где в течение двадцати лет обучается у Платона. С 343 до 336 г. Аристотель — воспитатель

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 450.

² Там же, т. I, стр. 194.

³ Маркс, Капитал, т. I, Гиз, 1930, стр. 278.

наследника македонского престола — Александра. В 335 г. Аристотель основал в Афинах свою школу — Ликей. После смерти Александра Македонского Аристотель вследствие усиления антимакедонского движения в Афинах вынужден был уехать из Афин в Халкиду, где вскоре и умер.

Великий ученый и философ античного мира Аристотель отразил в своем энциклопедическом творчестве важнейший перелом в истории рабовладельческого общества, связанный с выдвижением Македонии на роль мирового гегемона.

Поднявшись на вершину науки и философии своего времени, организовав обширнейшую исследовательскую работу в Ликее, представлявшем собою целую ассоциацию «институтов» по изучению природы и общества, подведя итог блестящему развитию науки и философии в античной Греции VI, V и почти целиком IV в. до н. э., Аристотель, «этот Александр Македонский греческой философии»¹, оставил грандиозное литературное наследство.

В «Немецкой идеологии», разоблачая фальсификацию гражданской истории древнего мира, а равным образом истории греческой философии «святым Максом» — Штирнером, Маркс отмечает энциклопедический характер научной работы Аристотеля:

«Подарив нам несколько поразительных откровений о софистах и Сократе, святой Макс тотчас же пересекивает к скептикам. Он находит в них завершителей начатой Сократом работы. Положительная философия греков, следующая как раз за софистами и Сократом, т. е. энциклопедическая наука Аристотеля, вовсе не существует, таким образом, для Jacques le bonhomme'a»².

Аристотель в своих сочинениях в значительной мере опирается на работу, которую до него проделал Демокрит, также крупнейший энциклопедист Греции. Круг вопросов, охваченных Аристотелем, необыкновенно широк.

Непосредственно вводит нас в основные положения аристотелевской философии его «Первая наука», как называет ее сам Аристотель, — сочинение, которое в дальнейшем получило название «Метафизики».

Ленинский конспект и критика «Метафизики» Аристотеля раскрывают перед нами громадное значение этого произведения в истории античной диалектики.

Проблемы логики, рассматриваемые также и в «Метафизике», составляют специальный предмет изучения «Категорий», первой и второй «Аналитики», «Топики» и работ под названием: «Об истолковании» и «О софистических доказательствах». Аристотель не только подводит итог тому, что было сделано до него, не только разрабатывает дальше уже прежде поставленные проблемы, но кладет начало специальному изучению вопросов логики, специальной разработке логики как науки.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 29.

² Там же, т. IV, стр. 117.

Тесно примыкает к логическим работам «Риторика».

Громадный отдел работ Аристотеля составляют его естественно-научные сочинения. Аристотель отнюдь не является каким-то «чистым» философом; его характерная черта состоит в том, что он в равной мере философ, естествоиспытатель и социолог. Он представляет не только греческую философию, но и греческую науку. В первую очередь укажем его сочинения по вопросам неорганической природы. Кроме главной его работы в этой области, его «Физики», нужно отметить некоторые отдельные сочинения: «О небе», «О происхождении и гибели», «О метеорологических вопросах» («метеорология» употребляется здесь в греческом смысле этого слова, т. е. в смысле учения о небесных явлениях). Астрономические взгляды Аристотеля с известными видоизменениями господствовали вплоть до революции в естествознании, произведенной Коперником.

Аристотель является основателем целой школы также в области наук об органическом мире. Содействие Александра Македонского дало ему возможность производить сравнительные наблюдения над животными и растениями (а также ископаемыми) самых разнообразных стран. Когда войска Александра Македонского входили в новую страну, то образцы встречающихся в ней животных, растений и ископаемых посыпались Аристотелю, который со своей школой производил над ними научные наблюдения. Это дало ему возможность поставить исследовательскую работу в большом масштабе и на эмпирической основе.

Психологические проблемы также привлекли к себе внимание Аристотеля. Крупнейшее значение имеет его сочинение «О душе».

«Этика» Аристотеля включает в себя не только учение о нравственности, но также и вопросы «гражданского общества», вопросы экономики в особенности. Политэкономическому учению Аристотеля большое внимание уделяет Маркс («К критике политической экономии» и «Капитал»).

Одно из важнейших сочинений Аристотеля, «Политика», позволяет назвать его выдающимся политическим мыслителем древнего мира. Аристотелевское учение о государстве опиралось на тщательное изучение важнейших государственных форм рабовладельческого общества. Свыше ста пятидесяти «политий», описаний государств, было составлено в Ликее, из них до нас дошла лишь одна «Афинская полития».

Наконец Аристотель разрабатывает историю и теорию искусства. Сохранившаяся часть «Поэтики» рассматривает главным образом драматическое искусство, остальные части, говорящие о других видах искусства, утеряны. Однако и этот дошедший до нас материал говорит об Аристотеле как о крупнейшем искусствоведе и историке искусства.

Наше изучение античной трагедии и комедии в значительной степени опирается на Аристотеля, и подобно его остальным научным

и общефилософским работам «Поэтика» сыграла громадную историческую роль на протяжении веков.

Лишь учитывая этот всеобъемлющий, энциклопедический характер занятий и интересов Аристотеля, можно дать правильную оценку его общефилософским взглядам. В буржуазной истории философии Аристотель выступает как обоснователь формальной логики, но эта его характеристика вследствие своей односторонности неверна. Искажение аристотелевской философии происходит уже в средние века. Средневековая схоластика превращает античного диалектика Аристотеля в формального логика; буржуазная философия закрепляет эту характеристику. Конечно в произведениях Аристотеля имеется большой материал по разработке формальной логики, но это было лишь одной из сторон, но не сущностью его метода. Действительное же его историческое значение заключается в том, что он разрабатывает именно диалектически, правда, наивно и примитивно, основные логические категории. В борьбе с софистикой, с ее субъективистской гибкостью понятий он выдвигает значение логики как науки о точных понятиях, суждениях, умозаключениях и законах мышления и здесь идет по линии обоснования формальной логики, но в то же время при разработке важнейших категорий мышления он обращается к диалектическому их рассмотрению. Классики марксизма-ленинизма впервые извлекли из «забвения» и очистили от пыли веков исторического Аристотеля — великого диалектика древности.

Наконец сама формальная логика Аристотеля имела совершенно иной характер, чем формальная логика схоластов и буржуазных идеалистов: при всех своих колебаниях между диалектикой и метафизикой Аристотель понимал логику как орудие поисания действительности.

В учении Платона античный первобытный идеализм нашел наиболее выпуклое выражение. С этой точки зрения критика Аристотелем Платона приобретает для нас особое значение. Ленин в конспекте гегелевской «Истории философии» делает следующее указание, вскрывающее всю глубину и все историческое значение аристотелевской критики Платона: «Критика Аристотелем «идей» Платона есть критика идеализма, как идеализма вообще: ибо откуда берутся понятия, абстракции, оттуда же идет и «закон» и «необходимость» etc. Идеалист Гегель трусливо обошел подрывом Аристотелем (в его критике идей Платона) основ идеализма»¹. Это указание Ленина на то, что Аристотель в своей критике учения Платона подрывает основы идеализма, что следовательно здесь критика платонизма перерастает в критику идеализма вообще, раскрывает нам все историческое и теоретическое значение этого вопроса, и мы с особой тщательностью рассмотрим те возражения, которые Аристотель выдвигает против идеалистического учения Платона.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 288.

Выступая против платоновского идеализма, Аристотель дает критику учения об идеях в связи с критикой пифагорейского учения о числах. Таким образом, Аристотель вскрывает связь между формой идеализма Платона и формой идеализма пифагорейцев. Аристотель указывает, что Платон, желая пояснить отношение мира вещей к миру идей, употребляет выражение: «приобщение», в то время как у пифагорейцев вещи «подражают» числам. И в том и в другом случае философски важная проблема не разрешается, но лишь запутывается; ни Платон, ни пифагорейцы внятно не отвечают на поставленный ими же самими вопрос.

«Идя указанным путем, он подобные реальности назвал идеями, а что касается чувственных вещей, то о 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 переменил только имя; пифагорейцы утверждают, что вещи существуют по подражанию числам, а Платон, — что по приобщению [изменивши имя]. Но самое это приобщение или подражание идеям, чтò оно такое, — исследование этого вопроса было у них оставлено в стороне»¹.

Кроме того Аристотель обнаруживает в учении Платона непосредственно пифагорейский элемент в виде чисел, помещаемых между идеями и чувственными вещами.

«Далее, помимо чувственных предметов и идей он в промежутке устанавливает математические вещи, которые от чувственных предметов отличаются тем, что они вечные и неподвижные, и от идей — тем, что этих вещей имеется некоторое количество, сходных друг с другом, сама же идея каждый раз только одна»².

Глава девятая первой книги «Метафизики» начинается указанием Аристотеля на философскую бесплодность платоновского идеализма, вводящего для каждой вещи ее идею и вместо действительного объяснения причин вещей лишь удваивающего число предметов, нуждающихся в объяснении:

«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»³.

Аристотель здесь напицывает ахиллесову пяту платоновского идеализма, отрывающего идею, понятие, от реальной вещи, превращающего это понятие в «отдельное существо» и тем самым удваивающего мир вещей, вместо того чтобы дать ему действительное объяс-

¹ Аристотель, Метафизика, I, 6, 987, a, 29—988, a, 1.

² Там же,

³ Там же, I, 9, 990, a, 33—990, b, 28.

нение. Вся дальнейшая критика Аристотелем учения об идеях является развертыванием и углублением этого возражения, вскрывающего «тайну объективно-идеалистической конструкции Платона». Не только результаты, к которым приходит Платон, для Аристотеля неприемлемы, но и самые доказательства учения об идеях оказываются неубедительными: одни из них не дают выводов с необходимостью силлогизма, другие приводят к выводам слишком широким.

Продолжая свою критику платоновского идеализма, Аристотель вскрывает еще один важнейший момент, который, по его мысли, следует поставить в упрек Платону. А именно он указывает, что если Платон желает объяснить чувственные вещи идеями, то как же понять тот факт, что идеи Платона не являются причинами вещей; если давать объяснение вещам при помощи идей, то тогда нужно было бы считать идеи какими-то причинами этих вещей. Однако Платон этого взгляда не придерживается, его идеи не являются причинами вещей. Аристотель здесь с новой стороны подчеркивает разрыв между платоновским миром идей и миром вещей; идеи Платона, оторванные от вещей, противопоставленные им, не имеющие с ними причинной связи, не могут быть сущностью вещей, между тем как задача философии, по Аристотелю, заключается именно в том, чтобы вскрыть сущность всего происходящего. Следовательно оторванные от вещей идеи Платона не могут выполнить этой роли — быть их сущностью.

«Однако в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какую се пользу приносят идеи по отношению к воспринимаемым чувствами вещам — тем, которые обладают вечностью, или тем, которые возникают и погибают? Дело в том, что они не являются для этих вещей причиной какого-либо движения или изменения. А с другой стороны, они ничего не дают и для познания всех остальных предметов (они ведь и не составляют сущности таких предметов, — иначе они были бы в них), и точно так же (они бесполезны) для их бытия, раз они не находятся в причастных к нам вещах»¹. Платон называет свои идеи «образцами» для вещей, но, говорит Аристотель, сказать, что идеи являются образцами для вещей, это значит употребить пустое, лишенное всякого содежания выражение: это лишь поэтическая метафора, но философского смысла в ней нет².

Если исходить из платоновского учения о вещах, имеющих образцы для себя в идеях, то полагаемое сходство между столом и идеей стола еще ничего не доказывает, потому что, говорит Аристотель, мы можем встретить Сократа и человека, похожего на Сократа, но это не значит, что он — копия Сократа, и это было бы и в том случае, если бы Сократ был вечным³. Далее, говорит Аристо-

¹ Аристотель, Метафизика, I, 9, 990, б, 29—991, б, 2.

² Там же.

³ Там же.

тель, можно себе представить, что для каждой вещи имеется несколько образцов, а следовательно и несколько идей: может быть идея человека как живого существа, идея человека как двуногого, идея человека как человека вообще¹. Мир платоновских идей распухает, лишается определенных очертаний.

Здесь Аристотель обнаруживает одно из наиболее уязвимых мест платоновского идеализма. Действительно, платоновская идея — это общее понятие, превращенное в «отдельное существо».

По отношению к человеку общим будет и «живое существо» и «двуногое» и «человек вообще», все эти понятия таким образом могут быть превращены в «отдельные существа» — в идеи.

Аристотель как бы вводит читателя «Метафизики» в лабораторию платоновского идеализма и раскрывает секрет производства идей.

Концентрируя свои возражения против платоновского учения об идеях, Аристотель приходит к выводу, что в объективном идеализме Платона сущность оторвана от того, сущностью чего она является. Если идея — сущность чувственной вещи, то спрашивается, каким же образом мир идей может быть противопоставлен миру вещей? Здесь обнаруживается глубочайшее расхождение между Платоном и Аристотелем.

«Далее, покажется пожалуй невозможным, чтобы врозь находились сущность и то, чего она есть сущность; поэтому как могут идеи, будучи сущностями вещей, существовать отдельно [от них]»².

Это глубокомысленнейшее возражение Аристотеля с очевидностью показывает его громадное преимущество перед Платоном; основная задача Аристотеля именно в том и состоит, чтобы найти сущность в самих вещах.

Отметим наконец еще одно возражение Аристотеля, весьма удачно попадающее в цель: если платоновские идеи неподвижны, то спрашивается, откуда же берется движение в вещах? Каким образом при наличии этих неподвижных платоновских «образцов» может быть движение в вещах, «участвующих» в идеях?

«При наличии идей вещи, [им] причастные, все же не возникают, если нет того, что произведет движение»³.

Таковы главные возражения, выдвигаемые Аристотелем против платоновского учения об идеях. Если суммировать все то, что говорит Аристотель, то становится очевидным, что его критика, направленная против основ платоновского идеализма, перерастает в критику идеализма вообще.

Ленин особенно подчеркивает значение аристотелевской критики платоновского идеализма.

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

«Когда один идеалист критикует основы идеализма другого идеалиста, от этого всегда выигрывает материализм. Ср. Аристотель versus Платон etc. Гегель versus Kant etc.»¹

Аристотель вскрывает сущность идеализма Платона как абстрактного отрыва понятий от действительности. Аристотель дает здесь критику своего рода «спекулятивной конструкции» Платона и указывает, что от этого бесплодного мира идей необходимо вернуться к познанию реальности; вместе с тем он же вскрывает и метафизичность Платона в смысле непонимания Платоном движения, развития.

Отсюда становится понятным отношение Гегеля к этому важнейшему вопросу истории античной философии.

«Излагая полемику Аристотеля с учениками Платона об идеях, Гегель скрадывает ее материалистические черты»². Вполне понятно, что эта критика, от которой выигрывает только материализм, была совершенно затушевана объективным идеалистом Гегелем. Современные буржуазные философы делают то же в еще более грубой, вульгарной форме³.

Выступив с резкой критикой платоновского дуализма идей и вещей, Аристотель вместе с тем поставил вопрос о создании монистической философии. Сейчас же нужно отметить, что он вовсе не дает философского монистического учения, ибо если бы он пошел последовательно по этому пути, критикуя Платона, то он должен был бы стать на позицию единого материалистического мировоззрения, материалистического монизма. Этого он не сделал, хотя иногда вплотную подходит к материализму. Он колеблется между идеализмом и материализмом; не отбрасывает окончательно учения об идеях, но пытается его реалистически истолковать. Те отделы философии Аристотеля, в которых его подход к материализму особенно близок и конкретен, это прежде всего его натурфилософия, где выпускло проявляются его материалистические тенденции, а также его теория познания, что наиболее существенно конечно, ибо именно при разрешении основного философского вопроса Аристотель дает материалистические установки, резко отличающиеся от позиций платоновского объективного идеализма.

Если характеризовать различие между платоновским учением об идеях и аристотелевским учением о формах, то прежде всего нужно указать, что у Платона путь к идеям имеет «восходящий» характер, это путь ухода от реальности, метафизическая абстракция от всего реального; между тем как у Аристотеля познание форм — это приближение к действительному миру. В этом заключается основное различие между платоновским и аристотелевским миропониманием.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 289.

² Там же, стр. 288.

³ Одним из новейших образцов идеалистической фальсификации вопроса о взаимоотношении Аристотеля и Платона является книга Лосева «Критика платонизма у Аристотеля», М. 1929, издание автора.

«Идеализм Аристотеля Гегель видит в его идее бога ((Конечно, это — идеализм, но он объективнее и *отдаленнее, обицее*, чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще — материализму))»¹.

Аристотель подробно разработал учение о сущности, о субстанции; здесь он опирается не только на свою критику платоновского идеализма, но и в значительной степени на работу, проделанную до него Демокритом.

Для того чтобы характеризовать аристотелевский ответ на основной философский вопрос, необходимо в первую очередь рассмотреть его учение о сущности, а следовательно и всю его классификацию категорий.

1) Первая категория — это сущность, или субстанция (по-гречески «οὐσία» — «сущность»). Эта категория, первая по порядку, является в то же время основной, ибо, по Аристотелю, разрешить проблему сущности — это значит ответить на вопрос о философском понимании действительности (пример: человек, лошадь).

Следующие категории, выдвинутые Аристотелем, это: 2) количество (например длиною в 2 или 3 локтя); 3) качество (например белый, черный); 4) отношение (например двойной, половинный, большой, маленький); 5) место (например на рынке); 6) время (например вчера, в прошлом году); 7) положение (например, лежать, сидеть); 8) имение, или обладание (например обут, вооружен); 9) делание (например режет, колет) и наконец 10) страдание (например обожженный, разрезанный).

Разрешить проблему первой категории — сущности (субстанции) — это значит, по Аристотелю: ответить на вопрос о том, что такая действительность, этот предмет познания. Здесь мы приходим к важнейшему положению Аристотеля: задача философии — познать сущность реальности, существующей вне познающего субъекта. Следует обратить особое внимание на то, как Аристотель определяет объективную реальность, здесь — ключ ко всей теории познания Аристотеля. По его мысли, сущность реальности можно познать в том случае, если единичные вещи рассматривать независимо от их изменяющегося состояния, по их общим понятиям. В этом аристотелевском понимании реальности выступает вполне определенная материалистическая тенденция: сущность — это нечто, данное вне нас и нами познаваемое, и в то же время резко подчеркивается значение общих понятий: единичные вещи рассматриваются по своим общим понятиям. Учение Аристотеля о сущности показывает, что он не сомневается в существовании внешнего мира и в возможности познать его; однако, ставя проблему сущности, общего, он обнаруживает в этой еще наивно понимаемой абстракции отрыв от реальности, переход на позиции идеализма.

У Аристотеля имеется очень глубокий подход к абстракции, но подход, не выдержаный последовательно. Именно это отмечает

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 288.

Ленин, касаясь высказываний Аристотеля о математике: «Математика оставляет в стороне теплоту, тяжесть и пр. «чувственные противоречия» и имеет в виду «лишь количественное»... «точно так же относится она и к сущему». — Здесь точка зрения диалектического материализма, но случайно, не выдержано, не развито, мимолетно»¹.

В борьбе с пифагорейским и платоновским идеализмом чисел Аристотель намечает контуры материалистического понимания математики.

Математика, по Аристотелю, отвлекается от всего многообразия чувственного мира и все свое внимание сосредоточивает на категории количества.

Для пифагорейцев и Платона (особенно позднего) число было «отдельным существом», ипостасированной сущностью, для Аристотеля оно — одна из возможных абстракций от реальности.

«Книга 13, глава 3 разрешает эти трудности превосходно, отчетливо, ясно, материалистически (математика и другие науки абстрагируют одну из сторон тела, явления, жиши). Но автор не выдергивает последовательно этой точки зрения»².

Тенденция Аристотеля в сторону диалектики и материализма по линии проблемы общего и частного, то, что Ленин отмечает в работе «К вопросу о диалектике», в тоже время заключает в себе опасность развития идеализма, поскольку общее фиксируется в отрыве от единичного, от частного. Этой опасности не избегает Аристотель, и это нужно особенно подчеркнуть. Именно в этой связи нужно особо отметить ленинские слова: «раздвоение познания человека и возможность идеализма (= религии) даны уже в первой, элементарной абстракции — «дом» вообще и отдельные дома».

Аристотель уделяет большое внимание этой проблеме «дома вообще и отдельных домов». Здесь намечается одно из важнейших отличий его философии от платонизма³.

Аристотель отбрасывает платоновскую идею как абстракцию, метафизически оторванную от действительности: он решительно ставит вопрос о том, что общее и единичное нужно рассматривать в некотором их единстве. Однако при разрешении этой проблемы Аристотель отнюдь не является последовательным материалистом и диалектиком, ибо в его учении об общем и единичном проявляется разрыв между «домом вообще» и «отдельными домами».

Историческое значение логики Аристотеля как «подхода к логике Гегеля» Ленин вскрывает неоднократно; проблема общего и единичного у Аристотеля рассматривается Лениным и в конспекте «Метафизики» и в работе «К вопросу о диалектике».

«Начать с самого простого, обычного, массовидного etc., с предложением любого: листья дерева зелены; Иван есть человек; Жучка есть

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 334.

² Там же, стр. 336.

³ «Мы не можем ведь принять, что есть некий дом [вообще] наряду с отдельными домами» (Аристотель, Метафизика, III, 4, 999, а, 32—1000, а, 3).

собака и т. п. Уже здесь (как гениально заметил Гегель) есть диалектика: *отдельное есть общее* (ср. Aristoteles, Metaphysik, перевод Швейцера Bd. II, S. 40, 3. Buch, 4. Capitel, 8—9; «denn natürlich kann man nicht der Meinung sein, dass es ein Haus—дом вообще — gebe ausser den sichtbaren Häusern [так как, конечно, нельзя думать, что дом вообще существует вне видимых домов. — Ред.], «οὐ γὰρ ἀν θεῖμεν εἶναι τοιχούς πέρα τοῖς τούτοις οὐκίσ»). Значит, противоположности (отдельное противоположно общему) тождественны: отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему»¹.

Лишь диалектический материализм разрешил проблему общего и отдельного; Гегель за диалектикой общего и отдельного в понятиях гениально угадал диалектику общего и отдельного в вещах; античный Гегель — Аристотель — уже поставил и в наивной форме пытался разрешить эту важнейшую проблему философии.

В противовес Платону Аристотель выставляет, как мы видим, требование изучать сущность в том, чего она является сущностью.

Для разрешения этого вопроса он выдвигает знаменитое учение о четырех родах причин: материальной, формальной, производящей и конечной.

I. Материальная причина (*causa materialis*), или материя.

«Причина в одном смысле обозначает входящий в состав вещи [материал], из которого вещь возникает, — каковы например медь для статуи и серебро для чаши, а также их [более общие] роды»².

II. Формальная причина (*causa formalis*), или форма.

«В другом случае так называется форма и образец, иначе говоря, — понятие сути бытия и [более общие] роды этого понятия (например для октавы — отношение двух к одному и вообще число), а также части, входящие в состав [такого] понятия»³.

III. Производящая причина (*causa efficiens*).

«Далее причина, это — источник, откуда берет первое свое начало изменение или успокоение; так например человек, давший совет, является причиной, и отец есть причина ребенка и вообще то, что делает, есть причина того, что делается, и то, что изменяет — причина того, что изменяется»⁴.

IV. Конечная причина (*causa finalis*), или цель.

«Кроме того о причине говорится в смысле цели; а цель — это то, ради чего, — например цель гуляния — здоровье. В самом деле, почему [человек] гуляет, говорим мы. Чтобы быть здоровым. И сказавши так, мы считаем, что указали причину»⁵.

Первые две из указанных Аристотелем причин, материя и форма, играют особо важную роль в его философии; они определяются им

¹ Ленин. Философские тетради, стр. 326—327.

² Аристотель, Метафизика, V, 2, 1013, а, 24—1013, б, 21.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

как «то, из чего состоят вещи»; материя лежит в основании, форма составляет суть бытия.

Производящая причина определяется вкратце как «то, что делает», а причина конечная (цель) как «то, для чего».

Архитектор, строящий дом, а вместе с ним и его искусство — это производящая причина; план — это форма; строительный материал — материя; законченная постройка — цель.

Природа рассматривается Аристотелем в движении, в развитии, оформлении материи, в переходе возможности в актуальность (действительность).

Материя заключает в себе возможность развития, она нуждается в оформлении; благодаря воздействию формы она актуализируется, превращается в действительность.

Глыба мрамора представляет собою возможность статуи; в семени заключается возможность растения.

В статуе актуализируется, превращается в действительность возможность, заключенная в бесформенной глыбе мрамора; выросшее растение оформляет материю, в семени данную как возможность. Постановка вопроса здесь конечно, несмотря на известный наивный подход к диалектике, весьма двойственна. Аристотелевская «материя» в значительной степени метафизически противопоставлена форме. У Аристотеля нет последовательного понимания материи как объективной реальности. Материя для него представляет собой некоторую отрицательную величину, она — нечто противопоставляемое форме, бесформенное; это — «лишение»; ведущая роль во взаимоотношении формы и материи принадлежит первой, а не второй. Самое ценное здесь то, что материя и форма даны, по Аристотелю, в их единстве: сущность не является только возможностью или только действительностью, она есть единство, переход возможностей в действительность.

Черты метафизического отрыва формы от материи, а следовательно вместе с тем и черты идеалистического искажения самой материи заключаются в том, что Аристотель наряду с учением о единстве возможности и действительности, или формы и материи, не чужд тенденции к разрыву этих категорий. Так например он говорит, что форма предшествует материи. Это очень важный момент. Когда архитектор строит дом, он должен заранее иметь план постройки. Таким образом, форма предшествует осуществлению. Эта концепция, распространенная на развитие всей природы, приводит Аристотеля к принятию формы всех форм. Аристотель вовсе не разрешает вопроса о самодвижении, о саморазвитии, о той борьбе внутренних противоречий, которая определяет собою действительное развитие материи; здесь он подает руку тому же платоновскому идеализму, который он сам же столь резко критиковал.

Возможность переходит в действительность. Наивная диалектика возможности и действительности характерна для аристотелевского учения о сущности, о первой и наиболее важной его категории,

определявшей все построение его философии. Но вместе с тем, определяя материю как «лишнее», Аристотель тем самым не ей, а форме придает ведущее, решающее значение. Материя является тем, что как бы сопротивляется этому актуализирующему действию формы. Материя Аристотеля — источник всяческих уклонений от закономерности развития. Именно в материи, по Аристотелю, заключается причина всякого рода случайностей, непоследовательностей и уродливостей в развитии. И все же наивный подход Аристотеля к диалектике несомненен.

«Уже Аристотель, — говорит Маркс, — глубокомысленно указал на поверхностность метода, принимающего за исходный пункт какой-нибудь абстрактный принцип, но не допускающего самоотрицания этого принципа в высших формах»¹.

Указывая на диалектичность учения Аристотеля, Ленин особо выделяет его рассуждение о возможности здоровья и болезни, жизни и смерти: в теле человека заключена возможность здоровья и болезни, жизни и смерти, и следовательно нельзя рассматривать здоровье и болезнь, жизнь и смерть в метафизическом отрыве друг от друга.

Ленин выписывает из «Метафизики» следующие формулировки по этому вопросу:

... «Труден вопрос о том, как относится материя той или другой вещи к противоположному. Например, если какое-нибудь тело по своей потенции здорово, а здоровью противостоит болезнь, то не является ли тело тем и другим в возможности?..

... Далее, не является ли живой человек в возможности мертвым?»².

Вся аристотелевская концепция развития тесно связана с его учением о возможности и действительности.

Наиболее ценное в этой концепции — учение о различных формах (видах) движения.

Движение («кинезис») Аристотель понимает как некоторое изменение («метаболея»), или же переход. И вот здесь особенно важно подчеркнуть, что Аристотелем устанавливаются различные виды этого движения: 1) прежде всего движение как простая перемена места; 2) количественное изменение; 3) качественное изменение, т. е. переход одной вещи в другую, изменение самого качества данной вещи; 4) переход возможности в действительность — завершение, наивысший вид движения.

Это различие видов движения с новой стороны подчеркивает громадную историческую роль Аристотеля.

Гераклит не различал еще различных форм движения, и в этом смысле категория движения у Аристотеля свидетельствует о его заслуге в истории античной диалектики.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 455.

² Ленин, Философские тетради, стр. 333.

Равным образом он здесь значительно удачнее разрешил вопрос, чем Демокрит, для которого «по истине» существовало лишь движение как перемена места атомами.

Однако детерминизму Гераклита и Демокрита у Аристотеля противополагаетсяteleologическое миропонимание, и в этом отношении он ближе к Платону, чем к материалистам древней Греции.

* * *

«Форма всех форм» есть «верховный разум», который «мыслит самое божественное и самое ценное и не подвергается изменению...»; он «мыслит сам себя, раз мы в нем имеем наилучшее, и мысль [его] есть мышление о мышлении...»¹.

В этом учении Аристотеля о «верховном разуме» — «первом двигателе» — находит себе выражение его идеализм, переросший в теологию.

Верховный разум — это форма, лишенная вовсе материи; это — конечная причина, цель всеобщего развития; это — его производящая причина.

Сам неподвижный, первый двигатель приводит в целесообразное движение весь мир; теология и телеология неотделимы от аристотелевского идеализма.

Не следует однако смешивать идеализм Аристотеля с идеализмом Платона. «Идеализм Аристотеля Гегель видит в его идее бога: ((Конечно, это — идеализм, но он объективнее и отдаленнее, общее, чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще=материализму))»².

Античный атомизм пришел к атеизму; идеализм Платона — это «тьма размазни мистической»; эклектик Аристотель, «вплотную подходя к материализму», в то же время создает целую теорию божественного «вечного двигателя».

«Аристотель так жалко выводит бога против материалиста Лейкиппа и идеалиста Платона. У Аристотеля тут эклектизм. А Гегель прикрывает слабость ради мистики»³.

Аристотель пытается телеологически объяснить развитие организма при помощи души как формы (энтелехии) тела. Душа определяется им как форма по отношению к телу как материи. Здесь у Аристотеля отчетливо проступает идеалистическая установка. Однако и здесь он выдвигает ряд положений, позволяющих говорить об его диалектичности и о подходе его вплотную к материализму. Организм он рассматривает не как нечто застывшее, но в его развитии. Больше того, он указывает, что сама психика должна изучаться в ее развитии в связи с развитием организма. Он различает три формы (вида) души: растительную, животную и разумную.

¹ Аристотель, Метафизика, XII, 9, 1074, б, 17—1075, а, 11.

² Ленин, Философские тетради, стр. 288.

³ Там же, стр. 289.

В психологии, как и в других науках, Аристотель пытается применить свое учение о возможности и действительности: психика человека, его переживания и поступки должны быть поняты на основе превращения возможности в действительность.

Ленин особенно подчеркивает те искажения аристотелевского учения о душе, которые производит Гегель: «Отвратительно читать, как Гегель выхваливает Аристотеля за «истинно спекулятивные понятия» ([283]) о «душе» и многое другое, размазывая явно идеалистический (= мистический) вздор. Скрадены все пункты колебаний Аристотеля между идеализмом и материализмом!!!»¹. «Мистический вздор», который встречается в аристотелевском учении о душе, Гегелем выдвигается на первое место. Между тем как раз по поводу учения Аристотеля о душе, Ленин указывает, что он «вплотную подходит к материализму»².

Аристотелевское учение о душе непосредственно связано с его теорией познания, и поэтому становится понятным, что именно теория познания Аристотеля, где он, как и в натурфилософии, наиболее близок к материализму, наиболее иска- жается Гегелем.

Приступая к рассмотрению второй стороны основного философского вопроса в понимании Аристотеля, прежде всего приведем ту развернутую характеристику его учения, которую дает Ленин в конспекте «Метафизики»: «NB: В начале метафизики упорнейшую борьбу с Гераклитом с идеей тождества бытия и небытия (подошли к ней греческие философы, но не сладили с ней, с диалектикой). Прехарактерно вообще везде, во всей книге живые зачатки и запросы диалектики...»

У Аристотеля *везде* объективная логика смешивается с субъективной и так притом, что *везде видна* объективная. Нет сомнения в объективности познания. Наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания. И наивная запутанность, беспомощно-жалкая запутанность в *диалектике* общего и отдельного — понятия и чувственно-воспринимаемой реальности отдельного пред- мета, вещи, явления.

Схоластика и поповщина взяли мертвое у Аристотеля, а не живое: *запросы*, *искания*, лабиринт, заплутался человек.

Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля, — а из нее, из логики Аристотеля (который *сюда*, на каждом шагу ставит вопрос *именно о диалектике*) сделали мертвую схоластику, выбросив все поиски, колебания, приемы постановки вопросов. Именно, приемы постановки вопросов, как бы пробные системы были у греков, наивная разноголосица, отражаемая превосходно у Аристотеля»³.

¹ Там же, стр. 291.

² Там же, стр. 292.

³ Там же, стр. 332.

Аристотель не сомневается в реальности внешнего мира. Для него уверенность в том, что мир существует реально, вне познающего субъекта, есть та основная предпосылка, из которой он исходит в своей критике Платона, в борьбе против его мира идей. Ленин, приводя отрывок из «Метафизики», характеризующий борьбу Аристотеля против Платона, замечает: «Прелестно! Нет сомнений в реальности внешнего мира. Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения etc., сущности и явления etc.»¹.

При всей этой наивности и непоследовательности философии Аристотеля у него нет сомнений в реальности внешнего мира — таково важнейшее положение Ленина, характеризующее древнего мыслителя.

С этой точки зрения становится понятным, что именно в данном вопросе Гегель наиболее искажает Аристотеля. Признание во-вне человека существующей реальности и учение о восприятии этой реальности при помощи деятельности «животной» души, путем ощущений — таков исходный пункт теории познания Аристотеля.

Разоблачая гегелевскую фальсификацию подлинного, исторического Аристотеля, колеблющегося между идеализмом и материализмом, партийно борясь против абсолютного идеализма Гегеля, Ленин извлекает из-под вековых наслоений действительное лицо античного философа. Становится понятным, что вопрос этот — не антикварная проблема, что он теснейшим образом связан с самыми живучими моментами партийной борьбы на философском фронте:

«Аристотель, О душе, II, 5:

Ощущение и познание.

Аристотель вплотную подходит к материализму.

«Различие (между ощущением и познанием) состоит в том, что то, что производит ощущение, находится во-вне. Причина этого лежит в том, что деятельность ощущения направлена на единичное, тогда как познание, наоборот, направлено на всеобщее; а это последнее находится в известном смысле в самой душе в качестве субстанции. Поэтому мыслить может всякий, если он хочет..., а ощущать зависит не от него — для этого необходимо наличие объекта ощущения» [286].

Гвоздь здесь — «находится во-вне» — *вне* человека, независимо от него. Это материализм. И эту-то основу, базу, суть материализма Гегель начинает уничтожать посредством болтовни:

«Такова совершенно правильная точка зрения ощущения», — пишет Гегель и объясняет, что-де «пассивность» несомненно есть в ощущении «безразлично субъективно или объективно, — в том и другом есть элемент пассивности... Аристотель с этим моментом пассивности не отстает от идеализма; ощущение всегда с одной своей стороны пас-

Попытка
идеалист

сивно. Плох тот идеализм, который полагает, что пассивность и спонтанность духа зависит от того, является ли данная определенность внутренней или внешней, — как будто в ощущении есть свобода; ощущение есть сфера ограниченности»!!..

NB

((Идеалист замазывает щель, ведущую к материализму. Нет, это не безразлично, *вне* или *внутри*. В этом то и суть! «*Вне*» это есть материализм. «*Внутри*» = идеализм. И словечком «*пассивность*» с умолчанием о слове (*«вне»*) у Аристотеля Гегель иначе описал то же *вне*. Пассивность это и значит *вне*!! Идеализм *ощущения* Гегель заменяет идеализмом мысли, но *тоже идеализмом*.)

... «Субъективный идеализм говорит: нет никаких

внешних вещей; они — определенности нашей самости. По отношению к ощущению с этим можно согласиться. Я пассивен в ощущении, ощущение субъективно; во мне есть бытие, состояние, определенность, а не свобода. Находится ли ощущение вне меня или во мне, — безразлично; оно есть»... [287].

Дальше идет знаменитое сравнение души с воском, заставляющее Гегеля вертеться, как черт перед заутреней, и кричать о «недоразумении, часто порождаемом» этим.

Аристотель говорит (О душе, II, 12):

«Ощущение есть восприятие ощущаемых форм без материи»...

NB
Душа-воск

«Подобно воску, который принимает только знак золотого кольца с печатью, а не самое золото, — одну лишь чистую его форму».

«Наче»
на практике.

Гегель пишет: ...«в ощущении до нас доходит только форма, без материи. Иное дело, когда мы действуем практически, — когда едим или пьем. В практической области мы вообще выступаем как отдельные индивидуумы, и притом как отдельные индивидуумы в некотором наличном бытии, будучи самими таким материальным наличным бытием, и держим себя в отношении материи также материальным образом. Лишь постольку, поскольку мы материальны, мы можем так себя держать; дело в том, что наше материальное существование приходит в действие»¹.

Нахождение общего в единичных вещах — такова задача познания, по Аристотелю. Первый шаг в этом познании — отдельные ощущения, но кроме них Аристотель принимает также некоторое общее чувствилище, объединяющее эти отдельные ощущения. Седалищем этого общего чувствилища оказывается сердце.

¹ Там же, стр. 292—293.

Наибольшее расхождение между Аристотелем и Платоном обнаруживается при этой попытке сенсуалистически обосновать теорию познания.

Между тем как Аристотель источником знания считает ощущения, отпечатывающие форму познаваемых предметов, для Платона «тело только вводит душу в заблуждение», а единственный источник знания — это воспоминание бессмертной души.

Аристотелевская эмпирическая теория памяти направлена против платоновского учения о воспоминании. По Платону, задача воспоминания состоит в том, чтобы удаляться от реальности, игнорировать ощущения: это — воспоминание бессмертной души об ее пребывании вблизи мира идей; мистика платоновской теории идей дополняется теологическим учением о бессмертии души. У Аристотеля, в его теории познания, воспоминание — это узнавание образов прежних восприятий, прежних ощущений; то, что раньше было дано как ощущение (благодаря воздействию реальности), узнается в воспоминании.

Было бы однако глубокой ошибкой думать, что здесь перед нами последовательная, материалистическая теория познания. И в этой области мы встречаем у Аристотеля наивность и непоследовательность; особенно нужно отметить вопрос о взаимоотношении ощущений и теоретического мышления. Мы знаем постановку этого вопроса у Гераклита Эфесского, Демокрита, Платона. Аристотель тоже подробно рассматривает эту проблему; как и в других отделах, так и здесь его учение обнаруживает известную двойственность. Аристотель продолжает свою материалистическую установку на понимание ощущения как отпечатка реальности, и с этой точки зрения он выдвигает учение о «пассивном», страдательном разуме, уме, противопоставленном разуму «активному».

Здесь необходимо упомянуть о знаменитом сравнении разума с книгою, на страницах которой ничего не записано. Это нужно понимать таким образом, что единственным источником знания Аристотель признает ощущения.

Аристотель — эклектик, колеблющийся между идеализмом и материализмом, а в данном случае его позиция вполне приближается к материализму. Не только ощущению, но и общему представлению Аристотель пытается дать материалистическое объяснение. По Платону, общее представление, как путь к понятию, к идее, есть отказ от ощущения. Аристотель занимает прямо противоположную позицию. По Аристотелю, общие представления создаются в результате повторяемости ощущений. Именно повторяемость и стойкость чувственных ощущений в своем результате приводит к общим представлениям.

«Аристотель:

«Поэтому тот, кто не ощущает, ничего не познает и Аристотель и || ничего не понимает. Если он что-нибудь познает, то не-материализм || необходимо, чтобы он это познал также в качестве представления; ибо представления, это — то же, что ощущения, только без материи»...

«Гегель выцарапывает из Аристотеля, что-де «разум и постигаемое только разумом одно и то же» (296) etc. Подделка Аристотеля // Образец идеалистических натяжек идеалиста! Подделка Аристотеля под идеалиста XVIII—XIX века!»¹.

Известную тенденцию в теории познания Аристотеля (для него не основную и не характерную) в смысле отрыва активного, творческого разума от ощущения Гегель превращает в основную и характерную для Аристотеля; таким образом подделывает его под идеалиста и совершенно искажает материалистическую тенденцию его теории познания.

С теорией познания Аристотеля тесно связана его логика, понять которую вне связи с его гносеологическими взглядами невозможно.

В истории логических учений Аристотель сыграл выдающуюся роль; более того, он несомненно гигант среди других античных мыслителей, писавших о логике. Подводя итог всему развитию науки и философии в древней Греции, систематизируя громадный эмпирический материал, обобщая его, он впервые в истории познания дает развернутое учение об основных логических категориях. Буржуазная история философии представляет Аристотеля исключительно в виде формального логика, это — грубое искажение его истинного лица; нельзя также сказать, что Аристотель дал нам законченную, хотя бы и наивную концепцию диалектической логики.

Логика Аристотеля демонстрирует его колебания между диалектикой и метафизикой, между логикой диалектической и формальной. Аристотель строит всю свою логику как метод познания действительности, но наряду с его ролью как «Гегеля древнего мира» необходимо установить его историческое место как представителя логики формальной. Если учение об основных логических категориях рисует перед нами Аристотеля-диалектика, то он же является первым теоретиком и систематизатором «законов» формальной логики.

Основные логические методы, по Аристотелю, — это индукция и дедукция, т. е. наведение и выведение.

Задачей своей логики Аристотель считает установление метода для науки с целью познания реальности. В этом отношении он резко отличается от Платона, для которого логика была средством ухода от действительности, «диалектикой», уводящей из мира вещей в мир идей. По Аристотелю, наоборот, логика должна обеспечить нам научное понимание действительности. Путь, по которому идет наука, говорит Аристотель, исходит от предметов, действующих на наши чувства, и приводит к законам, познаваемым нашим разумом. Чувства дают нам представления об отдельных конкретных предметах. Разум, разлагая их на простейшие составные элементы, находит между ними нечто общее. Не существует и не может существовать науки об единичном, частном, бесконечно разнообразном, постоянно

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 295.

изменяющемся. Может существовать только наука об общем. В этом определении научного «пути» вполне отчетливо проступает близкий подход к материализму, а вместе с тем и к диалектическому миропониманию. Метафизичность же Аристотеля проявляется в том, что он в известной степени противопоставляет отдельное и общее, конкретное и абстрактное, отрывает их друг от друга.

Подобно тому как учение о высшем разуме — наиболее характерная черта идеализма Аристотеля, точно так же кульмиационным пунктом его метафизики является отрицание противоречия.

Основным и главным принципом логики, а вместе с тем и действительности, «высшим началом познания» Аристотель признает принцип невозможности противоречия.

«А самым достоверным из всех начал [надо считать] то, по отношению к которому невозможно ошибиться; ибо такое начало должно быть наилучшим образом познаваемым (все ведь впадают в ошибки по отношению к тому, чего не постигают) и должно выступать как безусловное. Действительно, начало, которым должен владеть всякий, кто постигает какую-либо вещь, такое начало — не гипотеза; а то, что необходимо знать человеку, если он познает хоть что-нибудь, это он должен иметь в своем распоряжении уже с самого начала. Таким образом ясно, что начало, обладающее указанными свойствами, есть наиболее достоверное из всех; а теперь укажем, что это за начало. Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле (пусть будут здесь также присоединены все «оговорки», какие только мы могли бы присоединить, во избежание словесных затруднений), — это конечно самое достоверное из всех начал»¹.

Защищая этот принцип, Аристотель непосредственно полемизирует против Гераклита Эфесского. Последний утверждает, что «в одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем»; в этом известном фрагменте он наиболее отчетливо формулирует позицию, противоположную принципу невозможности противоречия, и примитивно подходит к проблеме диалектического единства противоположностей. Аристотель решительно выступает против Гераклита Эфесского и утверждает, что мы не можем «в одну и ту же реку входить и не входить, существовать и не существовать».

«В самом деле, не может кто бы то ни было признавать, что одно и то же [и] существует и не существует, как это, по мнению некоторых, утверждает Гераклит; ибо нет необходимости действительно принимать то, что утверждаешь на словах»².

В своей работе «К вопросу о диалектике», рассматривая основной и главный закон диалектики — закон единства противоположностей, Ленин отмечает борьбу Аристотеля с Гераклитом по вопросу о противоречии.

¹ Аристотель, Метафизика, 1005, б, 8 — 1006, а, 12.

² Там же.

«Раздвоение единого и познание противоречивых частей его (см. цитату из Филона о Гераклите в начале III части («О познании») ласалевского Гераклита есть суть (одна из «сущностей», одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики. Так именно ставит вопрос Гегель (Аристотель в своей «Метафизике» постоянно бьется около этого и борется с Гераклитом, respective с гераклитовскими идеями)»¹.

Исходя из принципа недопустимости противоречия, Аристотель развертывает свое учение о дедукции и индукции. Характерным для логики Аристотеля является выдвижение вопроса о доказательстве. Мы знаем, что при всем том внимании, которое Платон в разрезе своего объективного идеализма уделял анализу понятий, основная его цель заключалась в формальном расчленении понятий. Это было в известной степени выведением понятий из понятий, — так называемый «двойной» путь его «диалектики». Аристотель выдвигает на первый план учение о доказательстве. Это опять-таки характеризует его значение, исторически прогрессивное по сравнению с Платоном. Для него важно, каким образом мы приходим к знанию о действительности и каким образом мы это свое знание обосновываем. Свою логику он тесно связывает с задачами науки, в противовес платоновской тенденции оторвать логику от науки и связать ее с религией и мистикой.

Аристотель разрабатывает учение о понятии, о суждении и об умозаключении. Это связано с его пониманием познания как восхождения от единичного к общему: установление известных общих закономерностей требует разработки понятий и суждений; благодаря этому становится возможным формулировать общие выводы, к которым мы приходим в конечном результате исследования или на путях к этому конечному результату. И наконец им разрабатывается умозаключение как доказательство, как логический метод научного знания. Аристотель разрабатывает теорию силлогизма, которая от него начинает свое историческое существование.

Аристотель интересуется не только методами доказательств, но и их первыми предпосылками. С его точки зрения необходимо в науке принять некоторые общие предпосылки, невыводимые из опыта, а также некоторые положения, обобщающие опытные данные. Общими предпосылками науки являются основные принципы логики, в особенности — принцип недопустимости противоречия. Кроме того этими общими предпосылками являются математические аксиомы, т. е. положения, не нуждающиеся в доказательстве. Что же касается положений, обобщающих опытные данные, то источником их он считает наблюдение. На этой логической базе, по мнению Аристотеля, можно построить конкретные науки.

Таким образом, мы можем установить две тенденции в аристотелевской логике. С одной стороны, это — логика как метод науки,

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 325.

логика, тесно связанная с его теорией познания, с его наивно-диалектическим пониманием категорий; с другой стороны, это — логика формальная, логика, опирающаяся на закон недопустимости противоречия, отрицания единства противоположностей. Таковы основные положения Аристотеля, которые показывают, что его приближение к материализму, приближение его к диалектике (в теории познания и в натурфилософии) соответствующим образом определяет также и его логику. В тех случаях, где логика выступает как метод научного познания действительности, там, в анализе категорий, проступает диалектичность аристотелевской философии, что особенно сказывается в учении о возможности и действительности. Там же, где Аристотель дает обобщающие положения логики, там он наиболее удаляется от диалектики, что особенно выпукло выражается в сформулированном им принципе недопустимости противоречия.

* * *

Обращаясь к этике Аристотеля, нужно выяснить ее место в общей системе. «Этика» у него является подготовкой «Политики»; больше того, в «Этике» излагаются его экономические взгляды.

Подобно тому как в общефилософской части своего учения Аристотель выступает против платоновского учения об идеях, точно так же в своей «Этике» он борется против этического учения Платона. Так как этика Платона поконится на признании идеи блага, то Аристотель в своей «Этике», продолжая борьбу против платоновского учения об идеях, выступает специально против идеи блага. Этика Платона, по мнению Аристотеля, грешит тем, что выдвигает идею блага, которая страдает всеми недостатками, свойственными вообще платоновским идеям. Идея блага не может принести никакой пользы для этического построения. Совершенно оторванная от реальности, эта идея не имеет никакого значения в области нравственных отношений. Аристотель защищает ту мысль, что вопросы этики должны рассматриваться в тесной связи с вопросами общественными, политическими. Этика занцается реальным человеком, живущим в обществе, — «общественным существом».

Подобно тому как значение аристотелевской критики идей Платона всячески признавалось представителями идеализма, точно такое же явление мы наблюдаем и в вопросе о критике Аристотелем этики Платона. Приведем один характерный пример. «Этика» издана на русском языке Радловым; во вступительной статье Радлов, характеризуя отличие взглядов Аристотеля от взглядов Платона, явное предпочтение отдает последнему. «Особенно поражает полное отсутствие у Аристотеля религиозного вдохновения, столь ясного у Платона, и даже заметное желание избежать наиболее глубоких проблем, так например проблемы зла, о котором Аристотель вовсе не говорит, упомянув вскользь лишь о том, что страсти влекут человека в сторону, противоположную разуму. Тем не менее нельзя не

признать большого значения за «Этикой» Аристотеля, как за первой попыткой систематического изложения учения о нравственности»¹.

Первое, о чём упоминает Радлов, это — отсутствие «религиозного вдохновения» у Аристотеля; он упрекает также Аристотеля в том, что тот не рассматривает проблемы зла, т. е. проблемы теологической. Признавая за «Этикой» лишь некоторое значение формальной систематизации вопросов нравственности, Радлов заявляет, что «критика Аристотеля не всегда производит благоприятное впечатление»². В дальнейшем он пытается защищать Платона против Аристотеля как по основному философскому вопросу, так и по отдельным проблемам, в первую очередь по линии критики идеи блага.

Именно в «Этике» Аристотель непосредственно ставит вопрос о своем отношении к Платону. Выражение Аристотеля: «Платон мне друг, но истина мне дороже», превратилось в поговорку. «Может быть полезнее рассмотреть и исследовать воззрение, полагающее высшее благо в общем (т. е. в идее. — М. Д.), хотя подобное исследование затруднено тем обстоятельством, что учение об идеях было выставлено людьми, мне близкими. Но лучше для спасения истины оставить без внимания личности, в особенности же следует держаться этого правила философам, и хотя Платон и истина мне дороги, однако священный долг велит отдать предпочтение истине»³. Это знаменитое место из «Этики» Аристотеля иллюстрирует общую его установку по отношению к Платону.

Для правильного понимания этики Аристотеля необходимо иметь в виду его психологическое учение о растительной, животной и разумной душе. На вопрос о том, что такое добродетель и добродетельная жизнь, говорит Аристотель, необходимо ответить, исходя из понимания разумной части души: «Назначение человека — в разумной деятельности»⁴. Не стремление к какой-то изначальной неподвижной идее высшего блага, противополагаемого реальности, но именно реальная разумная деятельность. Реалистическая тенденция «Этики» Аристотеля составляет основную ее черту. Плотник в своей деятельности имеет перед собой вполне определенную задачу, равным образом и сапожник; точно так же и человек нравственный должен ясно сознавать задачу, стоящую перед ним в области нравственной деятельности. Целью всей нравственности Аристотель считает «блаженство в энергии»; здесь мы снова встречаемся с его учением о возможности и действительности. Действительная деятельность жизни, осуществление возможностей — такова область и основа нравственной жизни, по Аристотелю. «Хорошее качество может быть в человеке, но бездействовать, как, например, в спящем или по какой-нибудь другой причине бездеятельном. С энергией этого не мо-

¹ Радлов, Очерк истории греческой этики Аристотеля (см. Аристотель, Этика, СПБ 1908, стр. XLVII).

² Аристотель, Этика, СПБ 1908, стр. XLIX.

³ Там же, стр. 7.

⁴ Там же, стр. 41.

жет быть, ибо она по необходимости действует и стремится к благу. И подобно тому как на олимпийских играх награждаются венцом не самые красивые и самые сильные, а принимавшие участие в состязаниях (ибо в их числе находятся победители), точно так же и в жизни только те достигают «калокагатии» [эт греческих слов: καλός καὶ ἀγαθός, красивый и хороший, — у античных греков понятие полной добродетели подразумевало объединение хорошего и красивого], которые действуют. Зато жизнь таких людей сама по себе приятна, ибо наслаждение — душевное состояние, и каждому приятно только то, что он любит; так, человеку, любящему лошадей, нравится лошадь, любящему зрелище — нравится театр; точно так же все справедливое нравится человеку, любящему справедливость, и вообще всякая добродетель нравится человеку, любящему добродетель¹.

В этом отрывке самое существенное — это указание на проявление нравственности в деятельности, в энергии, в действенности, а не только в возможности. Что же понимает Аристотель конкретно под этой добродетелью в энергии? Аристотель считает «инструментом» блаженства богатство, власть и почет. В этом аристотелевском понимании добродетели вполне отчетливо проявляется классовый характер как его этики, так и всего мировоззрения. «Блаженство все же нуждается, как мы сказали, и во внешних благах, ибо невозможно или трудно человеку неимущему делать прекрасные дела, и многое может быть осуществлено лишь при помощи, так сказать, инструментов, т. е. друзей, богатства и политического влияния; при отсутствии известных условий, как например благородного происхождения, хороших детей, красоты, блаженство неполно; тот конечно не очень пригоден к блаженству, у кого вид непристойный, или кто неблагородного происхождения, или холост, или бездетен, а еще менее пригоден тот, дети коего и друзья или совсем дурны, или же, если они, бывши хорошими, умерли². Благородное происхождение, богатство, политическое влияние, наряду с этим семья и друзья — все это создает то, что Аристотель называет добродетелью в энергии, в действительности, в осуществлении.

Особенно важно подчеркнуть, что Аристотель считает добродетель присущую лишь рабовладельцам; рабы лишены добродетели. Таким образом, для нас вполне отчетливыми становятся классовые основы этики Аристотеля. Добродетельным может быть только рабовладелец, притом аристократ, обладающий определенным состоянием, семьею иучаствующий в политической жизни, ибо необходимой для добродетели разумностью могут обладать в полной мере лишь рабовладельцы-аристократы, в меньшей мере — остальные рабовладельцы; рабы, лишенные всех гражданских прав, не обладают, по мнению Аристотеля, ни разумностью, ни добродетелью.

¹ Аристотель, Этика, стр. 43.

² Там же, стр. 44.

Аристотель делит добродетели на дианоэтические и этические; первые образуются путем воспитания, следовательно путем разумного воздействия; что же касается вторых, то они результат медленного накопления привычек. Дианоэтические (высшие) добродетели — это справедливость, мудрость; этические — щедрость, умеренность и т. п.

В «Этике» Аристотель дает дальнейшую конкретизацию своего учения о возможности и действительности. А именно, если добродетель это то, что дано в энергии, в действии, в действительности, то спрашивается, каково отношение между добродетелью и природой? На этот вопрос Аристотель отвечает, что нравственность по природе дана лишь в возможности, но общественная жизнь превращает эту возможность в действительность. Аристотелевское понимание человека как существа общественного получает развитие в его этике. Задача заключается в том, чтобы возможность, данную по природе, превратить в действительную нравственную жизнь в обществе.

«Все, что мы имеем от природы, то мы первоначально получаем лишь в виде возможностей и впоследствии преобразуем их в действительность. Это ясно на ощущениях. Не потому, что мы часто пользовались зрением или слухом, возникают в нас соответственные органы ощущений, но, наоборот, мы пользуемся ими, потому что имеем их, а не потому получаем их, что пользовались ими. Также и добродетели приобретаем мы путем предшествующей им деятельности, как вообще все искусства; ибо то, что мы должны делать научившись, этому мы научаемся деятельностью. Например архитектор [научается своему искусству] — строя дома, артист на кифаре — играя на кифаре. Точно так же мы становимся справедливыми — творя справедливые дела, умеренными — действуя с умеренностью, мужественными — поступая мужественно»¹.

Эта возможность нравственности по природе, о которой говорит Аристотель, существует, по его мнению, лишь для рабовладельцев. Рабы по природе лишены даже возможности добродетельной жизни, которая осуществляется лишь полноправными «политическими животными». Развивая дальше свою этику, Аристотель определяет нравственность как соблюдение известной меры: добродетельный человек избегает как чрезмерности, так и недостатка. Здесь имеется некоторое формальное совпадение с постановкой вопроса у Демокрита, но это сходство кажущееся, внешнее. В действительности Аристотель развивает нравственное учение, глубоко отличное от взглядов Демокрита. Добродетель, говорит Аристотель, занимает место посередине. Подробнейшим образом он рассматривает различные виды того, что называет добродетелью; так, мужество занимает среднее место между трусостью и безрассудной отвагой.

В отличие от этики «золотой середины» Демокрита Аристотель утверждает, что каждый человек имеет свою меру и следовательно

¹ Аристотель, Этика, стр. 23.

свою середину. Он подтверждает это примером умеренности в пище. Обжорство — это чрезмерность, которой нужно избегать, точно так же нужно избегать и состояния голода. Но разумная середина насыщения отнюдь не одинакова для каждого. Для известного атлета, победителя в Олимпийских состязаниях, Милона необходима большая порция пищи, чем для обычновенного человека. Поэтому разумная умеренность в пище для Милона определяется одной мерой, а для прочих людей совершенно другой. Это рассуждение о физическом неравенстве людей служит Аристотелю предпосылкой для теории пропорциональной меры нравственности, что в свою очередь является теоретической предпосылкой для апологии экономических и политических интересов аристократов-рабовладельцев. Аристотель признает необходимым определить меру богатства, которая обеспечила бы его обладателям возможность нравственной жизни. Мера нравственности должна быть пропорциональной мере богатства.

Для добродетельного аристократа необходимо быть щедрым, чтобы с достоинством занимать свое место в обществе; эта щедрость не должна переходить в расточительность, а вместе с тем не должна заменяться скучностью.

Особенно интересны рассуждения Аристотеля о добродетели «великолепия». Великолепие — это роскошь, приличествующая величине имущества. Мера добродетели получает у Аристотеля имущественное обоснование. Добродетельным может быть свободный человек сообразно величине своего имущества. У кого собственности больше — одна мера добродетели, у кого меньше — другая.

«К числу предметов, требующих трат, относятся так называемые приношения; так например сюда относятся: дары богам, постройки храмов и жертвоприношения и вообще все то, что связано с религией; далее все то, что добровольно делается обществу, например блестящее устройство хбровода или угождение всего города триерархами. Во всех этих случаях, как сказано, следует обращать внимание на деятеля, кто он таков и каковы его средства, и почет должен относиться как к тому, так и к другому, т. е. соответствовать не только делу, но и деятелю. Поэтому-то бедный не может быть великолепным, так как он не имеет средств прилично тратить много денег, а если он старается им быть, то он глупец, ибо это не соответствует его достоинству и вовсе не необходимо ему: только то сообразно добродетели, что правильно. Приличествует же великолепие тем, которые или сами приобрели большие средства, или получили от предков и родственников своих; прилично оно также людям высокого происхождения, и знаменитым, и тому подобным, ибо все эти условия имеют в себе величие и ценность. Итак, такой-то человек по преимуществу великолепный, и с подобными тратами имеет дело великолепие именно потому, что они самые великие и почетные. В частной жизни великолепие проявляется в действиях, случающихся раз в жизни, как

например в свадьбе, или в чем-нибудь подобном, или в чем заинтересован весь город и все высокопоставленные лица, или же в приеме и проводах гостей, или в подарках и получении их. Великолепный тратит не на себя, а на общее дело, и такие подарки подобны жертвоприношениям¹.

Основой этики, говорит Аристотель, должна быть справедливость, но необходимо различать два вида справедливости: справедливость «распределительную» и справедливость «уравнительную». Указанная проблема — один из важнейших вопросов аристотелевской «Этики», так как здесь его этическое учение тесно переплетается с его политico-экономическими взглядами.

Что такое справедливость «распределительная» и «уравнительная»? Говоря о «распределительной» справедливости, Аристотель имеет в виду отношение членов общества к распределению различных благ в зависимости от их социального положения. Когда же он касается «уравнительной» справедливости, он имеет в виду в первую очередь вопрос об обмене, о меновых отношениях.

В своем учении о распределительной и уравнительной справедливости Аристотель непосредственно подходит к вопросам политической экономии — к проблемам обмена и распределения. Маркс в «Капитале» и в работе «К критике политической экономии» уделяет очень большое внимание политico-экономическим взглядам Аристотеля. Это не удивительно, ибо Аристотель, крупнейший мыслитель в самых разнообразных отраслях античной науки и философии, и в области политической экономии дал очень много, быть может больше, чем любой другой писатель античности.

В первом томе «Капитала» Маркс, называя Аристотеля «исполном мысли»², отмечает историческую важность того, что было сделано им в смысле подготовки развития политической экономии как науки. При характеристике эквивалентной формы стоимости Маркс, как известно, указывает три ее особенности: «Первая особенность... потребительная стоимость становится формой проявления своей противоположности, стоимости»³; вторая особенность — «конкретный труд становится здесь формой проявления своей противоположности, абстрактно человеческого труда»⁴; третья особенность — «частный труд принимает форму своей противоположности, форму непосредственно общественного труда»⁵.

Указывая на эти три особенности эквивалентной формы стоимости, Маркс отмечает роль Аристотеля в деле изучения двух последних особенностей. «Обе последние особенности эквивалентной формы станут для нас еще осознательнее, если мы обратимся к великому исследователю, впервые анализировавшему формы стоимости наряду

¹ Аристотель, Этика, стр. 67.

² Маркс, Капитал, Гиз, 1930, стр. 39.

³ Там же, 1930, стр. 18.

⁴ Там же, стр. 20.

⁵ Там же.

со столь многими формами мышления, общественными формами и естественными формами. Я имею в виду Аристотеля»¹.

В первую очередь необходимо обратиться к вопросу о непосредственной связи между учением Аристотеля о добродетели и его политico-экономическими взглядами. Эта связь наиболее резко выражается при рассмотрении распределительной и уравнительной справедливости.

Распределительная справедливость, говорит Аристотель, должна принять во внимание не только само распределение благ, но и то, среди кого они распределяются. Наоборот, уравнительная справедливость имеет в виду определенный обмен и поконится следовательно на уравнении того, что обменивается. «Что касается специальной справедливости и соответствующего справедливого, то один вид ее проявляется в распределении почестей, или денег, или вообще всего того, что может быть разделено между людьми, участвующими в известном обществе (здесь-то и может быть равное или неравное разделение одного перед другим). Другой вид ее проявляется в уравнении того, что составляет предмет обмена; этот последний вид подразделяется на две части: одни общественные сношения произвольны, другие непроизвольны. К произвольным относятся купля и продажа, заем, ручательство, вклад, наемная плата. Они называются произвольными, ибо принцип подобного обмена произведен.

Что касается непроизвольных, то они часто скрытые, например воровство, прелюбодеяние, приготовление яда, сводничество, переманивание прислуги, убийство, лжесвидетельство, частью насильственные, например искалечение, удержание в тюрьме, умерщвление, грабеж,увечье, брань и ругательства»².

Этим разделением справедливости на распределительную и уравнительную Аристотель хочет сказать, что, когда дело касается займа или купли и продажи, то имеет место определенное приравнивание при обмене, когда же речь идет о распределении различных благ в обществе, то должно быть принято во внимание и социальное положение тех, между которыми эти блага распределяются. И Аристотель твердо подчеркивает то положение, что имущественное преимущество господствующего класса должно быть за нимдержано, следовательно справедливо, чтобы рабовладельцы-аристократы удерживали свои экономические и политические преимущества перед другими социальными группами античного общества. Развивая эту точку зрения, Аристотель выдвигает ту идею, что распределительная справедливость определяется посредством геометрической пропорции, уравнительная же — посредством арифметической. Под геометрической пропорцией он понимает распределение благ не уравнительное, но в зависимости от того, между кем они распределяются. «Справедливость же в обменах также заключается в пропорции, но не по такой

¹ Марко, Капитал, Гиз, 1930, стр. 24.

² Аристотель, Этика, стр. 86.

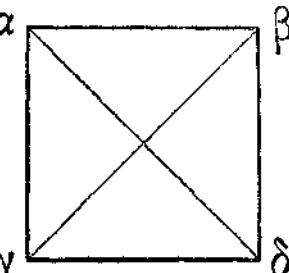
пропорции, а по арифметической, ибо здесь не имеют в виду различия, лишил ли порядочный человек дурного чего бы то ни было, или дурной — порядочного, или же порядочный совершил прелюбодеяние, а не дурной человек. Закон обращает внимание лишь на различие ущерба, а с лицами обходится как с равными во всем, за исключением различия того, кто совершил преступление, от того, кто страдает, и того, кто нанес ущерб, от того, кто терпит ущерб»¹.

Особенно важное значение приобретает для нас рассуждение Аристотеля в том пункте, где он непосредственно подходит к вопросу об особенностях эквивалентной формы стоимости: 1) отношение между конкретным и абстрактным трудом и 2) отношение между частным трудом и трудом общественным. Прежде всего нужно привести «политэкономический квадрат» Аристотеля:

Квадрат этот служит пояснением к следующему рассуждению. Перед нами архитектор и сапожник. Как устанавливается «справедливость» при обмене продукта труда архитектора на продукт труда сапожника? Обмен дома на сапоги предполагает соотношение четырех моментов: α , β , γ и δ . Альфа — это архитектор, бета — сапожник, гамма — дом и наконец дельта — сапоги. «Справедливость» устанавливается не непосредственно таким образом, что дом соотносится с сапогами или же архитектор вступает в какие-то отношения с сапожником. Вопрос сложнее. Необходимо учесть диагональ этого квадрата, т. е. при обмене дома на сапоги устанавливается соотношение между трудом архитектора и сапожника.

Аристотель отмечает два момента — это непропорциональность «меры уравнения» и пропорциональность «воздаяния равным». Затем он подходит к вопросу о частном и общественном труде и говорит о необходимости установить непропорциональную меру уравнения, чтобы на этой основе производить обмен.

Маркс особенно подчеркивает именно подход Аристотеля к вопросу о денежной форме товара. «Прежде всего Аристотель совершенно ясно указывает, что денежная форма товара есть лишь дальнейшее развитие простой формы стоимости, т. е. выражения стоимости данного товара в стоимости любого иного товара; в самом деле, он говорит: «5 постелей = 1 дому» «не отличается» от: «5 постелей = такому-то количеству денег»².



¹ Там же, стр. 89.

² Маркс, Капитал, т. I, стр. 21. Здесь Маркс непосредственно имеет в виду дальнейшее рассуждение в «Этике» Аристотеля и приводит отсюда цитату. Это важнейшее место из Аристотеля, приводимое Марксом, находится в русском переводе «Этики» на стр. 93.

Если бы в обществе каждый производил все продукты самосто-
тельно, то люди не нуждались бы в обмене. Если бы у каждого были
хлеб и вино, то не было бы обмена. Обмен происходит, когда один
предлагает хлеб, а другой — вино; деньги же имеют значение как
известная «мера сравнения».

«Что нужда связывает людей в одно, явствует из того, что
если бы двое не нуждались друг в друге или один из двух не
нуждался бы в другом, то не было бы и обмена, который имеет
место в том случае, когда кто-либо нуждается в том, что другой
имеет; например вино, взамен коего другой дозволяет вывоз хле-
ба. Итак, в таком случае необходимо уравнение... Деньги, будучи
мерою, делают сравнимыми все остальные предметы, приравнивают
их; и как невозможно общение без обмена, так невозможен обмен без
уравнения ценностей, и точно так же невозможно уравнение без срав-
нимости предметов. Говоря точно, невозможно, чтобы столь различ-
ные предметы стали сравнимыми, но для удовлетворения нужды че-
ловека это в достаточной мере возможно; для этого должна существо-
вать по общему соглашению одна мера оценки; поэтому-то она назы-
вается *мeрой*, ибо деньги делают все сравнимым, потому что все
измеряется деньгами.

Пусть α будет дом, β — 10 мин, γ — ложе; пусть α равняется
половине β (если дом стоит 5 мин) или же всему β ; пусть ложе —
 γ равняется $\frac{1}{10}$ части β ; ясно, что в таком случае ценность несколь-
ких лож равняется ценности одного дома, т. е. 5. Ясно также, что
таким способом происходил обмен ранее изобретения денег: нет раз-
ницы — дать ли 5 лож взамен дома, или ценность 5 лож»¹.

Историческое значение этих экономических взглядов Аристотеля
Марксом особенно выделяется. «Он понимает, далее, что отношение
стоимости, в котором заключается это выражение стоимости, сви-
детельствует в свою очередь о качественном отождествлении дома и
постели и что эти чувственно различные вещи без такого равенства их
сущностей не могли бы относиться друг к другу как соизмеримые ве-
личины. «Обмен, — говорит он, — не может иметь места без равен-
ства, а равенство без соизмеримости». Но здесь он останавливается
в затруднении и прекращает дальнейший анализ формы стоимости.
«Однако в действительности невозможно, чтобы столь разнородные
вещи были соизмеримы», т. е. качественно равны. Такое приравни-
вание может быть лишь чем-то чуждым истинной природе вещей,
следовательно, лишь «искусственным приемом для удовлетворения
практической потребности». Итак, Аристотель сам показывает нам,
что именно сделало невозможным его дальнейший анализ: это —
отсутствие понятия стоимости. В чем заключается то равное, то есть
та общая субстанция, которую представляет дом для постелей в вы-
ражении стоимости постелей? Ничего подобного в действительности

¹ Аристотель, Этика, стр. 92—93.

не может существовать», говорит Аристотель. ...Дом представляет нечто равное постели, поскольку он представляет то, что действительно обще им обоим — и постели и дому. А это — человеческий труд»¹.

Характеризуя аристотелевское экономическое учение, Маркс указывает и исторические корни его ограниченности, его непоследовательности, его наивности. «Тот факт, что в форме товарных стоимостей все виды труда выражаются как равный и, следовательно, равнозначный человеческий труд,— этот факт Аристотель не мог вычитать из самой формы стоимости, так как греческое общество поклонилось на рабском труде и, следовательно, имело своим естественным базисом неравенство людей и их рабочих сил. Равенство и равнозначность всех видов труда, поскольку они являются человеческим трудом вообще, — эта тайна выражения стоимости может быть расшифрована лишь тогда, когда понятие человеческого равенства уже прибрело прочность народного предрассудка. А это возможно лишь в таком обществе, где товарная форма есть общая форма продукта труда, а, следовательно, отношения людей друг к другу как товаровладельцев являются господствующим общественным отношением. Гений Аристотеля обнаруживается именно в том, что в выражении стоимости товаров он открывает отношение равенства. Лишь исторические границы общества, в котором он жил, помешали ему раскрыть, в чем именно ~~стоит~~ «в действительности» это отношение равенства»².

Подобно тому как социально-политические взгляды Платона наиболее ярко выражены в его «Государстве», точно так же и аристотелевская концепция общественных отношений наиболее полно развернута в его «Политике». Вскрывая классовую сущность политических взглядов Аристотеля, мы в то же время стараемся установить связь их с его общефилософскими позициями и определить историческое место, занимаемое Аристотелем как теоретиком общества и государства. Уже в одной из своих ранних работ, в передовице № 179 «Кёльнской газеты» (июль 1842 г.), Маркс отмечает значение Аристотеля в истории политических учений, причем, что особенно важно, называет его имя рядом с именем Гераклита Эфесского, выделяя их из числа других греческих мыслителей. «Но уже Макиавелли, Кампанелла, а впоследствии Гоббс, Спиноза, Гуго Гроций, вплоть до Руссо, Фихте, Гегеля, стали рассматривать государство человеческими глазами и выводили его законы из разума и опыта, а не из теологии... Новейшая философия продолжала только работу, которую начали уже Гераклит и Аристотель»³.

Как и в своих общефилософских теориях, в учении об обществе Аристотель в значительной степени защищает позицию, за-

¹ Маркс, Капитал, т. 1, стр. 21.

² Там же, стр. 21—22.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. 1, стр. 206—207.

нимавшуюся античными материалистами, в частности Гераклитом и Демокритом. Но мы и здесь обнаруживаем колебания Аристотеля между материализмом и идеализмом, между диалектикой и метафизикой.

Аристотель дает следующее определение государства: «Так как всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то очевидно все общения стремятся к какому-либо благу; преимущественно же стремится к высшему из всех благ то общение, которое является наиболее важным из всех, как обнимающее собой все остальные общения. Это-то общение и называется государством или общением политическим»¹. Здесь особенно нужно выделить то положение Аристотеля, согласно которому наиболее существенным, обнимающим все виды других общений, является общение политическое — государство.

Аристотель указывает и другие формы общения — семью и селение, исторически предшествующие государству и его подготовляющие.

Государство, говорит он, как высший вид общения людей возникает исторически. История общественного развития обнаруживает различные формы общения. Первой такой формой — ячейкой, из которой в дальнейшем развивается государство, — является семья; следующей формой — селение как общение, охватывающее несколько семей, и наконец третьей формой, исторически возникшей из предыдущих, — государство. «И здесь, как и повсюду, наилучший способ теоретического построения состоял бы в рассмотрении первичного образования предметов»².

Остановимся сначала на истории происхождения государства, как ее представляет Аристотель.

«Первый вид общения — семья»³.

«В совершенной семье два элемента: рабы и свободные. Так как исследование каждого объекта должно начинать прежде всего с рассмотрения мельчайших частей, его составляющих, а первоначальными, мельчайшими частями семьи являются господин и раб, муж и жена, отец и дети, то и следует рассмотреть каждый из этих трех элементов: что каждый из них представляет и каковы он должен быть.

Отношения, существующие между тремя указанными парными элементами, можно охарактеризовать так: 1) господское [отношение господина и раба], 2) брачное [отношение мужа и жены]... и 3) отцовское [отношение отца и детей]⁴.

¹ Аристотель, Политика, Москва, 1941, стр. 3.

² Там же, стр. 4.

³ Там же, стр. 5.

⁴ Там же, стр. 9.

Считая рабство существующим по природе, Аристотель как представитель эксплоататорского класса увековечивает классовые отношения рабовладельческого общества. Рабовладельческая семья, по Аристотелю, является первоначальной ячейкой, из которой возникает государство; точно так же и в смысле общественной структуры в основе государства лежит семья. Организация семьи является необходимым условием существования государства.

В семье Аристотель различает два составных элемента: рабов и свободных; равным образом он говорит обличных отношениях мужа к жене и об отцовских отношениях отца к детям. Он особенно подчеркивает роль отца — главы семьи, господина по отношению к рабам и в известном смысле господина по отношению к жене и детям.

«И жена и дети должны находиться в подчинении у главы семьи. Это следует из того, что мужчина по своей природе, исключая лишь те или иные аномальные отклонения, более призван к руководительству, чем женщина, а человек, более пожилой и зрелый, может лучше руководить, чем человек, более молодой и незрелый»¹.

Собственность он считает неотъемлемой основой и органической частью семьи. Аристотелевское определение раба наиболее выпукло характеризует классовую природу его философии: «Кто по природе принадлежит не самому себе, а другому, и при этом все-таки человек, тот по своей природе раб. Человек же принадлежит другому в том случае, если он, оставаясь человеком, становится собственностью»².

Так как Аристотель считает, что подчинение раба господину является общим законом природы, то в его учении обнаруживается известное противоречие: с одной стороны, он ставит перед собой проблему исторического рассмотрения общественных отношений, изучая государство и все общество в их истории, а с другой стороны, увековечивает отношения рабов и рабовладельцев как существующие по природе, а следовательно изъятые из исторического развития.

В этой попытке превратить господство рабовладельцев в вечно существующие отношения Аристотель опирается на свое учение о душе: по его мысли, душа так относится к телу, как рабовладелец к рабу; подобно тому как душа — антелехия тела, точно так же рабовладелец подчиняет себе раба.

Рассматривая этические взгляды Аристотеля, мы уже обнаружили, что в своей «Этике» он проводит четкую классовую линию, отрицая возможность нравственности у рабов. Эту мысль он продолжает и конкретизирует в «Политике». Он утверждает, что разумная деятельность в истинном смысле этого слова свойственна только свободным, рабы же обладают рассудком лишь в той степени, поскольку они должны иметь возможность выслушивать и понимать приказания господина; раб только в том отношении может быть разумным, добродетельным, что его действия должны быть лишены «своеволия» и

¹ Там же, стр. 32.

² Там же, стр. 41.

не должны наносить ущерба имущественным интересам его господина. Добротельным раб может быть лишь постольку, поскольку своим трудом он производит прибавочный продукт рабовладельцу, а, с другой стороны, поскольку он чужд «своеволия»; в известной степени нравственными Аристотель считает лишь тех рабов, которые не восстают против своих господ.

Вполне последовательно для своей классовой линии рабовладельца Аристотель выдвигает то положение, что «для одного человека полезно и справедливо быть рабом, для другого — господином»¹.

Аристотель говорит об общности интересов рабовладельца и раба, выдвигает учение о гармонии классовых интересов в рабовладельческом обществе. Как идеолог господствующего класса Аристотель эту «общность интересов» пытается превратить в нечто данное «от природы», обоснованное самой «природой» рабовладельца и раба.

«Так, необходимость побуждает прежде всего сочетаться по-парно тех, кто не может существовать друг без друга, — мужчину и женщину, в целях продолжения потомства; и это сочетание обуславливается не случайными причинами, но стоит в зависимости от естественного стремления, свойственного и остальным живым существам и растениям, — оставить после себя другое, подобное себе существо. Точно так же в целях взаимного самосохранения необходимо объединяться попарно существу, в силу своей природы властному, и существу, в силу своей природы подвластному. Первое благодаря своим интеллектуальным свойствам способно к предвидению, и потому оно уже по природе своей существо властующее и господствующее, второе, так как оно способно лишь своими физическими силами исполнить полученные указания, по природе своей существо подвластное и рабствующее. В этом отношении и господином и рабом в их взаимном объединении руководит общность интересов»².

Классовое деление рабовладельческой Греции Аристотель превращает в вечную категорию, причем проводит эту мысль уже при рассмотрении семьи — первичной ячейки государства.

Второй ступенью общественного развития, по Аристотелю, является селение, которому он дает следующее определение: «Общение, состоящее из нескольких семей и имеющее целью обслуживание не кратковременных только потребностей, — селение»³.

Селение обслуживает постоянные потребности нескольких объединенных семей. Во главе селения стоит царь.

Здесь Аристотель непосредственно касается вопроса о происхождении религии. Он пишет: «То общепринятое воззрение, будто и боги состоят под властью царя, обусловлено только тем, что люди отчасти еще и теперь, а отчасти в древнейшие времена управлялись царями, и подобно тому как люди уподобляют вид богов своему

¹ Аристотель, Политика, стр. 47.

² Там же, стр. 4.

³ Там же, стр. 5.

виду, так точно они распространили это представление и на образ жизни богов»¹.

Наконец третьей и наиболее совершенной формой общения между людьми, говорит Аристотель, является государство. Здесь, собственно, историческое развитие общества приходит к своему завершению, здесь, по мысли Аристотеля, возможность (семья) переходит в действительность (государство). Государство представляет собою законченный и наиболее совершенный вид человеческого общения. «Общество, вполне завершенное, состоящее из нескольких селений, образует государство. Назначение его, собственно говоря, вполне самодовлеющее: государство возникает ради потребностей жизни, но существует оно ради достижения благой жизни. Отсюда следует, что всякое государство — продукт естественного возникновения и что оно уподобляется в этом отношении первичным общениям — семье и селению; оно является завершением их, в завершении же природы объекта выступает на первый план»².

Аристотель хочет этим сказать, что уже семья и селение представляют собой известные зачатки, возможность государства, но свою реализацию и завершение эта возможность получает лишь в третьей форме исторического развития общества. Термин «государство» он употребляет в смысле высшей формы общественного развития, отличающей человека от животного; отсюда его определение человека как «существа политического».

Вместе с тем сущность государства, по Аристотелю, есть нечто заранее данное, предваряющее его и определяющее его историческое развитие. Если, говорит он, исторически государство следует после семьи и селения, то по своей сущности оно им предшествует. «Природа» государства впереди «природы» семьи и индивида: целое предшествует части.

Здесь непосредственно обнаруживается тесная связь теории государства Аристотеля с его общефилософским учением о возможностях и действительности, о материи и форме. То противоречие, которое имеет место в учении Аристотеля о форме и материи, получает свое дальнейшее развитие в утверждении, что «природа» государства предшествует «природе» семьи и селения, хотя исторически оно из них возникает.

Учение Аристотеля о государстве в развернутой форме является апологией рабовладельческого общества и представляет собою важнейший политический документ античной Греции.

Ленин указывает, что, какую бы форму ни принимала государственная власть в античном обществе, будь то государство аристократическое или демократическое, монархическое или республиканское, во всех этих формах осуществляется в том или другом виде изменении политическое и экономическое господство рабовладельцев.

¹ Там же, стр. 6.

² Там же, стр. 7.

Считая собственность, покоящуюся на эксплуатации рабов, основой семьи, а следовательно государства, Аристотель в то же время отчетливо выдвигает то положение, что эта собственность должна находить себе выражение в экономическом и политическом господстве аристократии.

Известное накопление средств, развитие собственности он считает необходимым и в этом смысле говорит об «искусстве приобретения». Особая наука о домохозяйстве («экономика») учитывает, по его мысли, интересы (аристократической) семьи и в то же время всего (аристократического) государства; предмет этой науки — «накопление средств, необходимых для жизни и полезных для государственного или семейного общения»¹.

Науке о домохозяйстве — экономике — Аристотель противопоставляет приобретение денег ради денег — хрематистику. Экономическое могущество аристократии он считает основою общественного благополучия, а вместе с тем резко ополчается против развития торгового и ростовщического капитала.

Политико-экономические взгляды, изложенные в «Этике», получают дальнейшее развитие и конкретизацию в «Политике», где они непосредственно связываются с его учением о государстве.

Аристотель в известной степени уже различает потребительную стоимость и меновую.

Так, он указывает, что обувь например можно рассматривать как предмет для пользования, но она может нас интересовать и с точки зрения ее пригодности для обмена, для продажи.

В первой главе своей работы «К критике политической экономии» Маркс отмечает подход Аристотеля к различению потребительной и меновой стоимости.

Указав, что «каждый товар можно рассматривать с двух точек зрения: как потребительную ценность и как меновую», Маркс в примечании к этому месту приводит следующую цитату из «Политики» Аристотеля (I, I, 6):

«Употребление всякого имущества двояко: одно вытекает из непосредственного назначения вещи, другое не вытекает; так например сандалии употребляются для подвязывания и для меновой торговли; и то и другое составляет употребление сандалий; ибо тот, кто за деньги или за съестные припасы отдает сандалии нуждающемуся в них, тоже пользуется сандалиями, но не сообразно первоначально му их назначению; ибо сандалии существуют не для мены. Так же обстоит дело и относительно других имуществ»².

Равным образом он считает, что деньги появились вследствие исторической необходимости благодаря развитию товарооборота: деньги возникли «в силу необходимости, обусловливаемой меновой торговлей»³.

¹ Аристотель, Политика, стр. 22.

² Маркс, К критике политической экономии, изд. 2-е, 1923, стр. 29.

³ Аристотель, Политика, стр. 24.

Маркс приводит мнение Аристотеля: «Аристотель, Этика, I, 5, 8. «При удовлетворении взаимных потребностей деньги стали орудием обмена по соглашению, и поэтому они носят имя *брюса*, ибо они существуют не от природы, а по установлению, и в нашей власти изменить их и сделать недействительными». Аристотель понял деньги несравненно многограннее и глубже, чем Платон. В следующем отрывке он прекрасно объясняет, как из меновой торговли между различными общинами вытекает необходимость придать характер денег одному специальному товару, который сам представляет субстанцию ценности. (Аристотель, Политика, I, 1, 9). «Когда обмен принял более международный характер, вследствие ввоза необходимого и вывоза излишнего, по необходимости было введено употребление денег... вследствие чего было положено принимать и давать при обмене нечто такое, что само имеет полезное применение и в то же время удобно для обмена, например железо, серебро и т. п.». Шевалье, который или не читал или не понял Аристотеля, цитирует это место, чтобы показать, что, по взгляду Аристотеля, орудие обращения должно состоять из драгоценного вещества. Напротив, Аристотель ясно говорит, что деньги исключительно как орудие обращения имеют только условное или установленное законом существование, как на это указывает их название *брюса*, и что в действительности их потребительная ценность как монет зависит только от их функции, а не от присущей им самим потребительной ценности»¹.

Опираясь на свое учение о развитии товарооборота в античном обществе, Аристотель делает попытку создать экономическое обоснование для политических требований рабовладельческой аристократии, возглавлявшей рост мирового могущества Македонии.

Рассмотрим знаменитое аристотелевское противопоставление «экономики» и «хрематистики».

«Экономика» — это общественно полезное искусство наживать состояние, «хрематистика» — это делание денег ради денег, развитие торгового (и ростовщического) капитала.

«На правильном пути исследования стоят те, которые определяют богатство и искусство наживать состояние как нечто отличное одно от другого... Искусство наживать состояние относится к области домохозяйства, богатство принадлежит к кругу торговой деятельности»². Богатство, торговый капитал, относится к области порицаемой им «хрематистики», домохозяйство же, «экономику», Аристотель приветствует.

Для понимания «экономики» и «хрематистики» основополагающее значение имеет та блестящая характеристика, которую Маркс дает этому учению Аристотеля в первом томе «Капитала» (глава четвертая, «Превращение денег в капитал»). Говоря о том, что потребитель-

¹ Маркс, К критике политической экономии, изд. 2-е, 1923, стр. 111, примечание.

² Аристотель, Политика, стр. 97 (а—б).

ную стоимость нельзя рассматривать как непосредственную цель капиталиста, Маркс добавляет в примечании к этому месту следующее важнейшее указание относительно Аристотеля: «Аристотель противопоставляет хрематистике экономику. Он исходит из экономики. Поскольку последняя представляет искусство приобретения, она ограничивается приобретением благ, необходимых для жизни или полезных для дома и государства. «Истинное богатство... состоит из таких потребительных стоимостей; ибо количество собственности этого рода, необходимое для хорошей жизни, не безгранично. Существует однако искусство приобретения иного рода, которое обыкновенно и совершенно правильно называется хрематистикой; для последнего не существует, повидимому, границ богатства и собственности. Товарная торговля (*«ἡ ἔμπορία»*) значит буквально мелочная торговля, и Аристотель берет эту форму потому, что в ней решающую роль играет потребительная стоимость) по природе своей не принадлежит к хрематистике, так как здесь обмен распространяется лишь на предметы, необходимые для них самих (покупателей и продавцов)». Поэтому, — говорит он дальше, — первоначальной формой товарной торговли была меновая торговля, но с ее расширением необходимо возникают деньги. С изобретением денег меновая торговля неизбежно должна была развиваться в *χαρτομάνι*, в товарную торговлю, а эта последняя в противоречии с ее первоначальной тенденцией превратилась в хрематистику, в искусство делать деньги. Хрематистика отличается от экономики тем, что «для нее обращение есть источник богатства». Вся она построена на деньгах, ибо деньги суть начало и конец этого рода обмена... Поэтому-то богатство, к которому стремится хрематистика, безгранично. Ведь и всякое искусство, задача которого служит не средством для чего-либо, но является последней конечной целью, безгранично в своем стремлении все ближе и ближе подойти к этой цели; тогда как искусства, преследующие лишь отыскание средств для известной цели, не безграничны, ибо сама эта цель полагает им границы. Таким образом, хрематистика не знает границ для своей цели, но ее цель есть абсолютное обогащение. Экономика, а не хрематистика, имеет границу... первая в самих деньгах ищет нечто отличное от них, вторая ищет лишь их увеличения... Смешение обеих форм, переходящих одна в другую, дало некоторым повод рассматривать сохранение денег и увеличение их количества до бесконечности как последнюю цель экономики» (Аристотель, Политика, I, 8 и 9 passim)¹.

Кроме того в работе «К критике политической экономии» Маркс следующим образом характеризует «экономику» и «хрематистику»:

«Аристотель в с. 9, 1. 1 «Политики» развивает оба процесса обращения *T—Д—T* и *D—T—D* в их противоположности под именем «экономики» и «хрематистики»².

¹ Маркс, Капитал, т. I, Гиз, 1930, стр. 98.

² Маркс, К критике политической экономии, изд. 2-е, 1923, стр. 129.

Исходя из этой марковой характеристики политико-экономического учения Аристотеля об «экономике» и «хрематистике», мы получаем возможность вскрыть классовые корни всей политической концепции Аристотеля как апологета македонской гегемонии. «Нет пределов» развитию торгового и ростовщического капитала, и против этого выступает Аристотель; «беспрецедентное» развитие денежного богатства не является необходимостью, необходим лишь известный ограниченный обмен, который соответствует интересам рабовладельцев-аристократов.

В «Политике» Аристотель особенно подчеркивает общественный характер «справедливости», продолжая тот анализ нравственности, который был начат им в его «Этике». Истинное значение нравственности можно установить именно в разрезе актуальных общественных отношений, а не исходя из идеи блага, как ставил вопрос Платон.

Понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее критерием справедливости, является «регулирующей нормой политического общения».

Так же как общефилософские свои взгляды Аристотель противопоставляет учению Платона об идеях, свою этику — платоновской, так и в «Политике» он развертывает критику платоновского учения о государстве.

Аристотель исследует существующие формы рабовладельческого государства и стремится установить форму наиболее совершенную. Аналогичную задачу поставил себе и Платон в своем учении об идеальном государстве. Но Платон выдвигал проект государства, которое должно было быть диктатурой афинской реакционной аристократии. Аристотель же пытается эмпирически обосновать политическую теорию македонской гегемонии.

Цель, которую ставит Аристотель, определяется им как всецело практическая. Его поиски наилучшего государства, говорит он, объясняются не каким-то желанием мудрствовать или заниматься пустым теоретизированием. Он подчеркивает, что стремится найти политическую форму, наиболее отвечающую реальным интересам. Стремление найти совершенную форму государства «объясняется не желанием с нашей стороны мудрствовать во что бы то ни стало, но тем обстоятельством, что эти существующие теперь формы не удовлетворяют своему назначению»¹. Именно поэтому он выступает с критикой Платона.

Платоновский проект общности жен и детей для Аристотеля не приемлем. Интересна сама аргументация Аристотеля, говорящего о необходимости стать на точку зрения правильно понятых интересов господствующего класса. Он указывает, что осуществление платоновского проекта будет невыгодно для самих рабовладельцев. Если, говорит он, вводить общность жен и детей, как предлагает Платон, то уж лучше организовать ее среди земледельцев, с тем чтобы

¹ Аристотель, Политика, стр. 38.

распри, возникшие благодаря этому среди них, помогали господствовать над ними. По его мысли, государство только проиграет от осуществления платоновского плана, потому что это будет способствовать расприям среди аристократии.

Аристотель выступает также и против платоновского проекта общности имущества. Он считает, что это будет способствовать снижению частной инициативы, или, как он выражается, «усердия»: помимо всего прочего, говорит он, «трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что нечто тебе принадлежит».

Наконец он выступает против платоновского политического учения в целом. Он заявляет, что попытка осуществления политического господства аристократии в том духе, как его понимает Платон, неизбежно приведет к обострению социальной борьбы в государстве. Аристотель, таким образом, приходит к выводу, что предлагаемая Платоном реакционная открытая диктатура аристократии практически нецелесообразна и неосуществима. Сам Платон в конце жизни отходит от своих первоначальных планов; его «Законы» в значительной мере отступают от замыслов «Государства». В этом следует видеть известный результат политических неудач Платона. Но Аристотель критикует «Государство» с иных позиций. Господство реакционной аристократии, которое проповедует Платон, не соответствует политическим взглядам Аристотеля, ставящего своей целью найти такой политический строй, который позволил бы аристократии укрепить гегемонию Македонии и сохранить свою власть, свое политическое господство, учитывая в то же время сложное соотношение классовых сил, в особенности обострение основного классового противоречия между рабовладельцами, с одной стороны, рабами, а вместе с тем и пауперизованными массами демоса, — с другой.

«Наиболее ярким примером было восстание крепостных илотов Мессении против Спарты. Восстание в половине V в. было подавлено с помощью ополчения, присланного афинской демократией. Во время пелопоннесской войны в 413—412 гг. к укрепившимся на границе Аттики, в местечке Декелее, пелопоннесцам перебежало 20 тыс. афинских рабов, бегство которых наисело огромный ущерб всей хозяйственной жизни Афин. В конце II в., уже в римскую эпоху, восстание рабов в лаврионских рудниках держало в страхе все население Аттики. Возмущения рабов неоднократно вспыхивали также на о. Хиосе, пользовавшемся славой главного рабского рынка Греции. Фукидид сообщает о восстании рабов на Хиосе одновременно с бегством рабов из Афин в Декелею. «У хиосцев, — говорит он, — было множество рабов, больше, нежели в каком-либо другом государстве, кроме Лакедемона, которые вследствие их многочисленности подвергались за каждую вину слишком жестоким наказаниям. Поэтому лишь только оказалось, что афиняне при помощи своих укреплений утвердились здесь прочно, большинство рабов тотчас перебежало к ним и благодаря знанию местности причиняло стране величайшие бедствия» (412—411 гг.). Позднее, в III в., воцарь

восставших рабов на Хиосе Дримак основал своеобразное рабское государство и сделался героем легендарных рассказов и даже объектом почитания (Нимфодор из Афинея). Восстания рабов проходили также на Самосе и в Абидосе. Попытки рабских восстаний имели место в V в. в Сицилии — в Селинунте в 484 г. и в Сиракузах в 414 г. также в связи с военными действиями... Платон говорит о брожении рабов, происходившем в его время (IV в.) в греческих колониях Италии. Главную задачу позднейших, возникших в III в. Ахейского и Этолийского союзов составляло прежде всего именно подавление широкого движения рабских и деклассированных масс, охватившего территорию союзных городов и областей»¹.

Аристотель прямо заявляет, что при осуществлении платоновского проекта неизбежно возникнет в одном государстве «два государства», резко враждебных друг другу. Революция рабов уже стоит, как призрак, перед глазами рабовладельцев.

Аристотель критикует реально существовавшие формы государственной власти в рабовладельческом обществе: Спарты, Крита, Коринфа, Афин и т. д. Развернув эту критику, он переходит непосредственно к определению той формы политического господства аристократии, которая ему представляется наиболее целесообразной.

Политическая установка Аристотеля — борьба против бедных, защита интересов богатых: «Разве справедливо будет, если бедные, опираясь на то, что они большинство, начнут делить между собой состоянне богатых?»²

Исходя из того, что власть должна принадлежать меньшинству — богатой рабовладельческой аристократии, Аристотель выделяет свою классификацию государственных форм, которые он делит на две группы: одни из них он считает «нормальными», другие «ненормальными». Среди «нормальных» он различает: 1) монархию, 2) аристократию, 3) политию; среди «ненормальных» — 1) тианию, 2) олигархию и 3) демократию. Таковы шесть форм политической власти, предусмотренные классификацией Аристотеля. «Ненормальными» он считает различные формы рабовладельческой демократии и плутократии; «нормальными» — различные формы господства рабовладельческой аристократии.

«Монархическое правление, имеющее в виду общую пользу, мы обыкновенно называем царской властью; власть немногих, но более одного — аристократией (или потому, что в данном случае, правят лучшие, или потому, что правительство имеет в виду высшее благо государства и входящих в состав его элементов); а когда в интересах общей пользы правит большинство, тогда мы употребляем обозначение, общее для всех вообще форм государственного устройства, — полития...»

¹ А. И. Тюменев, История античных рабовладельческих обществ. Огиз, 1935, стр. 73—74.

² Аристотель, Политика, стр. 419.

Отклонения от указанных правильных форм государственного устройства следующие: отклонение от царской власти — тиария, от аристократии — олигархия, от политии — демократия. В сущности тиария — та же монархическая власть, но имеющая в виду интересы одного правителя; олигархия блюдет интересы зажиточных классов, демократия — интересы неимущих классов, общей же пользы ни одна из этих отклоняющихся форм государственного устройства в виду не имеет¹.

«Нормальные» формы государственной власти представляют собою различные формы аристократической диктатуры, причем классовые интересы аристократии Аристотель выдает за «общую пользу».

Из трех «нормальных» форм государства наиболее целесообразной он считает «политию», выдвигая ее из практических соображений.

Отдавая себе отчет в том, что необходимо учесть соотношение классовых сил, он считает, что «полития» является той «средней» формой государства, которая наиболее устойчива. Именно эта «средняя» форма государственного устройства, где к власти допущены кроме аристократии в известной степени и другие зажиточные слои, имеющие право владеть оружием, дает возможность закрепить господство аристократии. «Средняя форма государственного строя есть форма идеальная, ибо только она не ведет к партийной борьбе: там, где средний элемент многочисленен, всего реже бывают между гражданами партийные распри и раздоры»².

В аристотелевской «политии» рабы лишены каких бы то ни было политических прав. Его «полития» является одной из форм политической диктатуры рабовладельцев-аристократов.

Остановимся наконец на «Поэтике» Аристотеля, т. е. на его эстетических взглядах и на его учении о развитии искусства. К глубокому сожалению от его произведения по теории и истории искусства сохранился только большой фрагмент — то, что известно нам под названием «Поэтики». В области эстетики, как и во всех других, Аристотель строит свою теорию, опираясь на громадный практический опыт, который накопился к его времени в древней Греции.

Прежде всего нужно отметить, что и в своем учении об искусстве он выступает против Платона. Платоновское учение о красоте как о неподвижной идее, учение о том, что прекрасный предмет получает свою красоту благодаря «общению» с неподвижной, метафизической идеей прекрасного, учение о том, что для познания идеальной красоты необходимо абстрагироваться от прекрасных предметов и этим путем подниматься к идее прекрасного,—короче говоря, уход Платона в области эстетики, как и в теории познания, от реальности в метафизический мир идей, а, с другой стороны, отрицательное

¹ Аристотель, Политика, стр. 412.

² Там же, стр. 481.

отношение Платона к действительному, исторически данному греческому искусству, изгнание поэтов и других представителей искусства из его государства, — все это получило резкий отпор со стороны Аристотеля. Последний выступает как против объективного идеализма Платона в его учении о красоте, так и против отрицательного отношения Платона к реальному искусству античного общества. Он считает, что платоновская идея прекрасного в области искусства так же бесплодна, как его идея добра в области нравственности, как вообще все его учение об идеях в области философии. Вместо платоновской неподвижной, абстрактной идеи красоты Аристотель выдвигает необходимость эстетики, основанной на рассмотрении реального искусства в его историческом развитии. С этой точки зрения становится понятной эстетика Аристотеля как дальнейшее развитие его материалистической теории познания в применении к искусству: искусство, по Аристотелю, является одним из способов познания действительности; эта материалистическая позиция отграничивает его от идеалиста Платона.

Аристотель различает эпос, лирику и драму как три основных вида искусства. Сохранившаяся часть его «Поэтики» говорит о драме, главным образом о трагедии.

Для понимания того, что представляет собой искусство, необходимо прежде всего, по мнению Аристотеля, обратиться к изучению его истории; здесь, как и всюду, историческое рассмотрение вопроса представляется Аристотелю наилучшим способом.

Рассматривая как трагедию, так и комедию, он тщательно собирает все фактические сведения, которые имелись по вопросу о происхождении и развитии древнегреческой драмы, и лишь затем на основании тщательного и подробного изучения истории искусства он строит свою теорию. Искусство, по Аристотелю, есть подражание: задача искусства не в том, чтобы уходить от жизни, а наоборот, его сущность именно в подражании жизни; в этом состоит познавательное значение искусства.

«Как кажется, поэзию создали вообще две причины, притом естественные. Во-первых, подражать присуще людям с детства: они отличаются от других живых существ тем, что в высшей степени склонны к подражанию, и первые познания человек приобретает посредством подражания. Во-вторых, подражание всем доставляет удовольствие. Доказательством этого служит то, что мы испытываем пред созданными искусствами. Мы с удовольствием смотрим на самые точные изображения того, на что в действительности смотреть неприятно, например на изображения отвратительнейших зверей и трупов. Причиной этого служит то, что приобретать знания чрезвычайно приятно не только философам, но также и всем другим, только другие уделяют этому мало времени.

Люди получают удовольствие, рассматривая картины, потому что, глядя на них, можно учиться и соображать, что представляет каждый рисунок, например — «это такой-то» [человек]. А если

раньше не случалось его видеть, то изображение доставит удовольствие не сходством, а отделкой, красками или чем-нибудь другим в таком роде»¹.

Аристотель в своем понимании искусства является ярким представителем античного реализма. В наивной форме его эстетическое учение, тесно связанное с материалистической теорией познания, выдвигает плодотворнейшую мысль о познавательном значении искусства: изображая какое-нибудь отвратительное явление, искусство именно благодаря этому своему познавательному значению превращает безобразное в прекрасное.

Обращаясь к вопросу о трагедии (главное содержание сохранившейся части «Поэтики»), указывая на необходимость исторического изучения самого происхождения этого вида искусства, как и всякого другого, Аристотель дает анализ структуры трагедии; необходимо различать: 1) ее фабулу, 2) характеры, выводимые в трагедии, 3) мысли, которые при этом высказываются, 4) сценическую обстановку, в которой развивается действие, 5) текст и наконец 6) музыку, сопровождающую сценическую постановку трагедии.

В этой характеристике составных элементов трагедии мы видим непосредственную связь учения Аристотеля с реальным развитием драмы в древней Греции, с развитием античной трагедии, представленной именами таких величайших драматургов древнего мира, как Эсхил, Софокл и Эврипид. Связь эта состоит не только в том, что Аристотель указывает на увеличение Эсхилом числа актеров от одного до двух или на введение Софоклом трех актеров и росписи сцены, — связь эта состоит также и в том (а это наиболее существенно), что Аристотель, выдвиняя познавательное, жизненное значение трагедии, являясь античным теоретиком реализма в искусстве, подводит итог тем завоеваниям античной трагедии, которые увенчали ее развитие на великолепном пути от театра Эсхила к театру Эврипида.

Мы вплотную подошли к одной из труднейших проблем аристотелевского учения об искусстве — к задаче истолкования его знаменитого определения трагедии:

«Трагедия есть воспроизведение действия серьезного и законченного, имеющего определенный объем, речью упражненной, различными ее видами отдельно в различных частях, — воспроизведение действием, а не рассказом, совершающее посредством сострадания и страха очищение подобных чувств»².

Вопрос о том, что понимать под «очищением», о котором говорит Аристотель в этом своем определении трагедии, является предметом длительных споров среди буржуазных теоретиков искусства. Теория, выдвинутая Лессингом, сводится к тому, что Аристотель имеет в виду нравственное очищение, нравственное воздействие трагедии;

¹ Аристотель, *Поэтика*, Ленинград 1927, стр. 44.

² Там же, стр. 47.

теория Бернайса говорит о физиологическом, патологическом очищении, теория Гаупта понимает очищение в духе античных мистерий. Таковы наиболее характерные объяснения, предлагаемые буржуазной наукой. Но ни одна из этих и им подобных теорий не учитывает действительного социального значения и действительного философского содержания эстетического учения Аристотеля.

Для разрешения этой сложной проблемы (сложной уже вследствие чрезвычайной скудости материала благодаря утере значительной части «Поэтики») необходимо всемерно учесть исторические условия возникновения аристотелевского учения об искусстве, классовую сущность его мировоззрения, общесофийские его позиции, его теорию общественного развития, тесную связь его эстетики с современным ему древнегреческим искусством, в первую очередь с искусством трагедии. На основании того, что нам уже известно об Аристотеле, мы можем установить, в каком направлении следует итии, чтобы вскрыть действительный смысл «очищения». «Очищение» следует понимать как возвышение «общественного животного», благодаря познавательному значению трагедии, от биологии через этику к социальному, истинному своему значению. Теория Лессинга не учитывает социального характера самой этики Аристотеля, теория Бернайса «общественное животное» превращает в «животное»; теория Гаупта мистифицирует познавательный момент в учении Аристотеля: все они вместе совершенно игнорируют действительное аристотелевское учение об обществе.

Наше изучение Аристотеля пришло к концу. Исходя из руководящих указаний и характеристик Аристотеля, данных великими основоположниками марксизма-ленинизма — Марксом, Энгельсом, Лениным, мы проследили важнейшие составные элементы величественного здания, воздвигнутого этим «Гегелем древнего мира».

На этом конкретном материале мы еще раз убедились в том, что действительно научное понимание истории философии может быть достигнуто лишь при помощи такого мощного орудия познания и изменения действительности, каким является материалистическая диалектика. Лишь на базе диалектического и исторического материализма, обоснованного Марксом и Энгельсом, поднятого на высшую ступень Лениным и Сталиным, рассматривая историю философии как спиралеобразное развитие познания, как партийную борьбу материализма с идеализмом, как отражение общественного бытия общественным сознанием,— возможно разрешить ряд труднейших проблем, возникающих при изучении Аристотеля, ряд проблем, которые не могли быть разрешены буржуазной историей философии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наше рассмотрение философии классической Греции, начиная с Фалеса и кончая Аристотелем, дало нам возможность установить характернейшие черты античного «круга» познания.

Вполне отчетливо выступает перед нами партийность античной философии, как и всей философии вообще в ее многовековом историческом развитии.

Мы установили социальные корни разобранных нами важнейших философских направлений древней Греции. Подобно тому как монархия и республика, республика аристократическая и демократическая в условиях развития рабовладельческого общества были лишь различными формами политического господства рабовладельцев, точно так же и различные направления античной философии были лишь видоизменениями рабовладельческой идеологии.

Но материализм в древней Греции был теоретической основой теории и практики рабовладельческой демократии, чье экономическое и политическое господство способствовало на известном этапе дальнейшему развитию производительных сил античного общества, между тем как идеализм был общефилософской предпосылкой реакционного учения об аристократическом государстве как о государстве наилучшем и «идеальном».

Между тем как материализм древних греков шел рука об руку с развитием астрономии, математики и механики, идеализм выступал на защиту религии в борьбе с крупнейшими достижениями античной науки.

При изучении важнейших направлений античной философии мы снова и снова обнаруживаем, какое громадное теоретическое наследство мы получили от Маркса, Энгельса, Ленина и в этой специальной области исторической науки.

Лишь всемерно опираясь на генциальные характеристики древних философов, данные основоположниками марксизма-ленинизма, мы получаем возможность противопоставить буржуазной истории философии стройную и последовательную концепцию диалектико-материалистического понимания античной философии.

Изучение истории философии в Советском союзе приобретает такой размах, какого оно никогда не достигало и не могло достиг-

нуть до Октября. Все более широкие слои студенчества, аспирантуры, научных работников, партийного актива в процессе своего политико-теоретического роста, овладевая победоносным методом материалистической диалектики Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина, обращают свои взоры к истории науки и философии, к истории спиралеобразного развития познания.

В борьбе с фашистским варварством глубокое знание действительной истории общественного развития, действительной истории науки и философии, в том числе и истории античной философии, приобретает громадное политическое значение.

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИИ	Стр.
ВВЕДЕНИЕ	3
	5

Отдел первый

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ СТАНОВЛЕНИЯ РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Глава первая. МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА	11
---	----

Древнегреческая философия эпохи формирования рабовладельческого общества. Развитие первоначального стихийного материализма в древнегреческой философии первого периода. Важнейшие философские учения этого периода: мильтская школа, философия пифагорейского союза, философия Гераклита Эфесского и элейская школа. Социальные корни материализма мильтцев. Родовой строй в «хомеровской» Греции и формирование рабовладельческого общества «классической» Греции. Основные классы рабовладельческой Греции: рабы и рабовладельцы. Образование греческого государства. Развитие торговли и расслоение родовой воинской знати, выдвижение передовых групп аристократии. Революция VII века до н. э. — изгнание земельной аристократии и конфискация ее имущества. Важнейшие торговые центры Ионии: Мильт, Эфес, Фокея. Развитие науки (астрономии, математики, механики) и материалистической философии в ее примитивной форме как отражение социальной революции в Греции.

Энгельсовская характеристика древнейших греческих философов (Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена). Фалес и материалистическое микрономинание. «Вода» Фалеса как материальное первоначало. Проблема перехода материи из одного состояния в другое, наивно-материалистический характер мировоззрения Фалеса и его теологическая непоследовательность.

Анаксимандр и его учение об «апейроне» как дальнейшее развитие стихийного материализма Фалеса. Учение о противоположностях. Космологическая теория Анаксимандра. Его учение о происхождении животных и человека. Критика буржуазных исказений «апейрона». Элементы примитивной и стихийной диалектики в учении Анаксимандра.

Роль Анаксимена в истории древнегреческой науки и философии. «Воздух» Анаксимена как материальное первоначало. Сгущение — разрежение. Попытки дать естественнонаучное объяснение происхождения вселенной.

Глава вторая. ПИФАГОРЕЙСКИЙ СОЮЗ	36
--	----

Пифагорейский союз как политическая организация и идеологический центр реакционной аристократии. Примитивный стихийный материализм древнейших пифагорейцев и идеализм пифагорейцев V века до н. э. Значение ленинского учения о гносеологических

и социальных корнях идеализма для понимания пифагорейской философии. Социальные корни пифагореизма. Тирания Полицрата Самосского и эмиграция Пифагора из Самоса в Великую Грецию (южную Италию). Гражданские войны в Италии и участие в них пифагорейцев. Победа кротонской аристократии над демократией Сибариса под руководством Пифагора и пифагорейского союза. Поражение реакционной аристократии, избиение и изгнание пифагорейцев в Кротоне и других греческих колониях Италии.

Пифагорейская философия. Учение о числе. Ленинская характеристика гносеологических корней пифагорейского идеализма. Учение о порядке и гармонии. Математические работы пифагорейцев, теория музыки, астрономическое учение. Ленин о «начатках научного мышления» у пифагорейцев. Переустройство первоначального материализма древнейших пифагорейцев в мистику чисел пифагорейцев V в. до н. э. Учение о противоположностях. Метафизичность пифагореизма.

Глава третья. ГЕРАКЛИТ ЭФЕССКИЙ 54

Энгельсовская характеристика древнегреческой диалектики и философия Гераклита Эфесского. Социальные корни философии Гераклита.

Материализм Гераклита. «Огонь» как материальное первоначало. Ленин о материализме Гераклита. Переходные состояния («стады») огня. Наивный материализм учения о душе («психее») как об одном из переходных состояний огня. Детерминизм Гераклита. Путь вверх и вниз. Объективная реальность космоса.

Диалектика Гераклита Эфесского, ее наивность и непоследовательность. Учение о всеобщей текучести. Учение о противоположностях: меня, борьба и гармония противоположностей. Подход к проблеме единства противоположностей. Учение о всеобщем логосе как о диалектической закономерности развитий космоса.

Теория познания Гераклита. Объективная реальность космоса и его закономерности (логоса); разделение на противоположности как метод познания. Теория «прислушивания к природе». Роль чувств и теоретического мышления в философии Гераклита. Наивдиалектический характер гераклитовского релятивизма. Политические фрагменты Гераклита.

Борьба на два фронта в оценке гераклитовской философии.

Глава четвертая. ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА 77

Социальные корни элейской философии. Эмиграция Ксенофана из Колофонса. Парменид, Зенон и пифагорейский союз; их политическая деятельность. Борьба Мелисса против Афинской демократии.

Первоначальный материализм Ксенофана. Борьба его с религией и мифологией «гомеровской» Греции. Теологическая форма его мировоззрения.

Место Парменида в развитии древнегреческого материализма. Учение ого о бытии. Абстрактный характер парменидовской концепции материи. Три «пути» познания. Борьба против диалектики Гераклита и дуализма пифагорейцев. «Истина» и «мнение» в понимании Парменида.

Космологические и физиологические взгляды Парменида.

Дальнейшее развитие элейской философии в V в. до н. э. Зенон и его защита парменидовской философии. Два «доказательства» против множественности вещей. Доказательство против пространства. Доказательство — «пшеничное зерно». Пять доказательств против

истинности движения: доказательство общего характера, «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела» и «Стадион».

Мелисс и его защита парменидовской философии. Доказательства против множественности вещей, против пространства и движения.

Эпихарм и его отношение к Гераклиту, элеатам и пифагорейцам. Принадлежность Эпихарма к пифагорейскому союзу. Роль Эпихарма в развитии древнегреческого идеализма.

Отдел второй

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ РАСПЦВЕТА И КРИЗИСА РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОЙ ДЕМОКРАТИИ

Глава пятая. АНАКСАГОР И ЭМПЕДОКЛ 107

Материализм V—IV вв. до н. э. как идеология греческой рабовладельческой демократии. Греческое государство как орудие классового господства рабовладельцев. Связь между греческой философией и политикой. Анаксагор — философ афинской рабовладельческой демократии.

Основные положения метафизического и механического материализма Анаксагора. Учение о гомойомериях («семенах»). Отличие формы материализма V в. до н. э. от формы материализма первого периода древнегреческой философии; место, занимаемое Анаксагором в развитии материализма V в. до н. э. Проблема движения материи. Учение Анаксагора об «уме», как известная идеалистическая тенденция его философии.

Теория познания Анаксагора. Место, отводимое им чувствам и теоретическому мышлению («логосу»).

Космология Анаксагора. Учение о происхождении космоса. Механистическая концепция развития как соединения и разединения материальных частиц. Научная деятельность Анаксагора. Его роль в развитии астрономии.

Ученики и последователи Анаксагора: Архелай, Метродор, Перикл, Аристофан.

Критика гегелевской концепции философии Анаксагора.

* * *

Эмпедокл — философ и политики агригентской рабовладельческой демократии. Политическая деятельность Эмпедокла как вождя агригентской демократии. Роль Эмпедокла в развитии древнегреческой науки и философии. Теологическая непоследовательность эмпедокловского материализма.

Учение Эмпедокла о четырех элементах и двух движущих началах. Механистический характер его материализма. Различие в понимании движения материи Эмпедоклом и Гераклитом. Оригинальное Эмпедоклом телесофия, его детерминизм. Теория познания Эмпедокла. Близость ее возвретиям Анаксагора. Подход Эмпедокла к проблеме познавательного значения чувств и теоретического мышления.

Космология Эмпедокла. Механистическая концепция космического развития. Астрономические теории Эмпедокла. Объяснения света луны, затмений; учение о материальности светил. Метеорологические учения Эмпедокла. Учение о происхождении животных и человека.

Глава шестая. ДЕМОКРИТ 131

Материализм Демокрита как итог развития материалистической философии V и начала IV в. до н. э. «Линия Демокрита» и «линия Платона» в философии (Ленин). Демокрит — идеолог рабовладельческой демократии. Этика Демокрита. Его политические возварения.

Атомизм Левкиппа и Демокрита. Основы материализма Демокрита. Учение об атомах и пустоте как об объективной реальности. Проблема строения материи и ее движения, механистичность демокритовского материализма. Детерминизм Демокрита, отрицание телеологии и случайности. Механистичность демокритовской концепции развития. Наивно-материалистическое учение о душе.

Теория познания Демокрита. Существование «по истине» и «по видимости». Проблема материальной субстанции в философии Демокрита. Два вида познания: «светлое» и «темное». Подход к вопросу о роли чувств как источника знания. Роль теоретического мышления («разума»). Учение об «эйдолах». Наличие известной субъективно-идеалистической тенденции в механическом материализме Демокрита.

Борьба Демокрита с религией. Его теория происхождения религии. Критика «чудес». Социальные взгляды Демокрита. Учение об общественном развитии.

Ленинская критика гегелевской фальсификации атомистического материализма. «Рациональное зерно» в гегелевской критике атомизма.

Борьба на два фронта в оценке философии Демокрита.

Глава седьмая. СОФИСТЫ И СОКРАТ 160

Ленинское определение софистики. Античная форма софистики и ее историческая роль. Два лагеря в античной софистике: демократическая софистика и софистика антидемократическая.

Протагор как идеолог и политик рабовладельческой демократии. Политическая деятельность Протагора в Италии. Протагоровская апология рабовладельческой демократии. Учение об общественном развитии и близость социальных взглядов Протагора возвретиям Демокрита. Протагор о популяризации знания. Этика Протагора. Детерминизм автора трактата «Об искусстве» (школы Протагора). Протагоровская критика религии.

Человек как «мера всех вещей». Учение о «текущей материи». Протагоровское понимание противоположностей. Материалистическая и идеалистическая тенденции в софистической теории познания Протагора. Диалектика Гераклита как «мостик» к софистике Протагора.

Критика махистской фальсификации философии Протагора (Петцольд).

Антитомический метод софистического рассуждения у автора «Двояких речей» (школы Протагора).

Горгий и его школа (Алкидам, Лиофрон). Риторика Горгия. Перерождение диалектики в софистику в его сочинении «О не существующем, или о природе».

Гиппий как софист-энциклопедист.

Антидемократическая софистика. Критий и его политическая деятельность. Его теория происхождения и социальной роли религии.

* * *

Историческая роль Сократа. Близость Сократа к антидемократической софистике и его идеализм. Сократ — учитель Платона. Этика Сократа и его учение о «себобщем». Сократический метод: «ирония», «майевтика», «наведение» и «соподчинение». Сократ и древнегреческая религия. Сократические школы: киническая, киренская и мегарская.

Глава восьмая. ПЛАТОН 186

Кризис афинской рабовладельческой демократии в конце V в. и в IV в. до н. э. Участие Платона в политической борьбе древней Греции. Философское и политическое учение Платона как идеология реакционной афинской аристократии.

Первая сторона основного философского вопроса в понимании Платона. Учение о мире идей и мире вещей. Ленинская характеристика философии Платона. Идеалистическое понимание материи у Платона. Мистика Платона.

Вторая сторона основного философского вопроса в понимании Платона. Составные части платоновской теории познания: теория «воспоминания», «диалектика» и учение об «эрросе». Борьба Платона с сенсуализмом и его теория сверхчувственного знания. Учение о бессмертии души и о «воспоминании». Миология Платона и её связь с его теорией познания. Характеристика платоновской мифологии Марксом.

«Диалектика» Платона. Элементы формальной логики, софистики и идеалистической диалектики в платоновском методе. Метод вопросов и ответов. «Двойной путь» платоновской «диалектики». Метод взаимно-исключающих предположений. «Диалектика» Платона и мистика. Учение об «эрросе».

Учение Платона об обществе и государстве. Характеристика Марксом политico-экономических взглядов Платона. Этика Платона как теоретическая предыскока для его учения о государстве. «Идеальное государство» Платона. Классовый смысл деления общества на три сословия. Борьба Платона против рабовладельческой демократии. Платоновская классификация государственных форм. Алогия аристократической формы рабовладельческого государства.

Философские источники объективного идеализма Платона. Историческая роль и место Платона в развитии древнегреческой философии.

Глава девятая. АРИСТОТЕЛЬ 217

Классики марксизма-ленинизма об историческом значении Аристотеля. Упадок афинской рабовладельческой демократии в IV в. до н. э. и выдвижение Македонии. Аристотель и македонская партия в Афинах. Энциклопедичность научной работы Аристотеля.

Философское учение Аристотеля. Критика Аристотелем Платона и ленинская характеристика этой критики. Первая сторона основного философского вопроса в понимании Аристотеля. Учение Аристотеля о категориях. Понимание им основной и первой категории — сущности (субстанции). Колебания Аристотеля между идеализмом и материализмом, метафизикой и диалектикой. Учение о четырех родах причин. Учение о возможности и актуальности (действительности). Аристотелевская концепция развития.

Аристотелевское учение о душе и его связь с теорией познания Аристотеля. Вторая сторона основного философского вопроса в по-