

Э. Н. МИХАЙЛОВА А. Н. ЧАНЫШЕВ



ЮНИЙ. СКАЯ ФИЛОСОФИЯ

**Э.Н. МИХАЙЛОВА**  
**А.Н. ЧАНЫШЕВ**



# ИОНИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



---

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКОВСКОГО  
УНИВЕРСИТЕТА  
1966

Печатается по постановлению  
Редакционно-издательского совета  
Московского университета

## ОТ АВТОРОВ

Авторы этой книги имеют целью познакомить широкие читательские круги с основными положениями самых ранних древнегреческих философских систем, с учениями Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена и Гераклита, возникшими в VI в. до н. э. в Ионии — этой, так сказать, азиатской колыбели европейской философии.

В современной зарубежной историко-философской науке исследованию учений ионийских философов уделяется значительное внимание. Это не удивительно, если учесть, что именно с ионийской философии начинается двадцатипятивековое развитие европейской философской мысли. Именно учения Фалеса и Анаксимандра послужили ее истоком.

Для нас ионийская философия должна представлять особый интерес, будучи одной из первых форм раннего философского материализма. Интерес к античной культуре вообще и к античной философии в частности — не новое явление в нашей стране. Он поддерживался и в какой-то степени удовлетворялся нашей отечественной историко-философской наукой. Кроме того, систематически переводились труды зарубежных философов-античников. Приводимый в конце этой книги далеко не полный список вышедших за последние полтора-два века в нашей стране произведений в области античной философии, в которых так или иначе касаются ионийской философии, говорит сам за себя. После Октябрьской революции интерес к античной культуре не ослаб, а неизмеримо возрос, так как наследником духовных богатств, накопленных человечеством, стал народ. О широком интересе

к античной философии свидетельствуют многотысячные тиражи изданий как трудов самих античных мыслителей, так и историко-философских исследований наших советских философов-античников. В предисловии к книге Виндельбанда «История древней философии» Александр Введенский выражал удовлетворение тем, что первое русское издание этой книги в количестве 2000 экземпляров разошлось за четыре года. Для нашего времени это мизерный тираж. Только за последние три года вышли в свет такие значительные работы советских ученых, как «История античной философии» В. Ф. Асмуса, «История античной эстетики» А. Ф. Лосева, «Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского» Ф. Х. Кессиди, «Эпикур» А. С. Шакир-заде и др.

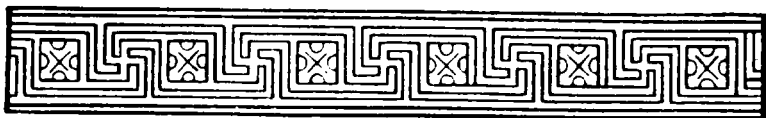
Однако, несмотря на это, научно-исследовательская работа в области античной философии у нас все еще неудовлетворительна. Многие выдающиеся памятники античной философской мысли, к сожалению, до сих пор не переведены на русский язык или языки народов СССР (например, «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского, «Эннеады» Плотина, «Утешение философией» Боэция и др.). Давно не переиздавались труды таких великих философов древности, как Демокрит, Платон, Аристотель. Произведения Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия — библиографическая редкость. То же самое можно сказать о «Досократиках» в переводе и с комментарием А. Маковельского (5 частей, 1914—1941 гг.). Неблагополучно обстоит дело и с подготовкой новых кадров в области античной философии. Остается только сожалеть, что даже на философском факультете Московского университета за последние годы ни один студент не специализировался по античной философии, не изучал необходимый для такой специализации древнегреческий язык. Никто не работает по античной философии и в Институте философии АН СССР. В нашей стране имеется ряд крупных философов-античников (В. Ф. Асмус, С. И. Данелиа, М. А. Дынин, А. О. Маковельский, А. Ф. Лосев). К ним принадлежал и ныне покойный С. Я. Лурье. Но, к сожалению, это «старшее поколение» не смогло в силу ряда причин подготовить себе полноценную замену. «Младшее поколение» философов-античников разбросано по различным вузам и учреждениям и работает в основном не по своей

специальности. Поставленная еще в 1955 г. журналом «Вопросы философии» (№ 5, стр. 11) задача создания кафедры древней философии не решена.

Конечно, наш народ устремлен в будущее. Однако это не означает, что мы должны забывать о славном прошлом человечества, достижения которого в известном смысле имеют непреходящее значение. В. И. Ленин учил, что коммунистом можно стать только тогда, когда обогатишь себя знанием духовных богатств, созданных всем человечеством. Только на этом прочном фундаменте может развиваться далее духовная культура. Нам выпало большое счастье стать свидетелями такого всемирно-исторического события, как проникновение человека в космос, события, имеющего громадные последствия для будущего, когда человечество, возможно, познакомится с внеземными цивилизациями. Однако это проблематическое знакомство ни в коей мере не обесценивает земные культуры, среди которых античная занимает далеко не последнее место.

При написании этой книги ее авторы стремились дать компактное изложение реконструируемых ими философских систем первых греческих философов, поэтому побочный и детализирующий текст вынесен в примечания.

Разделы: Введение, Расцвет и упадок Ионии, Гераклит и Заключение написаны А. Н. Чанышевым; Милетская школа — Э. Н. Михайловой. Греческие тексты даются в новом переводе (по одиннадцатому изданию «Досократиков» Германа Дильса. Цюрих — Берлин, 1964 г.) проф. В. С. Соколова (заведующего кафедрой древних языков исторического факультета МГУ), которому авторы данной работы выражают свою глубочайшую благодарность. Авторы благодарят также коллектив кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ за сделанные при обсуждении рукописи ценные замечания.



### *К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ДРЕВНЕЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ*

Возникновению древнезападной философии предшествует длительное и сложное социально-экономическое, политическое и духовное развитие народов, населявших Эгейский мир, который распадался на четыре географически разнородные, но исторически тесно связанные между собой части: **остров Крит**, замыкавший Эгейский бассейн с юга и служивший как бы мостом в Египет; **Кикладские** и другие острова, связывающие Балканский полуостров с Малой Азией; **южную часть Балканского полуострова**, т. е. Северную (Эпир, Фессалия) и Среднюю (Аттика, Беотия и др.) Грецию и Пелопоннес; **западное побережье Малой Азии** с прилегающими к нему **островами Самос, Хиос, Лесбос, Родос** и др.

Народы, населявшие Эгейский бассейн, прошли в своем развитии, прежде чем возникла философия как самостоятельная форма общественного сознания и мировоззрения, как бы четыре эпохи.

Первая эпоха в истории Эгейского мира приходится на неолит (новокаменный век). Она охватывает три тысячелетия с VI по IV включительно.

Вторая, медно-бронзовая эпоха, известная под названиями Крито-микенская или Эгейская культура (III—II тысячелетия до н. э.), связана с существовавшими на острове Крите и на Пелопоннесском полуострове первыми европейскими государствами, аналогичными в основ-

ном раннерабовладельческим обществам Востока. Раннее рабовладельческое общество характеризуется патриархальной системой рабства, преобладанием натурального хозяйства и соответственно слабым развитием торговли и товарно-денежных отношений, политическим господством крупных землевладельцев и соответственно подчиненным положением ремесленно-купеческих элементов, сохранением класса мелких производителей, еще не вытесненных из сферы производства рабами, наличием рабства-должничества, устойчивостью «восточной» общины (общность землевладения распространяется на все земли), общинно-государственной формой собственности (государственной собственностью на землю, торговой монополией), централизованной формой государства (военно-бюрократической монархией), «восточным» деспотизмом, засильем жречества, культивирующего реакционные традиции, медленностью и цикличностью исторического развития, господством религиозно-мифологического мировоззрения при наличии некоторых переходных форм между мифологией и философией (например, Веды и Упанишады в Древней Индии, мировоззрения Гесиода и Ферекида в Древней Греции) <sup>1</sup>.

Третья (XI—IX вв. до н. э.) эпоха в истории Эгейского мира известна как «гомеровская Греция» (хотя «Илиада» и «Одиссея» — в большей степени отражение Крито-микенской, чем «гомеровской», культуры). В это время наблюдается регресс Эгейского мира, связанный с тем, что вследствие какого-то внутреннего кризиса ахейская Микенская держава, не выдержав натиска пришедших с севера дорийских племен, погибла. Эгейский мир был отброшен назад почти к родовому обществу. Эта эпоха «гомеровского» общества характеризуется вторичным разложением первобытнообщинного строя, повторным развитием рабовладения и имущественного неравенства.

В четвертую эпоху (VIII—VII вв. до н. э.) в Эгейском мире вновь возникает раннерабовладельческое общество, но на этот раз не самодовлеющее, как во вторую эпоху, а переходное от примитивного общественного строя «гомеровской Греции» к зрелому рабовладельческому обществу.

В конце четвертой эпохи наблюдается скачок в развитии производительных сил. «Развитие производитель-



ных сил в Греции в VII—VI вв. до н. э. шло настолько быстрыми темпами, что создается картина резкого перелома, высокого взлета, равного которому не наблюдается даже в эллинистический период, ознаменовавшийся целым рядом технических новшеств». Более того, «появившиеся в это время новые орудия труда во многих случаях существуют потом без заметных изменений до самого конца античной эпохи», при этом «некоторые изобретенные в VII—VI вв. до н. э. технические приемы потом на длительное время забываются и вновь возрождаются лишь много позднее»<sup>2</sup>. В основе этой «промышленной революции» — переход к железу не только в сфере вооружения (железное оружие вытеснило медное и бронзовое еще в «гомеровскую» эпоху), но и в сфере производства.

Этот экономический прогресс оказал глубокое, преобразующее влияние на все области политической и духовной жизни Эгейского мира. Возрастание производительности труда стимулировало применение труда рабов в области производства, где рабы начинают вытеснять свободных. На основе отделения ремесла от сельского хозяйства возникают многочисленные полисы (города-государства) как в самом Эгейском мире, так и за его пределами (колонии). Вытесняя финикийцев, греки восстанавливают свою морскую гегемонию. Возросшее разделение труда, приведя к росту внутренней торговли, вызывает создание греческих денежных весовых систем. Приблизительно в середине VII в. до н. э. в Греции начинается чеканка собственной монеты, незадолго до того изобретенной в Лидии<sup>3</sup>. Благородные металлы и раньше преобладали среди денег-товаров. Теперь же деньги получают законченную форму, полностью соответствующую их сущности как всеобщего эквивалента: «Еще до появления чеканной монеты у наиболее развитых народов Средиземноморья и Передней Азии употреблялись в качестве денег слитки драгоценных металлов. . . Чеканка металлических монет определенного веса и снабжение их клеймом, гарантирующим вес и чистоту металла, были следующей ступенью в развитии денег как всеобщего эквивалента в уже достаточной степени развитом торговом обороте»<sup>4</sup>. Экономический прогресс и разложение общины вызвали значительный прирост торгово-ремесленных элементов.

Однако, вопреки всем этим прогрессивным изменениям, в Эгейском мире политическая власть оставалась в руках землевладельческой наследственной аристократии, которая превратила древние родовые учреждения в орудие своего классового господства, прибрала к рукам большую часть общинных земель и занялась к концу четвертой эпохи ростовщическими операциями с землей. В результате согнанные с земли земледельцы, вынужденные брать в аренду свои же земли и не сумевшие выплатить положенной платы (натурой, по-видимому, пять шестых (!) урожая), попадали в рабство-должничество. Экономический прогресс сам по себе не влек за собой уменьшения политической власти знати, напротив, «господство знати все более и более усиливалось, пока около 600 г. до нашего летосчисления не сделалось невыносимым»<sup>5</sup>, что вызвало социальную революцию. Прогрессивный антиаристократический лагерь состоял из торгово-ремесленных элементов, из борющихся против обезземеления и долгового рабства земледельцев, а также из левого крыла аристократии, сумевшей приспособиться к новой обстановке и, став торговой аристократией, возобновить свои привилегии в форме привилегий богатства (например, род Алкмеонидов в Афинах). В результате ожесточенной классовой борьбы в передовых греческих городах-государствах наблюдаются глубокие социальные перемены, о которых мы лучше всего осведомлены на примере Афин, где проводятся «реформа Солона» (в начале) и «революция Клисфена» (в конце VI в. до н. э.), вследствие которых общество было разделено по имущественно-территориальному принципу. Аналогичные события имели место и в других передовых греческих полисах, где также побеждает новый тип рабовладельческого общества.

Пятая эпоха в истории Эгейского мира — это эпоха формирования зрелого, «античного» рабовладельческого общества. Для него характерны: более высокий уровень производительных сил, господство рабского труда в сфере производства, значительное развитие товарно-денежных отношений на основе монетной формы денег и частной собственности, «античная община» (общность землевладения распространяется только на угодья), борьба купеческо-ремесленных элементов за власть с установлением в наиболее развитых обществах рабовладельче-

ской демократии, преодоление пережитков родового строя, разрушение традиции, быстрая политическая и духовная эволюция, возникновение новых самостоятельных форм общественного сознания, в том числе философии.

Социально-экономические перемены нашли соответствующее отражение в общественном сознании. Они привели к столь значительному расширению знания в области географии, навигации, астрономии, математики и т. д., что мифологическая картина мира полностью устарела. Образное, «сказочное», опирающееся на фантазию и воображение мировоззрение более не соответствовало уровню общественного сознания, так как способность к абстрактному и аналитическому мышлению возрастает в связи с развитием товарно-денежных отношений, переводящих многообразие качеств на количественный язык, появлением монетной формы денег — этой, так сказать, чувственной абстракции, возникновением алфавитной системы письма<sup>6</sup>. Развитие внешней торговли способствовало росту идейной коммуникативности, международному обмену не только в сфере товаров, но и в сфере идей, при котором эгейская культура, будучи в те времена растущей и расцветающей, заимствовала у восточной культуры в основном рациональные научные моменты, отбрасывая чуждую ей религиозно-мифологическую оболочку, в которой они так и закоснели у жречества Вавилонии и Египта. Поэтому в VII—VI вв. до н. э. происходит демифологизация античной культуры, правда, неполная, так как рост классовой эксплуатации вызвал появление новых форм мифологии (орфизма), резко противопоставивших земную и загробную жизнь, тело и душу; мифология сохраняется в качестве религии, а также используется в литературе, где, испытывая воздействие новой философской формы мировоззрения, все более превращается в аллегорию.

Идеологи прогрессивного лагеря противопоставили старой мифологии — к тому времени традиционному мировоззрению аристократии, основывавшей свои привилегии на всей сумме мифологических представлений и, главным образом, на мифах о своем происхождении от богов, — новую, философскую форму мировоззрения.

Философия возникла не сразу, не как Афина из го-

ловы Зевса, она прошла сложный путь становления, вычленения из мифологического мировоззрения, торпедированного формирующейся наукой. Возникновение философии было своего рода диалектическим отрицанием, «снятием» мифологии, которое как всякое диалектическое отрицание включало в себя момент преемственности, состоявший не только в том, что ранняя философия унаследовала от мифологии некие «родимые пятна» (гилозонизм, антропоморфизм, анимизм и т. д.)<sup>7</sup>, но и в том положительном, что философия могла почерпнуть из мифологии. Философия унаследовала от мифологии «мировоззренческую схему», т. е. постановку ряда принципиальных мировоззренческих вопросов, касающихся бытия и места в нем человека, ряд правильных догадок о природе мира (например, диалектические моменты) и все то положительное знание, которое ранее группировалось вокруг или в рамках мифологического мировоззрения, а теперь стало достоянием философии как единой нерасчлененной науки.

Отрицание же мифологии в философии состояло в качественном изменении как формы, так и содержания мировоззрения. Уживавшийся до поры до времени с мифологическим мировоззрением элементарный научный материал, постоянно возраставший в связи с практической деятельностью людей, вырабатывал в человеке новые формы мышления, которые в благоприятных условиях социальной революции смогли распространиться и на область мировоззрения, так что эпос — слово повествовательное — пал перед логосом — словом разумным<sup>8</sup>. Философский материалистический натурализм сменил мифологический вымышленный мир богов и героев, от которого люди обратились к размышлению о природе. В этом и состояло, в частности, изменение содержания мировоззрения. Таким образом, философия имела два духовных источника: мифологию и науки, она возникла как разрешение противоречия между ними, как качественное изменение мировоззрения. Правда, эти духовные предпосылки были необходимым, но недостаточным условием для возникновения философии. Ведь, например, в Египте и в Вавилонии эти предпосылки имелись давно, именно оттуда в VII — VI вв. до н. э. греки черпали свои первоначальные научные знания<sup>9</sup>. Но ни в Египте, ни в Вавилонии философия не сложилась, потому что помимо

духовных факторов требовались еще социально-политические условия, т. е. вся та сумма социальных и экономических преобразований, которая составляла содержание перехода от раннего рабовладельческого общества к зрелому<sup>10</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Ср.: «История древнего мира во «Всемирной истории», подготавливаемой Академией наук СССР». «Вестн. древней истории», 1952, № 1, стр. 8—9.

<sup>2</sup> «Древняя Греция». М., Изд-во АН СССР, 1956, стр. 165, 167.

<sup>3</sup> Геродот говорит: «Они первые, насколько нам известно, ввели в употребление золотую и серебряную чеканную монету» (Геродот. История в девяти книгах, кн. I, гл. 94. Перевод с греческого Ф. Г. Мищенко. М., 1888).

«Древнейшие известные монеты восходят к VII в. [до н. э.]. Первые золотые и серебряные монеты были отчеканены царем Лидии, в форме черепахи, на острове Эгине. Милетские, эфесские и фокейские греки воспользовались этим нововведением и стали чеканить монеты из золота и электрума — сплава золота с серебром. Раньше употребляли в качестве средства обмена песок, неправильной формы куски, кольца и пластинки из бронзы, серебра, золота и электрума. В городах Египта и Передней Азии встречаются надписи, упоминающие о подобных слитках, с точным и установленным весом» (П. Лафарг. Религия и капитал. М., 1937. стр. 32—33).

<sup>4</sup> «Древняя Греция», стр. 586.

<sup>5</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 111.

В своей статье «Материализм и атеизм первых ионийских философов» В. Летунов следующим образом описал эпоху возникновения античной философии: «Эпоха, материализм и атеизм которой нас интересует здесь, является эпохой перехода от натурального хозяйства к формам торгово-промышленного хозяйства. Господствующим классом эпохи натурального хозяйства была земельная аристократия... Политическим строем натурального общества была монархия. Власть принадлежала землевладельческой аристократии... В VIII в. военно-землевладельческая аристократия достигает своего полного расцвета. В ее руках сосредоточиваются земельные богатства. Она была бесконтрольным властелином и только лишь в VII столетии вся Греция была охвачена глубоким кризисом, положившим конец господству аристократии». «Время, в которое складывается материализм и атеизм Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, является временем развивающейся упорной и ожесточенной борьбы торгово-промышленного класса против землевладельческой аристократии. В этой борьбе развивается и формируется материалистическое и атеистическое мировоззрение первых ионийских философов, которое выступает против теогонической и космогонической мифологии, стремясь объяснить, как возникновение и развитие вселенной, так и живых существ естественнонаучным путем. Патриархальность и традиции гомеровской эпохи, фантастические представления о мире, основанные «на почве традиционной гомеровской и гесиодовской

мифологии» и мистические легенды о творении подвергаются сомнениям и критике» («Атенст», 1928, № 25, стр. 41, 59). И. Б. Позняк в диссертации «Диалектика Гераклита» (ЛГУ, 1955) неточно определяет период возникновения греческой философии как «эпоху становления полисного рабовладельческого строя...». Правильнее было бы говорить об эпохе становления зрелого рабовладельческого строя, полисность которого — только одна сторона, притом не самая важная.

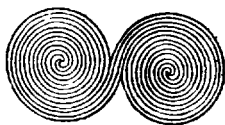
<sup>6</sup> Линейное (слоговое) письмо существовало на острове Крите и в Микенах уже во втором тысячелетии до н. э. (во вторую эпоху в истории Эгейского мира), но с гибелью крито-микенской культуры оно было забыто (правда, некоторые считают, что гомеровские бесписьменные «мрачные времена» существуют только в фантазии историков: микенским слоговым письмом писали до IX в., когда на смену ему пришло финикийское (см. «Вестн. древней истории», 1960, № 1, стр. 133)). Греческая алфавитная письменность возникает в VIII в. до н. э. (правда, надпись, найденная на острове Феры, относится, по-видимому, к IX в. до н. э.) на основе финикийского письма. Сирийцы (финикийцы) в письме к Эхнатону в XIV в. до н. э. пользовались еще вавилонской клинописью. Значительно позднее Хирам из Тира (X в. до н. э.) уже употреблял финикийский алфавит. Этот алфавит и был использован греками, которые сделали важное нововведение, добавив знаки, обозначающие гласные, тогда как финикийский алфавит состоял из знаков, обозначающих одни согласные.

<sup>7</sup> «Что же касается рассматриваемого периода (VI в. — начало V в. до н. э.), самого раннего в истории древнегреческой философии, то для него особенно характерно наличие мифологических пережитков, унаследованных от времен родового строя. С наибольшей силой эти пережитки и зависимость от мифологии проявляются в тех чертах древнегреческой философии, которые получили название гилозоизма и антропоморфизма» (В. В. Соколов. Античная философия. М., «Знание», 1958, стр. 8—9).

<sup>8</sup> Логос  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  — термин одного корня с  $\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha$  — размышляю, вычисляю, умозакключаю.

<sup>9</sup> «...Все единодушно согласны, что первые греческие философы, рассуждавшие о небесных и божественных явлениях, Ферекид Сирский, Пифагор и Фалес, были учениками египтян и халдеев» (Фалес A 11, т. е. H. Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker. Zürich/Berlin, 1964, 11 [1] A 11).

<sup>10</sup> См. А. Н. Чанышев. Проблема происхождения философии. «Философские науки», 1965, № 4, стр. 68—76.





## Глава I

### РАСЦВЕТ И УПАДОК ИОНИИ<sup>1</sup>

Первые греческие поселения на западном побережье полуострова Малая Азия приходятся, по-видимому, на XVI—XIII вв. до н. э. Именно в это время в табличках из хеттского архива<sup>2</sup> упоминается некая загадочная «страна Аххиява», предположительно ахейское государство, расположенное на территории Малой Азии или на одном из близлежащих островов<sup>3</sup>. С падением в XII в. до н. э. Хеттского царства позиции греков в Малой Азии упрочились.

В конце второго тысячелетия до н. э., когда Микенская держава погибает, определяется местопребывание четырех главных групп греческих племен (ахейцев, ионийцев, дорийцев, эолийцев). Западное малоазийское побережье заселяется эолийцами и ионийцами, соответственно образовавшими Эолиду и Ионию.

Ионийская группа греческих племен издавна обитала в Аттике, имея своим центром Афины. Нашествие дорийцев вызвало среди ионийцев раскол: одни из них остались в Аттике. (По Геродоту, они почему-то стыдились называть себя ионийцами<sup>4</sup>. Со временем у них сложилась своя, аттическая, разновидность ионийского диалекта, ставшая классическим греческим языком). Другие же ионийцы после долгих скитаний обосновались на западном побережье Малой Азии и на островах Хиос и Самос, частью захватив, а частью основав 12 городов: Фокея, Клазомены, Хиос, Эрифры, Лебедос, Теос, Колофон, Эфес, Самос, Миунт, Приена и Милет, многие из ко-

торых со временем стали родиной первых греческих философов и ученых.

Иония была благодатной страной с мягким теплым климатом и плодородной почвой. «С Ионией, — писал Геродот, — не могут сравниться ни страны, лежащие выше и ниже ее, ни те, что лежат на восток от нее или на запад: одни из них терпят от холода и сырости, другие от жары и засухи»<sup>5</sup>. В Ионии раньше, чем в других областях Эгейского мира, начало складываться зрелое рабовладельческое общество, так что в VII — VI вв. до н. э. Иония, обогнав материковую Грецию, стала доминирующей страной Эгейского бассейна.

Ионийцы, живя на перекрестке торговых путей (плавание было каботажным) из Азии и Африки в Европу, стали искусными мореходами, они хорошо изучили Средиземноморье. Что касается Атлантики, то они попадали туда не по своей воле (так, в середине VII в. до н. э. в Атлантику был вынесен долго неутихавшим восточным ветром корабль самосца Колайоса), считая этот океан недоступным для плавания. В этом ионийцы и вообще все греки уступали своим соперникам на море — финикийцам, которые, как рассказывает Геродот, обошли по приказанию фараона Нехао всю Африку, выйдя из Красного моря и вернувшись через Гибралтар<sup>6</sup>. Сам Геродот сомневается в достоверности передаваемых им сведений, считая невероятным, что во время плавания «финикийцы имели солнце с правой стороны»<sup>7</sup>. Но именно этот факт говорит в пользу достоверности рассказа: финикийцы, незаметно для себя обогнув Африку и изменив направление движения с южного на северное, увидели Солнце восходящим не слева, а справа. Впрочем возможно и другое объяснение: в южном полушарии Солнце движется не по направлению часовой стрелки, а в обратном: с востока на север и на запад. Финикийские путешественники, заметив, что Солнце в полдень на севере, и думая, что оно по-прежнему на юге, могли перепутать правую и левую стороны. Это выдающееся путешествие было совершено в конце VII в. до н. э.

Относительное аграрное перенаселение (вызванное концентрацией земли в руках знати) заставляло ионийцев основывать множество колоний. Так, фокейцы, которые первые из всех эллинов стали совершать на своих полоторговых, полупиратских кораблях далекие среди-



земноморские походы, открыв Адриатику и Иберию, основали в начале VI в. до н. э. Массалию (Марсель), в середине того же века — Элею — впоследствии родину философской школы «элеатов». Клазомены (будущая родина философа Анаксагора) создали на северо-востоке Греции город Абдеры (родину Демокрита).

Среди двенадцати ионийских городов первое место занимал Милет — крупный для своего времени центр ремесла и торговли, экспортировавший керамику милето-родосского стиля, дорогие ткани, одежду, ковры, создавший одну из наиболее древних денежных монетных систем, выведший большинство (около 80) ионийских колоний, среди которых можно отметить такие, как Синопа — на южном берегу Черного моря, Истрия, Аполлония, Одес и Томы — в западном Причерноморье, Ольвия — в устье Днепровско-Бугского лимана, Пантикапей (Керчь), Нимфей и Феодосия — в Крыму, Фанагория, Гермонасса и Кепы — на побережье Таманского полуострова. Большое значение для знакомства милетцев с египетской культурой имела основанная с разрешения фараона колония Навкратис (в дельте Нила).

В VII — VI вв. до н. э. ионийские города претерпевали социальную революцию, причем жестокости аристократии противостояла жестокость тирании (Пелидов в Милете, Василидов в Эфесе), когда победители сжигали побежденных на улицах, устраивая «иллюминацию» в честь победы. Внутренние противоречия усугублялись внешними: изгнанные аристократы переходили на сторону национальных врагов эллинов — лидийцев и персов. Не без их помощи лидиец Крез покорил ионийские города, разграбив Смирну и подчинив себе Эфес. Что касается Милета, то заключенный в конце VII в. до н. э. милетским тираном Фразибулом мирный договор с лидийским царем Алиаттом помог сохранить этому городу независимость. Но вскоре на Ионию падает тень могущественной и агрессивной Персии. Неосторожно выступивший против Кира Крез был разгромлен, и Лидия пала. Теперь наступила очередь Ионии. Разрозненные и лишенные поддержки со стороны других греческих государств (Спарта прямо отказала в помощи) греческие малоазийские города оказались под персидским игом: Кир захватил побережье, а Дарий — острова Эгейского моря, в том числе и ионийские: Хиос и Самос. Правда,

Милет сумел сохранить некоторую свободу. Но тем ужаснее была его участь, когда милетский тиран Аристагор поднял против персов восстание, быстро подхваченное ионийскими городами, имевшее временный успех, но закончившееся поражением. Жители взятого штурмом Милета (496 г. до н. э.) были частью перебиты, а частью переселены на берега Тигра.

Печальная участь разгромленного персами Милета произвела на эллинов столь большое впечатление, что представление в 494 г. до н. э. пьесы одного из первых древнегреческих трагиков Фришиха «Взятие Милета», посвященной расправе персов с восставшими милетцами, вызвало у зрителей такие слезы, что постановка пьесы была запрещена, а на автора был наложен штраф<sup>8</sup>. И хотя лет через пятнадцать Милет снова стал отстраиваться, он никогда не смог достичь былого величия. Что касается Ионии в целом, то освобожденная (в середине V в. до н. э.) в результате победоносных для греков войн с персами, Иония оказалась игрушкой в руках Афин, Спарты и Персии. Включение Ионии в Афинское архэ и гнет со стороны Афин привели в самый разгар Пелопонесской войны ко второму, уже антиафинскому, ионийскому восстанию (412—411 гг. до н. э.), в результате которого Иония попала под власть спартанцев, передавших ее персам. Окончательно Иония была освобождена от персов Александром Македонским в 334 г. до н. э. Несмотря на некоторые периоды процветания, Иония более никогда не играла исторической роли.

Но в VII—VI вв. до н. э. Иония не имела соперников. И то, что философия возникла именно в Ионии — не случайно. Это была наиболее передовая часть Эгейского мира. Поэтому не прав Гегель, связывающий возникновение западной философии именно с упадком и гибелью Ионии: «...греческая философия начинается в VI в. до Р. Х., в царствование Кира, в эпоху упадка Ионийских свободных государств в Малой Азии. Когда погиб этот прекрасный мир... тогда появилась философия...»<sup>9</sup>. Это неверно, потому что Иония погибает в конце, а философия возникает в начале VI в. до н. э. Кроме того, гибель Ионии — лишь эпизод в целом победоносной для Греции войны.

Ныне развалины Милета находятся вдали от морского берега, так как отложения реки Меандр почти со-

вершенно засыпали Милетский залив, поглотив и сам город. Производимые археологические раскопки открыли многочисленные сооружения эллинистических и римских эпох, но остатков археологического Милета было найдено немного. Остатки Эфеса погребены в заболоченной речной долине, где производились раскопки храма Артемиды Эфесской — одного из «семи чудес света», сожженного в 356 г. до н. э. Геростратом.

В рассматриваемый период Иония была ведущей областью Эгейского мира не только в социально-экономическом, но и в духовно-культурном отношении. Она была наиболее близка к восточной культуре (по образному выражению Герцена, «Иония — начало Греции и конец Азии»<sup>10</sup>). Иония — родина не только греческого эпоса, но и лирической поэзии и прозаической литературы, возникших именно в эти переломные столетия. В творчестве ионийских поэтов Каллина Эфесского, Симонида Аморгского (с острова Самоса), Мимнерма Колофонского, Гиппонакта Эфесского, Анакреонта Тесосского нашло свое первое выражение пробуждающееся индивидуальное самосознание. На соседнем с Ионией острове Лесбосе на рубеже VII — VI вв. до н. э. творили величайшие эолийские поэты Алкей и Сапфо. Первые прозаические произведения также ионийские. Появление этой литературной формы — знаменательное событие: «В противоположность стихам, удовлетворяющим эстетической потребности народа и отражающим преимущественно эмоциональную сторону, прозаические записи преследуют практические задачи — сохранение в памяти ценных наблюдений, из которых впоследствии возникает наука. Язык такой трезвой, рассудочной мысли служит прежде всего для удовлетворения научных запросов»<sup>11</sup>. Первые прозаики назывались в Ионии логографами, т. е. пишущими слова, а также историками: слово «история» первоначально у греков означало исследование вообще, всякое научное занятие<sup>12</sup>. Среди ионийских «историков» известны Кадм Милетский, автор работы «Основание Милета» (VI в. до н. э.), первый географ Гекатей Милетский. К ионийской «исторической школе» примыкал и основатель собственно истории Геродот Галикарнасский (ок. 485—425 гг. до н. э.). Логографами были и ионийские философы.

Сложившаяся в Ионии школа ваяния (VI в. до н. э.)

отличалась «расплывчатостью и мягкостью форм и нежной, любовной обработкой поверхности...»<sup>13</sup>. Выдающиеся живописцы Апеллес и Паррасий также были ионийцами.

Из Ионии вышли многочисленные философы и ученые: Анаксагор из Клазомен; Левкипп, Архелай и Эвбулид из Милета; Мелисс, Эпикур и Аристарх из Самоса; первый пропагандист идеи планового строительства городов Гипподам; основатели италийской философии Пифагор из Самоса и Ксенофан из Колофона. Но в подлинном смысле ионийскими философами были только представители «милетской школы» и Гераклит из Эфеса<sup>14</sup>.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Иония — Ἰωνία; Милет — Μίλητος.

<sup>2</sup> «Хрестоматия по истории Древней Греции». М., «Мысль», 1964, стр. 40—43.

<sup>3</sup> Возможно, что «страна Аххива» находилась на острове Родосе (см. Denys L. Page. History and the Homeric Iliad. 2d ed. University of California press, 1963, p. 17).

<sup>4</sup> Геродот. История в девяти книгах, кн. I, гл. 143. Перевод с греческого Ф. Г. Мищенко. М., 1888.

<sup>5</sup> Геродот I 142.

<sup>6</sup> Геродот IV 42. Современная географическая наука допускает возможность подобного путешествия (см. Дж. Бейкер. История географических открытий и исследований. М., ИЛ, 1950, стр. 18, 24, 26—27).

<sup>7</sup> Геродот IV 42.

<sup>8</sup> Геродот VI 21: «Чрезвычайную скорбь свою по поводу падения Милета они (афиняне.— А. Ч.) выразили различными способами; между прочим, весь театр залился слезами во время представления пьесы, составленной Фринихом, «Падение Милета»; на поэта они наложили пеню в тысячу драхм за напоминание о близких им несчастиях и запретили кому бы то ни было ставить эту пьесу на сцену». Элиан об этом рассказывает так: «Фриних испуган, как пегух», — эта поеловица применяется к людям, попавшим в бедственное положение. Драма трагика Фриниха «Взятие Милета» заставила афинян проливать слезы, и за это они приговорили к изгнанию испуганного и растерявшегося Фриниха» («Пестрые рассказы». М.—Л., Изд-во АН СССР, 1963, стр. 105).

<sup>9</sup> Гегель. Соч., т. IX. М., Партиздат, 1932, стр. 140.

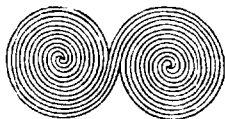
<sup>10</sup> А. И. Герцен. Письма об изучении природы. М., Госполитиздат, 1946, стр. 86. В. В. Лункевич: «ионийцы — подлинные основоположники культуры Запада» («От Гераклита до Дарвина», т. I. М., Учпедгиз, 1960, стр. 17).

<sup>11</sup> С. И. Радецки. История древнегреческой литературы. Изд-во МГУ, 1959, стр. 173—174.

<sup>12</sup> Логографы от ὑράφω — пишу и λόγος — слово; история — ἱστορία

<sup>13</sup> «Древняя Греция». М., Изд-во АН СССР, 1956, стр. 501.

<sup>14</sup> Возникает вопрос, что считать ионийской философией? Ясно, что неправильно было бы относить к ионийской философии все учения философов-ионийцев. Пифагор, Ксенофан, Эвбулид, Мелисс, хотя и были ионийцами по происхождению, не были ионийскими философами, они принадлежали к италийским, аттическим (основатель Сократ) или даже александрийским (Аристарх) школам. В то же время Эмпедокла, сицилиец по происхождению, обычно причисляют к ионийской школе (точнее говоря, раннего Эмпедокла, т. е. Эмпедокла-натурфилософа, позднее он примкнул к пифагорейской школе). Таким образом, ионийская философия — это не только философия, созданная на территории Ионии, это определенное направление в античной философии, имеющее свои особенности. Ионийская философия в этом широком смысле слова — передовое направление философской мысли в античной философии, для которого характерны стихийный материализм, наивная диалектика и натурфилософия, достигшие своей вершины в учениях античных атомистов Левкиппа, Демокрита, Эпикура и их предтечи Анаксагора (все четверо ионийцы: Демокрит происходил из города Абдеры — ионийской колонии). Однако их деятельность протекала не в Ионии и в более позднюю эпоху, когда Иония утратила свое историческое значение. В данной работе об ионийской философии говорится в узком смысле слова: в ней рассматриваются только те философы, которые творили в Ионии в период ее расцвета и которые были основателями как ионийской, так и всей античной философии.





## Глава II

### МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

Как бы далеки ни были от нас во времени античные философы, их деятельность имела не только преходящее значение. «Греки,— писал молодой Маркс,— навсегда останутся нашими учителями благодаря ... грандиозной объективной наивности, выставляющей каждый предмет, так сказать, без покровов, в чистом свете его природы, хотя бы это был и тусклый свет»<sup>1</sup>. Ф. Энгельс подчеркивал, что «древнегреческие философы были все прирожденными, стихийными диалектиками...»<sup>2</sup>. Эти высокие оценки древнегреческой философии классиками марксизма относятся не только к развитым, сложным философским системам античности, но и к самым ранним, сравнительно простым философским построениям, первые из которых принадлежат философам из города Милета, образовавшим так называемую милетскую школу. Именно с этой школы и начинается тысячелетняя история античной философской мысли.

Философы милетской школы были стихийными и наивными материалистами и диалектиками. Будучи «прирожденными стихийными диалектиками», они опирались на мифологическую диалектическую традицию, и для них более очевидным была подвижность и изменчивость бытия. Однако их диалектика наивна. Рассматривая космос в его целостности и единстве, эти философы, как, впрочем, и все древнегреческие мыслители, не могли раскрыть в силу неразвитости своей науки конкретную и реальную взаимосвязь явлений.

Милетские мыслители были натурфилософами, их внимание почти полностью и целиком сосредоточено на окружающем человека мире, вопросов же гносеологии, психологии и антропологии они почти совсем не касались. Будучи в сущности материалистами, они «наивно» сводили идеальное к материальному и противопоставляли свое учение не несуществовавшему тогда еще философскому идеализму, а мифологическо-религиозному супранатурализму, а поэтому и не пытались обосновать свое решение основного вопроса философии. Этот вопрос еще только зарождался вместе с философией. Ведь для мифологического мировоззрения основным был вопрос не о соотношении сознания и материи, а вопрос о взаимоотношении естественного и сверхъестественного, земного и небесного, человеческого и сверхчеловеческого (божественного, демонического и т. п.), при этом последнее часто представлялось телесно-пространственным<sup>3</sup>.

То, что материализм милетских философов выступал в неадекватной форме натурализма, таило в себе возможность поляризации зарождающейся философии на материализм и идеализм. Имея в виду первых греческих философов, Ф. Энгельс писал, что «при всем наивно-материалистическом характере мировоззрения в целом, уже у древнейших греков имеется зерно позднейшего раскола»<sup>4</sup>.

При всей своей наивности милетский материализм опирался на новый опыт, на новые знания, на новые социальные явления. Неправильно думать, что «ионийская философия — такое же теоретическое умствование, такое же умозрение, как религиозная философия их врагов, и даже еще более рационалистическая: ионийские философы убеждены, что до всего решительно можно прийти, основываясь только на цепи логически построенных умозаключений»<sup>5</sup>. Это утверждение С. Я. Лурье нельзя признать точным. Философия, разумеется, возникает в связи с общим развитием абстрактно-логических и математических способностей. Но эти способности первоначально выступают еще в зачаточной форме, и они развиваются вместе с развитием философии, выступавшей первое время в виде единой, нерасчлененной науки. У милетских мыслителей «философствование» еще не развито в такой степени, как представляет это

С. Я. Лурье. От этих философов до нас не дошло ни одного дедуктивного рассуждения. Приходится только догадываться, каковы основания того или иного изречения милетских философов. Сами же они, как и Гераклит, выявляли свои размышления не в форме рассуждений, а в форме изречений.

Милетские философы ни в коей мере не были исключительно умозрительными, оторванными от земной жизни, кабинетными, так сказать, мыслителями. Они жили в гуще социальной борьбы своего времени, они были связаны с практической деятельностью своих современников. Они опирались не только на греческое мифологическое мировоззрение, но и на собственные наблюдения, на собственные активные поиски истины, на свое знакомство с рациональными достижениями восточной культуры, ради чего они совершали далекие путешествия, правда, не забывая и о выгоде. Купцы, путешественники, естествоиспытатели, патриоты, люди, сохранившие до седых волос детскую любознательность, которая позволяла им не удовлетворяться традиционными, готовыми объяснениями и смотреть на мир по-новому, чистым взором не отягощенного прошлыми заблуждениями ребенка и в то же время мудреца, — такими предстают перед нами первые античные мыслители. Сама эпоха, в которой им довелось жить и работать, была для их родины временем больших перемен. Старое общество, мир «благородных» (евпатридов) и простолюдинов, рушился под ударами восставшего народа, возглавляемого купеческо-ремесленными, городскими слоями населения. Мифологическое мировоззрение, ставшее к тому времени классовым мировоззрением евпатридов, основывавших свои привилегии на мнимом происхождении от гомеровских богов и героев, стало не только научно архаичным, но и политически реакционным. Возникла общественная потребность в новом, более соответствующем духу времени, расширявшемуся кругозору, возрастающему уровню мышления и в то же время антиаристократическом мировоззрении. Творчество милетских философов и было ответом на эту общественную потребность прогрессивных слоев населения.

Возникновению первой философской школы предшествовало и во времени и по значению появление некоторых переходных форм между мифологическим ми-



ровоззрением и философией. Примером этого может служить учение Ферекида<sup>6</sup> с острова Сироса, или Сира (одного из Кикладских островов, что близ острова Делоса), автора сочинения «Пентемих», или «Тептемих» (пещера с пятью или семью покоями), в котором рассказывается о происхождении мира. Им, по-видимому, заканчивается сложная и еще недостаточно изученная и плохо сохранившаяся в памятниках полоса, так сказать, переходного периода между мифологией и философией. Ферекид по времени был младшим современником Фалеса, его иногда даже называют в числе учеников первого милетского философа<sup>7</sup>. Но с гораздо большим основанием творчество Ферекида можно отнести к непосредственной предыстории греческой философии. Учение Ферекида о трех вечных первоначалах: Зевсе, богине Земли и божестве Времени, порождающем из своего семени Огонь, Воздух и Воду, — пример переходной от мифологии к философии формы мировоззрения<sup>8</sup>. По словам Аристотеля, Ферекид принадлежит к тем древним поэтам, «у кого изложение носит смешанный характер, поскольку они не говорят обо всем в форме мифа...»<sup>9</sup>.

Милетская школа была представлена тремя сменяющимися друг друга философами: Фалесом, Анаксимандром и Анаксименом, учения которых мы и рассмотрим в этой главе.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., Госполитиздат, 1956, стр. 205.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 19.

<sup>3</sup> В статьях «О материализме передовых мыслителей рабовладельческого общества» и «К вопросу о философском материализме античного общества» (см. библиографию) Л. А. Ляховецкий доказывает неправомочность квалификации античного материализма как стихийного, делая верное замечание, что «история первоначального материализма — это история осознанной идеологической борьбы» («Вестн. Моск. ун-та», сер. экономика, философия, 1961, № 5, стр. 85). Однако эта осознанная идеологическая борьба велась ранними греческими философами не против идеализма, а против мифического супранатурализма, которому первые философы сознательно противопоставляли свой разумный натурализм. Материалистами же они были, так сказать, «побочным образом» и в качестве таковых себя не осознавали. Сознательный материализм предполагает осознание своего мировоззрения как антиидеалистического, чего у пер-

вых философов еще не было, хотя бы потому, что философский идеализм еще не сложился. Мифологическое же мировоззрение не было ни философским, ни идеалистическим: идеализм возникает только в процессе формирования философии, и религиозный супранатурализм вовсе не равен идеализму.

<sup>4</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 504.

<sup>5</sup> С. Я. Лурье. Очерки по истории античной науки. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1947, стр. 49. При этом под «религиозной философией», враждебной философии ионийской, Лурье подразумевает пифагорейзм, несправедливо третируемый им как «псевдонаука», как аристократическое реакционное учение. Подобная трактовка пифагорейзма противоречит фактам. Аристократизм пифагорейзма сомнителен, а его научные достижения бесспорны.

<sup>6</sup> Φερεκίδης.

<sup>7</sup> «The Encyclopedia Americana», 1940, vol. 26, p. 486.

<sup>8</sup> С. Я. Лурье замечает, что у Ферекида роль гесиодовского Хаоса играет Кронос с той разницей, что Кронос символизирует не только пространство (или Хаос), но и время (см. С. Я. Лурье. Очерки по истории античной науки. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1947, стр. 21—22).

Гегель подчеркивает, что сочинение Ферекида «представляло собой теогонию...» (Гегель. Соч., т. IX, М., Партиздат, 1932, стр. 170). Э. Целлер отмечает, что у Ферекида «мифическая форма изложения скрывает мысль в загадочных символах, и то, что должно было быть объяснено из естественных причин, является все же непостижимым действием богов» (Э. Целлер. Очерк истории греческой философии. М., 1912, стр. 18).

С. Я. Лурье считает, что «Ферекид пишет (впервые в Греции) прозой, но его проза отличается от эпической поэзии только размером: и язык, и выбор слов и образов у него еще вполне эпические» (С. Я. Лурье. Ук. соч., стр. 21).

Античная культура небогата переходными от мифологии к философии формами, уступая в этом отношении индийской с ее Упанишадами — этой переходной формы от ведической мифологии к ранней индийской философии.

<sup>9</sup> Аристотель. Метафизика XIV 4. Перевод А. Кубицкого. М.—Л., 1934, стр. 247.

## § 1. Фалес<sup>1</sup>

Диоген Лаэртский, ссылаясь на Теофраста, сообщает, что Фалес имел «ряд предшественников» (В 1)<sup>2</sup>. Но очевидно, что это утверждение Теофраста — пример характерного для перипатетиков буквального восприятия некоторых иронических замечаний Платона, который, например, относил к первым философам и Прометея<sup>3</sup>.

Фалесу некоторыми древними авторами приписывается ряд сочинений на естественнонаучные и философские темы: «Морская астрология», «О солнцестоянии», «О равноденствии», «О началах». Но ни одной строки

из этих произведений до нас не дошло. Приводимый Галеном фрагмент (В 3) считается подложным. «Морская астрология» может быть с большим правом приписана Фоке с острова Самоса, чем Фалесу, но и Фока Самосский был, по-видимому, не автор, а всего лишь переводчик старого финикийского трактата по навигации. Все наши знания о Фалесе мы черпаем из Геродота, Платона, Аристотеля и доксографов<sup>4</sup>.

Не все, сообщаемое этими писателями, достоверно. Тем не менее слова Бэрнета: «...строго говоря, мы вовсе ничего не знаем об учении Фалеса»<sup>5</sup> — пример модного в XIX в. гиперкритического отношения к свидетельствам древних.

Многочисленные сообщения древних авторов о происхождении и времени жизни Фалеса противоречивы. Возможно, что Фалес, будучи, по-видимому, купцом (А 11), происходил из аристократического рода (А 1, 22). Диоген Лаэртский в своем труде «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» (первая половина III в. н. э.) приводит три версии происхождения первого античного философа: он финикиец, возможно, изгнанный из родной страны и принятый в число граждан Милета; он родом из Милета; он потомок легендарного Кадма, якобы переселившегося в незапамятные времена из Финикии в Беотию (А 1, 22). Эти три версии сводятся к двум, так как вторая не исключает третью. Финикийская родословная Фалеса подтверждается Геродотом — наиболее хронологически близким к Фалесу свидетелем<sup>6</sup>. По Диогену (А 1, 22), мать Фалеса носила греческое, а отец — карийское имя (карийцы — древние обитатели Ионии, ассимилированные греками).

Имеются утверждения, что Фалес жил в VIII в. до н. э. (А 2). Но большинство древних авторов относит время жизни этого философа ко второй половине VII в. — первой половине VI в. до н. э.<sup>7</sup> Бэрнет и Дильс считают, что Фалес жил с 624 по 547 г. до н. э. Таннери отстаивает 637—558 гг. Нам кажется, что 638/37—548/47 гг. до н. э. наиболее соответствуют свидетельствам древних о времени жизни Фалеса и объединяют обе версии.

С жизнью Фалеса связана одна довольно точная дата. Геродот, философ Ксенофан — младший современник Фалеса (А 1, 23), а вслед за ними и многие другие

сообщают, что Фалес предсказал солнечное затмение. Из слов Геродота: «...день внезапно превратился в ночь»<sup>8</sup> — можно понять, что оно было полным. Современная астрономия установила, что полное солнечное затмение могло наблюдаться в Малой Азии в предполагаемый период жизни Фалеса трижды: 30 сентября 610 г. до н. э., 21 июня 597 г. до н. э. и 28 мая 585 г. до н. э.<sup>9</sup> По-видимому, 585 г. до н. э. более согласуется с показаниями древних писателей<sup>10</sup>.

Все доксграфы единодушны в том, что свои научные познания в области астрономии и математики Фалес почерпнул в Азии и в Северной Африке, т. е. в Финикии, Вавилонии и Египте. По словам Диогена Лаэртского, Каллимах в «Ямбах» сообщает, что именно Фалес познакомил ионийских мореплавателей с указывающим северное направление созвездием Малая Медведица — ориентиром финикийских моряков (А 1,23). Аэций, Симпликий, Прокл, Ямвлих, Диоген, неизвестный автор «Схолий к «Государству» Платона» рассказывают об учебе Фалеса у египетских жрецов<sup>11</sup>. Посещение Фалесом Египта подтверждается его попыткой объяснить разливы Нила и предпринятым им измерением египетских пирамид.

В Вавилонии же, которая в те времена переживала свой последний непродолжительный расцвет, Фалес, по-видимому, не был, а ознакомился с халдейской астрологией через граничащую с Ионией Лидию, бывшую аванпостом вавилонской культуры на западе.

Насчет того, занимал ли Фалес какие-либо государственные должности, показания древних писателей не ясны<sup>12</sup>. Скорее всего, что Фалес никаких официальных должностей не занимал. Но это не означает, что Фалес не интересовался политикой. Напротив, «и в государственных делах (Фалес) подавал наилучшие советы» (А 1,25). Нам известно два таких совета. Они показывают, что Фалес обладал достойной выдающегося государственного деятеля проницательностью. Во-первых, Фалес посоветовал всем двенадцати ионийским городам объединиться, дабы сообща противостоять агрессору. Геродот сообщает: «...до того, как погибла Иония, у Фалеса Милетского... появилась хорошая мысль, чтобы ионийцы образовали единый совет в [городе] Тео-

се»<sup>13</sup>. Однако это предложение мыслителя во внимание принято не было, и ионийцы ему не последовали. Когда над Ионией нависла угроза со стороны неизмеримо большего, чем Лидия, хищника — Персии, Фалес предостерегал милетцев от антиперсидского союза с Крезом. На этот раз Фалеса послушались. «Так как Кир победил, это спасло город», — сообщает Диоген (А 1,25). Однако сам Фалес помогал Крезу, находя, по-видимому, в гегемонии Лидии меньшее зло, чем персидское иго.

Сохранились два психологических образа Фалеса: платоновский и аристотелевский. По Платону, Фалес — типичный «философ», т. е. далекий от обыденной практической жизни «чужак», «чья беспомощность создает ему славу глупого человека». В связи с этим Платон сообщает о Фалесе следующий анекдот: «Заглядевшись однажды на небо, он упал в колодец, а фракиянка одна, благопристойная и прелестная служанка, как рассказывают, посмеялась над ним: жаждет-де знать, что на небе происходит, и не замечает, что у него перед носом и под ногами. Эта насмешка относится ко всем, кто проводит время в философствовании»<sup>14</sup>. Аристотель, не противопоставлявший обыденное и теоретическое сознание, напротив, подчеркивает, что Фалес сведущ и в теоретических, и в практических вопросах, в частности в торговых и ростовщических операциях. Фалес, правда, запустил дела и обеднел, увлекшись науками, но стоит ему захотеть — он разбогатеет, при этом с помощью той же науки. По-видимому, таков подтекст рассказанной Аристотелем истории: «Когда его (Фалеса. — Э. М.) попрекали бедностью, потому что философия якобы не приносит пользы, говорят, что он в ответ на это, поразмыслив, предсказал на основании астрологии будущий урожай маслин; и пока еще была зима, он догадался дать небольшой денежный задаток за все маслобойни, находящиеся как в Милете, так и на острове Хиос; денег он дал немного, потому что [цену] никто не набивал. А когда наступило горячее время и многие неожиданно стали искать маслобойни, он сдавал их за какую хотел цену, и, собрав много денег, доказал, что и философам разбогатеть легко, если они пожелают, да не в этом состоит предмет их стремлений»<sup>15</sup>. Так Фалес проучил тех, кто видел критерий человеческого достоинства в богат-

стве и в способности к наживе, и показал античным обывателям, что существуют более высокие, чем деньги, ценности, например личная научная слава. «Для меня было бы достаточной наградой, — как-то сказал Фалес пожелавшему его наградить за сделанное им научное открытие тирану, — если бы ты не стал приписывать себе, когда станешь передавать другим, то, чему от меня научился, а сказал бы, что автором этого открытия являюсь скорее я, чем кто-нибудь другой» (А 19). В этих словах проявилось пробуждающееся в те времена в Элладе личное самосознание: отныне все открытия, деяния и свершения должны иметь своего достоверного автора, который более не вдохновленная богом марионетка, а самостоятельная и ответственная личность.

Фалесу как одному из семи мудрецов приписывается ряд изречений как на мировоззренческие, так и на житейские темы, например: «больше всего пространство, потому что оно все в себя вмещает», «быстрее всего мысль, потому что она обегает все», «сильнее всего необходимость, ведь она над всем одерживает верх», «мудрее всего время, потому что оно все открывает» (А 1, 35, 36), а также: «соблюдай меру», «дурное в своем доме скрывай», «хочешь беды — обручись»<sup>16</sup>. Уклоняясь от семейной жизни<sup>17</sup>, Фалес расходился во мнениях с якобы навестившим его в своих путешествиях Солоном, прославлявшим в стихах радости брака. Фалес же осуждал даже деторождение: «И когда его (Фалеса.— Э. М.) спросили, почему он не рождает детей, он ответил: «из-за любви к ним» (А 1, 26)<sup>18</sup>.

Диоген Лаэртский, Свида и другие приписывают Фалесу изречение: «познай самого себя»<sup>19</sup>, которое обычно связывают с именем Сократа. По-видимому, Фалес считал самопознание труднее натурфилософии: «...на вопрос «что самое трудное?» он ответил: «познать самого себя» (А 1, 36). Фалес считал счастливым того, кто здоров телом, одарен душевными способностями и чьи природные дарования хорошо воспитаны (А 1, 37), выделяя, таким образом, действительно главные факторы, способные сделать человека счастливым: здоровье, одаренность, воспитание.

Фалесу довелось жить среди народа, который уважал ученых и философов во всяком случае не менее, чем

спортсменов. Современник Фалеса поэт Алкей прославлял милетского мыслителя, по-видимому, на олимпийских играх (А 11 а). Сохранилось несколько легенд о присуждаемых Фалесу наградах. Так, ему был передан выловленный рыбаками в море золотой треножник, якобы изготовленный Гефестом и подаренный Пелопсу. Затем, рассказывается в легенде, треножник перешел к микенскому царю Менелаю, у которого он был вместе с Еленой Прекрасной похищен Парисом. Позднее треножник выбросили в море, дабы он из-за своей ценности не послужил поводом к ссоре. Действительно, выловленный рыбаками, он вызвал войну Милета и Кос. В конце концов спор решил оракул, сказав: «отдать (треножник) мудрейшему. И обе стороны сошлись на Фалесе» (А 1,32). Эта легенда знаменательна тем, что достояние богов и героев переходит к ученому и философу. В этой же легенде подчеркивается скромность Фалеса: сам он не считал себя мудрейшим и отдал подарок другому лицу<sup>20</sup>. А когда, обойдя всех мудрецов, подарок снова вернулся к Фалесу, последний отослал его в храм Аполлона Дидимийского, расположенный в Дидимах, неподалеку от Милета, при котором Фалес, видимо, занимался науками: Каллимах рассказывает, как некий аркадянин застал старого ученого в храме за черчением геометрических фигур на особым образом очищенной земле (А 3 а).

В Вавилонии и в Египте наука существовала только при храмах. Наукой заведовали жрецы. Неудивительно, что там наука была пленницей религиозно-мифологического мировоззрения, которое она не могла преобразовать в философское, так как для этого не было необходимых социальных предпосылок. В Древней же Греции рассматриваемой эпохи строго организованной, обладавшей властью централизованной жреческой касты не существовало. Роль жрецов — хранителей храмов, служителей местных богов — была невелика. Наукой занимались светские люди — философы. Но знаменательно, что первые из них (Фалес, а также, как мы дальше увидим, Гераклит) одно время жили и работали при храмах. В отличие от Востока для Греции это всего лишь эпизод, говорящий, однако, о том, что и на Западе наука была одно время связана с религиозно-мифологическим мировоззрением, воздействуя на которое она в силу

благоприятных социальных условий смогла породить философское мировоззрение.

Как сообщают Диоген Лаэртский и Свида, Фалес умер, присутствуя (в качестве зрителя) на гимнастических состязаниях, «от жары, жажды и слабости, будучи уже стариком» (А 1,39), что было отражено в эпитафии: «Некогда созерцавшего гимнастическое состязание мудреца Фалеса ты, о солнце Зевс, похитил из ристалища. Я восхваляю тебя за то, что ты увел его ближе к небу, ведь, в самом деле, старик уже не мог более с земли видеть звезд» (А 1,39)<sup>21</sup>, которая перекликается с платоновским рассказом о Фалесе и подчеркивает его научные интересы.

Фалес был первым в античном мире ученым, прежде всего астрономом. Об этом свидетельствуют младшие современники Фалеса Гераклит и Ксенофан, а также Геродот, Демокрит, автор первой «Истории астрономии» Евдем, Диоген Лаэртский и другие<sup>22</sup>.

В астрономии Фалес был учеником вавилонских и халдейских жрецов, которые в течение столетий вели наблюдения над небесными явлениями. Эмпирически<sup>23</sup> они установили существование цикла продолжительностью в 223 лунных месяца, внутри которого затмения Солнца и Луны происходят в определенной последовательности (правда, солнечные затмения могут наблюдаться не везде; несостоявшееся с точки зрения наблюдателя из какой-либо местности затмение вавилонские жрецы считали добрым предзнаменованием для государства).

По-видимому, Фалес не пошел дальше вавилонян. Утверждение Аэция: «Фалес первый сказал, что солнце затмевается, когда луна, будучи по природе своей землеподобной, заслоняет его...» (А 17 а), вызвано неправильным умозаключением. Аэций думал, что, если Фалес предсказал затмение, то он должен был знать, как оно происходит. Но примитивные космологические представления Фалеса вряд ли допускали подобное объяснение. Ведь даже Анаксимандр, у которого мы находим гораздо более сложную космологию, совершенно неверно объяснял солнечные затмения.

Фалесу приписывается значительное количество астрономических открытий: определение того, что величина Солнца составляет  $1/720$  часть проходимого им круга,



открытие годового движения Солнца на фоне звезд, определение времени солнцестояний (т. е. наивысшего и наименьшего в году положения Солнца над горизонтом) и равноденствий (тех двух дней в году, когда день равен ночи), понимание того, что Луна светит отраженным солнечным светом, что светила — воспламенившиеся землеподобные тела. Он якобы разделил небесную сферу на пять зон, а год на 365 дней, определив продолжительность месяца в 30 дней.

У первобытных народов календарь регулировался фазами Луны и основной единицей времяисчисления был лунный месяц, равный 29 с половиной (29,53) солнечных суток, так что 12 лунных месяцев составляет лунный год в 354 с третью суток, что менее солнечного года на 11 суток. Но именно солнечный (365,24 суток), а не лунный, год соответствует периодически повторяющимся на Земле сезонным явлениям. Поэтому с развитием земледелия возникла необходимость перейти от лунного года к солнечному, что и было сделано египтянами еще в начале третьего тысячелетия до н. э. Они отбросили лунный месяц и установили год в 12 месяцев по 30 дней с пятью дополнительными днями в начале, которое было приурочено к восходу Сириуса и наступлению разлива Нила. Затем, чтобы связать солнечный год с лунным, египтяне ввели в середине того же тысячелетия солнечно-лунный календарь: лунный месяц и лунный год были восстановлены, лунный календарь связывался с солнечным вставкой время от времени дополнительного тринадцатого месяца. Солнечно-лунный календарь был введен в Вавилонии только в VI или V в. до н. э. Когда был введен солнечно-лунный календарь в Греции, мы не знаем. Вероятно, также в VI—V вв. до н. э. Возможно, что в VI в. до н. э. Фалес пытался ввести в Греции старый египетский солнечный календарь<sup>24</sup>.

В области математики Фалесу приписывают установление некоторых равенств: вертикальных углов, треугольников с одной равной стороной и равными прилежащими углами, углов при основании равнобедренного треугольника, частей, на которые круг делится диаметром. Сообщают, что Фалес первый вписал в круг прямоугольный треугольник. Вообще, у древних Фалес разделяет славу основателя научной математики с Пифагором.

И эти сообщения требуют критического отношения. Приведенные сведения получены в основном от Прокла, опиравшегося в свою очередь на Евдема (на его комментарий к первой книге Эвклида). Но, по-видимому, Евдем умозаключил о знании Фалесом вышеназванных равенств на основе древнего сообщения, что Фалес мог измерить с берега расстояние до корабля в море. Но подобное измерение Фалес мог совершить и без «теории», а на основе приемов, известных восточной математике.

Все же вероятно, что именно с Фалеса начинается постепенное преобразование египетской и вавилонской эмпирической математики в греческую дедуктивную науку<sup>25</sup>. Тот же Прокл утверждает, что Фалес мог преподавать математику двояко: одним в более чувственной и конкретной, а другим в более отвлеченной форме (А 11)<sup>26</sup>. Это говорит о том, что основатель философии сделал первый шаг в сторону абстрактного мышления сперва в области конкретной науки, а затем уже в области мировоззрения.

Как «физик», Фалес пытался объяснить разливы Нила, неправильно предположив, что они вызываются летним встречным пассатом (а не обильными дождями и летним таянием горных снегов в верховьях Нила). Кроме того, Геродот, подвергая, правда, это сомнению, сообщает, что Фалес остроумно перевел войско Креза через реку Галис, вырыв водоотводный канал и понизив таким образом уровень реки<sup>27</sup>.

Таковы, в основном, заслуги, которые приписывали древние Фалесу как ученому. Они говорят о том, что Фалес был прежде всего естествоиспытателем и что философия зарождается на основе тысячелетней научной традиции Востока и первых ростков западной рациональной науки.

Впрочем, не все считают Фалеса первым философом. Некоторые ученые отдают предпочтение Анаксимандру<sup>28</sup>. Но обратимся к фактам. Из древних авторов о философии Фалеса первым сообщает Аристотель в «Метафизике». «...Из первых философствовавших, — пишет он, — большинство в образе материи представляло себе единое начало всего, то, из чего все существующее состоит, из чего все первоначально рождается и в чем в конце концов все исчезает, причем эта сущность пре-

бывает, изменяясь только в своих состояниях; они говорят, что это и есть основа и начало всего существующего... Однако число и вид таких первоначал не все определяют одинаково. Фалес — родоначальник подобной философии — говорит, что это вода...<sup>29</sup>. Помимо Аристотеля<sup>30</sup>, Фалеса считали основоположником античной философии Плутарх, Страбон, Цицерон, Лактанций. Последний сохранил слова Цицерона о Фалесе: «...когда впервые появились философы? Фалес, думаю, был первым». Свидя говорит о Фалесе как о философе, занимавшемся исследованием природы (А 2). Диоген Лаэртский довольно точно определяет место Фалеса в истории развития мировоззрения. «...Он первый, — говорит Диоген, — стал рассуждать о природе» (А 1,24). По Цицерону, Фалес сказал, что «вода есть начало вещей...» (А 23).

Эта информация убедительно говорит о том, что именно Фалес был первым античным философом, она подтверждает мнение Маркса, что «философия ...существует со времен Фалеса...», что «греческая философия начинается с семи мудрецов, к которым принадлежит ионийский натурфилософ Фалес...»<sup>31</sup>.

Фалесовское учение можно свести к несколько странному<sup>32</sup> и, казалось бы, наивному суждению, что «все есть вода», которое, однако, в VI в. до н. э. имело глубоко философский и революционный смысл. Чтобы прийти к подобному суждению, от Фалеса требовался синтез старого мифологического мировоззрения и нового научного мышления, отвечающий требованиям переживающей социальную революцию эпохи. Суждение: «все есть вода» скрывает в себе несколько значений. Оно означает, что 1) «все существующее некогда возникло из единого материального начала (воды)», 2) «все существующее постоянно возникает из единого материального начала (воды)», 3) «все существующее в конце концов превратится в единое материальное начало (воду)», 4) «все существующее постоянно превращается в единое материальное начало (воду)», 5) «все существующее *есть* в сущности единое материальное начало (вода)».

Суждения 1 и 3 опираются на слова Аристотеля: «...из чего все первоначально рождается и в чем в конце концов все исчезает...»; суждение 5 — на слова: «то, из чего все существующее состоит...» и «...эта сущность пребывает...», а также на обозначение единого матери-

ального начала термином «основа»<sup>33</sup>. Суждения 2 и 4 исходят из смысла сообщения Аристотеля, что, согласно первым философам, все существующее есть изменчивые состояния единой материальной пребывающей сущности, а также из слов Аэция, что, по Фалесу, «сам огонь солнца и светил влажными испарениями питается, да и сам космос»<sup>34</sup>. Это значит, что весь мир постоянно поддерживается в своем существовании, возникая из воды («питаюсь водой»). Но этот процесс не может идти в одну сторону, должен существовать и обратный процесс постоянного превращения тех или иных вещей и явлений природы в воду. В противном случае материальное первоначало иссякло бы.

Эти пять суждений не равноправны в смысле своей новизны. Суждение 1 частично, т. е. как суждение «все существующее некогда возникло из единого начала (воды)» (1а), было по своему существу известно мифологическому мировоззрению, хотя, конечно, никогда им так не формулировалось, находя свое выражение в системе образов. Так, древние египтяне обожествляли воду, считая, что она как первобытная жидкая масса (Ну) содержит в своих беспредельных глубинах зачатки всех вещей<sup>35</sup> (это неудивительно, если вспомнить, что в Египте все живое существует благодаря Нилу). Гомер вплотную подошел к представлению единства мира через образ бога Океана, «от которого все происходит»<sup>36</sup>. У Гесиода в основе его «Теогонии» лежит идея об единстве происхождения всего существующего из Хаоса<sup>37</sup>. Но «Ну» египтян, «Океан» Гомера, «Хаос» Гесиода — сверхъестественные, сверхматериальные, сверхприродные начала, божества, рождающие из себя младшие поколения богов, олицетворяющих те или иные явления природы и общественной жизни.

Фалес же, взяв за первоначало материальную стихию — воду, произвел подлинную революцию в мировоззрении. По образному выражению Герцена, «судьба Олимпа была решена в ту минуту, как Фалес обратился к природе». Это был первый подвиг философской мысли. Та «отроческая простота», с которой, по Герцену, ионийцы искали начало в самой природе<sup>38</sup>, — это вовсе не простота, это не дар природы, не исходное, первоначальное отношение человека к миру, а завоевание человеческой мысли, опирающееся на долгую ее эволюцию. Чтобы уви-

деть начало в самой природе, потребовалось решиться упразднить бесчисленных больших и малых богов, демонов, нимф и т. д. и т. п., сбросить с природы яркие и пышные фантастические одеяния, прорваться сквозь сонм мифологических образов, совершить подвиг, по сравнению с которым бледнеет седьмой подвиг Геракла, очистившего Авгиевы конюшни.

Именно в этом сказалась прежде всего роль научного наблюдения, исследования и мышления, влияние науки, которая по самой своей сути обращалась непосредственно к природе, к реальности и которая, кроме того, установила, что природе свойственны свои закономерности (например, периодичность солнечных и лунных затмений), что там нет места для произвола богов.

Спорен вопрос, в какой степени математика могла привести Фалеса к монизму, к монизму не только онтологическому, но и гносеологическому, если верно, что Фалесу принадлежит хотя бы смысл приписываемого ему стихотворения: «Многословие вовсе не является показателем разумного мнения; ищи что-нибудь одно мудрое, выбирай что-нибудь одно доброе. Так ты уймешь пустословие болтливых людей» (А 1,35). Хотя, как мы отмечали, Фалес мог преподавать математику «в более отвлеченной форме...», вряд ли эта наука в тогдашнем ее состоянии могла послужить моделью для мировоззренческого монизма. Скорее всего, что духовные корни фалесовского монизма — в мифологии, именно оттуда он воспринял и выявил идею, что мир един. Но математический рационализм сыграл решающую роль тем, что Фалес на вопрос о начале всех вещей дал рациональный ответ без ссылки на мифические представления.

Математическое и вызревающее в нем логическое мышление не вели автоматически к философии. Тем, что возможность стала действительностью, тем, что Фалес смог распространить методы складывающегося научного мышления на «святую святых», на область мировоззрения, Фалес исключительно обязан социальной революции, ниспровергшей власть аристократии с ее классовой гомеровской мифологией и не только разрешившей, но и потребовавшей новой антимифологической формы мировоззрения, соответствующей достигнутому уровню общественной практики и науки.

Что касается суждения 5, то оно ново целиком. В этом суждении «вода» трактуется не только как то, из чего все возникает, т. е. не только как генетическое начало, но и как сущность и основа всего, т. е. как начало субстанциональное. Для Аристотеля «начало» и «основа»<sup>39</sup> почти синонимы, что видно по вышеприведенному отрывку из «Метафизики». Но для VI в. до н. э. переход от «начала» (под «началом» понимается начало во времени) к «основе» — один из важнейших аспектов преобразования мифологического мировоззрения в философское.

Для мифологического мировоззрения характерно сведение начала именно к генетическому началу, что является проекцией на мир общественных отношений родового общества: как род имеет одного общего родоначальника, так и все природные явления, воспринимаемые в превращенной мифологической форме, имеют общее начало, своего прародителя, все из себя рождающего в первом, втором, третьем и дальнейших поколениях. Начало же как основа — это нечто принципиально иное, это некая постоянная сущность, лежащая под изменчивыми состояниями, преходящими явлениями — видоизменениями этой сущности. Выдвигая суждение 5<sup>40</sup>, Фалес опирался не только на мифологическое «оборотничество», в котором как раз и отсутствовала субстанциональность<sup>41</sup>, но и на такие социально-экономические нововведения, как переход от родовой общины к территориальной, как монетная форма денег: общность территории и меновая форма стоимости могли быть теми моделями, которые привели (бессознательно) к догадке о субстанции, к идее, которая не только отразила в обобщенном виде новые социально-экономические явления, но и способствовала более глубоко познанию мира.

Остановимся на частном вопросе: почему Фалес предпочел воду огню, воздуху, земле (греки в VI в. до н. э. представляли себе материю в форме этих четырех стихий)? На этот счет мнения расходятся<sup>42</sup>. Помимо вышеупомянутых мифологических корней<sup>43</sup>, были другие, рациональные соображения, которые, видимо, имели решающее значение. Продолжим приведенный выше отрывок из «Метафизики»: «Фалес — родоначальник подобной философии — говорит, что это вода (поэто-

му и земля из воды появилась), приняв в равной мере такое предположение на основании того, что он видел, что питание всего — влага и что сама теплота из этого рождается и этим живет (из чего все рождается — то и есть первоначало всего); вот почему он принял такое предположение, а еще на том основании, что и семена всего имеют своей природой влагу. [Таким образом], вода — первоначало природы благодаря своей влажности»<sup>44</sup>. Аэций сообщает: «То, что все возникло из воды и, распадаясь, возвращается снова в нее, Фалес предполагает на основании того, что, во-первых, начало рождения всего живущего — влажная сущность, так что естественно, что все из влаги имеет начало, что, во-вторых, все созданное природой питается водой и плодоносит, а лишнее своей доли, засыхает; что, в-третьих, и сам огонь солнца и светил влажными испарениями питается, да и сам космос»<sup>45</sup>.

Отсюда видно, что Фалес, пытаясь дать рациональное обоснование своего тезиса о первенствующем положении воды в природе, прибегал к биологической аргументации, предпочтя воду на тех основаниях, что «питание всего — влага», что «сама теплота из этого (т. е. влаги. — Э. М.) рождается и этим живет», что «семена всего имеют своей природой влагу». Некоторые ученые подвергают сомнению истинность сообщений Аристотеля и Аэция, считая, что у Фалеса не могло еще быть биологической аргументации<sup>46</sup>. Но, по-видимому, «биологическое» обоснование положения, что «все есть вода», возможно у Фалеса в той степени, в какой его мировоззрение можно считать гилозоизмом<sup>47</sup>, т. е. в той степени, в какой он оживотворяет это «все», а для жизни вода действительно необходима.

Правда, прямых указаний, что Фалес оживотворяет природу, нет. Зато имеются сведения, что Фалес в какой-то степени одушевлял природу, а тем самым ее и оживотворял, ибо в те времена душа понималась прежде всего как источник жизни, как причина свойственной живому подвижности, так что панпсихизм<sup>48</sup> и гилозоизм представляли единое целое, образуя некий пангиллозопсихизм<sup>49</sup>. Правда, уместность здесь первого слова «пан» сомнительна<sup>50</sup>.

Что касается одушевления всего, то на этот счет имеются два довольно неясных сообщения Аристотеля,

который говорит: «...кажется, что и Фалес, судя по тому, что припоминают об этом, предположил, что душа — нечто подвижное, если он и про камень говорит, что тот имеет душу, раз он приводит в движение железо»<sup>51</sup>.

Древнее представление о душе как источнике жизни и движения, самодвижения, находит в этом утверждении свое полное выражение: камень (магнит), способный вызывать движение притягиваемого им куска железа, или же притягиваться к нему, т. е. камень самоподвижный, должен иметь душу, ибо душа — источник подвижности, свойственной одушевленному. В приведенном сообщении Аристотеля Фалесу, собственно говоря, может принадлежать только замечание, что и камень, способный притягивать железо, должен иметь душу, что было своего рода комментарием к представлениям, существовавшим задолго до Фалеса. Последний, включая в класс одушевленного камень, расширил этот класс, приведя такой случай, который особенно рельефно показывает материальную, так сказать, основу души, ее укорененность в природных силах. Это могло иметь уже в то время полемическое значение, будучи направленным против орфиков, резко противопоставлявших душу и тело. У Фалеса же подобного противопоставления нет.

Второе сообщение Аристотеля: «...некоторые говорят, что она (душа) была смешана с целым, откуда точно также и Фалес предположил, что все полно богов»<sup>52</sup> — состоит из двух частей: сообщения, что Фалес предположил, что «все полно богов», и объяснения, даваемого Аристотелем, как Фалес пришел к этой мысли: Фалес исходил из существования души, смешанной с целым, то есть из наличия мировой души. К этому сообщению примыкают утверждения Аэция, что «по Фалесу, разум есть божество космоса, все одушевлено и вместе с тем полно демонов» (А 23)<sup>53</sup>, и Цицерона, который, идя дальше Аэция в модернизации учения Фалеса, заменяет свойственный Аэцию как стоику пантеизм<sup>54</sup> платонизмом, приписывая Фалесу учение, что «бог — тот разум, который все может создать из воды» (А 23). По-видимому, второе сообщение Аристотеля, а также сообщения Аэция и Цицерона — модернизация<sup>55</sup> учения Фалеса, которое давало к этому неко-



торые основания, поскольку «вода» Фалеса была активным, творческим, жизненным началом, противостоящим как философский разумный принцип мифологическому неразумию.

Суждение «все есть вода» противоречит чувственной достоверности: в нем частное сделано всеобщим. К. Маркс в своей докторской диссертации отмечает, что гераклитовское презрение и даже его ненависть к «обыденному здравому смыслу» в какой-то мере свойственны и Фалесу, который учил, что все состоит из воды, тогда как всякий грек знал, что он не может прожить одной водой<sup>56</sup>. Конечно, философское сознание вовсе не обречено непременно противоречить здравому смыслу, но подобное противоречие действительно имеет место, поскольку человек, обладая всегда лишь ограниченным знанием, берется судить о мире в целом, об абсолюте, часто впадая при этом в крайности, примером которых может служить фалесовское положение, что «все есть вода».

Фалесовская космогония и космология вполне соответствуют его главному философскому принципу: земля и небесные светила возникли из воды, земля покоится на воде. То, что, по Фалесу, земля появилась из воды, видно из вышеприведенного сообщения Аристотеля (из «Метафизики»).

В другом своем произведении «О небе» Аристотель пишет: «Другие же полагают, что [земля] лежит на воде. Ибо мы перенимаем весьма древнее учение, которое, говорят, принадлежит Фалесу Милетскому, что земля держится, плавая подобно дереву или чему-либо другому в этом роде [ведь из всего этого ничто по своей природе не держится на воздухе, но на поверхности воды], как будто бы о держащей землю воде не приходится сказать то же самое, что и о земле. Ведь и вода создана так, чтобы держаться не на воздухе, а за чем-нибудь [другому]»<sup>57</sup>.

Таково учение первого античного философа. Заслуга Фалеса состоит в том, что он, сделав мировоззренческие выводы из науки, начал преобразовывать мифологическое мировоззрение в философское, отвечающее духу времени, ломающему старое и в самом общественном бытии.

Более того, учение Фалеса было первой формой философского материализма, еще нечеткой и наивной, проти-

востоящей не столько философскому идеализму (такового тогда еще не было), сколько мифологическому супранатурализму, а потому выступающей в стихийно-материалистической форме натурализма и натурфилософии<sup>58</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Θαλῆς — Фалес или Талес (так, например, назван милетский мудрец в «Курьере Юнеско», июль — август, 1964, стр. 17).

<sup>2</sup> T. e. H. Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker. Zürich/Berlin, 1964, II [1] В 1.

<sup>3</sup> См. Платон. Филеб 16 с 6.

<sup>4</sup> Доксограф — «записыватель мнений»: от δόξα — мнение и γράφω — пишу.

<sup>5</sup> J. Burnet. Early Greek Philosophy. 2d ed. London, 1908, p. 47.

<sup>6</sup> Правда, слова Геродота, что Фалес «τὸ ἀνέκαθεν γένος ἑόντος Φοίνικος» двусмысленны; они допускают первую и третью версии. У Мищенко ошибочно: Фалес является «по своим предкам ионянином» (вместо «финикиянином»).

<sup>7</sup> Говоря точнее, древние авторы сообщают, что Фалес умер в 58-ю олимпиаду, т. е. в 548—545 гг. до н. э. Относительно времени рождения Фалеса мнения древних расходятся. Хронограф Аполлодор (А 1, 37), доксограф Свиды (А 2) утверждают, что Фалес родился в 35-ю олимпиаду (т. е. в 640—637 гг. до н. э.), что соответствует показаниям Сосикрата (А 1, 38) о девятистолетней продолжительности жизни первого греческого философа и противоречит свидетельству Диогена, что Фалес умер 78 лет от роду (А 1, 38). Некоторые ученые (например, Э. Целлер, Г. Дильс, Дж. Бэрнет) исправляют Аполлодора и относят время рождения Фалеса не к 35-й, а к 39-й олимпиаде. Вносятся также некоторые изменения в годы его смерти.

<sup>8</sup> Геродот I 74, а также: «Фалес Милетский предсказал ионянам эту перемену дня, определивши заранее тот самый год, в котором затмение случилось» (там же).

<sup>9</sup> Э. Целлер, Г. Дильс, Дж. Бэрнет, В. Нестле (см. W. Nestle. Die Vorsokratiker, 4 Aufl. Düsseldorf—Köln, 1956, S. 23) отдают предпочтение более поздней, а П. Таннери (см. П. Таннери. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902, стр. 39—43) — более ранней дате. Современная историко-философская наука считает мнение П. Таннери по этому вопросу несостоятельным (см. G. S. Kirk and J. E. Raven. The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1964, p. 74).

<sup>10</sup> Климент, опираясь на Татиана, относит предсказанное Фалесом затмение к 50-й олимпиаде, т. е. к 580—577 гг. до н. э. Евсевий указывает на 49-ю олимпиаду, т. е. на 580—577 гг. до н. э. Заслуживает внимания сообщение древнеримского ученого Плиния: «...у греков же открыл раньше всех [причину затмения] Фалес Милетский, предсказав в четвертом году 48-й олимпиады (т. е. в 585—584 гг. — Э. М.) солнечное затмение, которое произошло при царе Азиатте в 170 г. от основания Рима» (А 5), т. е. в

первом году 49-й олимпиады, или в 584—583 гг. до н. э. Это показание Плиния, как и все показания древних, расходится с действительностью, так как затмение могло произойти в тот период только в мае 585 г. до н. э., т. е. в конце третьего года 48-й олимпиады (586—585 гг.). Попытку объяснения ошибки Плиния см.: J. Burnet. *Op. cit.*, p. 43.

За 585 г. до н. э. говорит еще следующее: вряд ли Фалес мог совершить подобное предсказание, требующее знакомства с вавилонской астрономией и дотоле недоступное грекам, в 610 г. до н. э., когда ему было 27 (по Таннери) или даже 14 (по Дильсу) лет. Что касается затмения 597 г. до н. э., то для Ионии оно было незначительным.

<sup>11</sup> Диоген: «...прибыв в Египет, он (Фалес.— Э. М.) общался со жрецами» (А 1, 27); «схолии к Платону»: «Он (Фалес.— Э. М.) получил образование в Египте от жрецов» (А 3); Аэций: «После того, как Фалес занимался философией в Египте, он прибыл в Милет уже пожилым» (А 11); Прокл: «Фалес, сперва побывав в Египте, перенес отсюда в Элладу эту теорию» (т. е. геометрию.— Э. М.) (А 11); Ямвлих также сообщает, что Фалес приобрел все то, за что прославился как мудрец, у жрецов Мемфиса и Диосополя.

<sup>12</sup> Диоген: «После государственных дел, он (Фалес.— Э. М.) занялся наблюдением природы» (А 1, 23); «и сам он говорит, как нам передает Гераклид [Понтийский], что стал уединяться и сделался отшельником» (А 1, 25).

<sup>13</sup> Геродот I 170. Собст. перевод. У Ф. Г. Мищенко: «Благой совет дан был ионянам еще раньше испытанного ими поражения милетянином Фалесом... Он советовал ионянам учредить общую думу на Теосе...»

<sup>14</sup> Платон. Теэтет 174 а. Перевод Виктора Сержникова. Гегель прокомментировал это сообщение Платона следующим антидемократическим образом: «Народ смеется над такими вещами и обладает тем преимуществом, что философы не могут воздать ему таким же смехом; но люди не понимают, что философы смеются над ними, которые, разумеется, не могут упасть в яму, потому что они раз навсегда лежат в ней и не обращают своих взоров ввысь» (Гегель. Соч., т. IX. М., Партиздат, 1932, стр. 155).

<sup>15</sup> Аристотель. Политика, I 11, 1259а<sup>6</sup>. Собств. перевод.

<sup>16</sup> С. J. De Vogel. *Greek philosophy*, vol. I. Leiden, 1957, p. 3.

<sup>17</sup> «... Когда мать принуждала его жениться, он говорил: «Еще не время», а потом, когда время было упущено, он на настояния [матери] отвечал: «Уже не время»» (А 1, 26).

<sup>18</sup> Впрочем, некоторые древние говорили, что Фалес был женат и имел сына Кибисфа (А 1, 26).

<sup>19</sup>  $\gamma\upsilon\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\varsigma\upsilon$ . Впрочем, это изречение было, по-видимому, известно грекам и до Фалеса, будучи написанным на храме Аполлона в Дельфах.

<sup>20</sup> В других вариантах легенды подарок — золотая чаша, посланная Крезом мудрейшему из эллинов, или кубок, завещанный одним аркадянином наилучшему из мудрецов (А 1, 28, 29).

<sup>21</sup> А также: «Взирай на эту малую могилу глубокомысленного Фалеса, чья слава достигла небес» (А 1, 39).

<sup>22</sup> Правда, о свидетельствах Ксенофана, Демокрита и Евдема мы узнаем через Диогена: «Согласно некоторым он [Фалес] оказыва-

ся «первым астрономом»... об этом свидетельствуют и Гераклит, и Демокрит» (Гераклит В 38, см. также Ксенофан В 19).

<sup>23</sup> «Халдейские жрецы обогатили астрономическую науку в высшей степени замечательным открытием (сделанным во всяком случае за несколько веков до начала эры). Они заметили, что затмения повторяются в прежнем порядке через известный промежуток времени, названный саросским периодом, или *саросом*, состоящим из 6585 дней (или восемнадцати лет и десяти-одинадцати дней). Несомненно, что открытие это было сделано не путем вычислений, основанных на знакомстве с движением Луны и Солнца, а просто путем сравнения летописей. Но так как затмения Солнца, в отличие от лунных, бывают видимы только на небольшом участке земной поверхности, и притом не в одном и том же месте, хотя бы и по истечении восемнадцатилетнего промежутка, то можно сомневаться в том, применяли ли халдеи сарос к предвычислению солнечных затмений наравне с лунными» (А. Берри. Краткая история астрономии. М.—Л., Гостехиздат, 1946, стр. 32). Иначе говоря, все затмения, которые имели место в течение сароса, равного восемнадцати годам, одиннадцати (десяти, двенадцати) и одной трети суток, вновь повторяются (сарос — египетское «повторение») в прежней последовательности в течение дальнейших саросов; в продолжение одного сароса бывает 41 солнечное и 29 лунных затмений, но солнечные затмения, «одновременные» в разных саросах, наблюдаются в разных местах (например, затмение 8 июля 1918 г. наблюдалось в Северной Америке, но «одновременное» ему затмение в следующем саросе был видно в СССР, аналогичное затмение следующего периода наблюдалось в Канаде, Скандинавии, СССР, Иране). По-видимому, не повсеместная наблюдаемость солнечных затмений не помешала вавилонским и египетским жрецам установить периодичность солнечных затмений. «Несостоявшееся» затмение рассматривалось древневавилонскими астрологами как доброе предзнаменование, как своего рода чудо, что показывает, что само представление о чудесном возникло позже представления о закономерном и естественном (см. J. Vignot. Op. cit., p. 42). Фалесу повезло, что предсказанное им солнечное затмение наблюдалось в Ионии. П. Таннери: «...какой-нибудь астролог, встреченный Фалесом во время его путешествия, предсказал более или менее точно известное число затмений и... Фалес... решил одно из них приписать себе» (П. Таннери. Ук. соч., стр. 66). Сказанное не означает, что вавилонской науке можно отказать в праве называться наукой. Эмпирическая формула — первая ступень научного знания. Подобными формулами пользуются и в современной науке. Например, в 1962 г. японский ученый Т. Минаками представил эмпирическую формулу для предсказания извержений вулкана Асама, выведенную на основании изучения связи между землетрясениями и извержениями («Наука и человечество». М., «Знание», 1963).

Ближневосточная и североафриканская «жреческая» наука сделала в области астрономии немало. Например, «...мнение некоторых позднейших греческих писателей, будто Пифагор или Анаксимандр (в VI в. до н. э.) впервые открыли наклонение эклиптики, следует считать безусловно ошибочным, так как этот факт с достаточной точностью был известен халдеям и египтянам задолго до означенной эпохи» (А. Берри. Ук. соч., стр. 25).

<sup>24</sup> Три естественные и постоянные меры времени: сутки (т. е. время обращения Земли вокруг своей оси; хотя Земля вращается вокруг оси неравномерно: быстрее в начале апреля и медленнее в конце июля, расхождения составляют десяти тысячные доли секунды, и эту меру времени можно считать постоянной), лунный месяц (время оборота Луны вокруг Земли) и солнечный год (время оборота Земли вокруг Солнца) несоизмеримы, у них нет точного общего наименьшего кратного. Вся история календаря — это история попыток связать лунный месяц с солнечным, соответствующим периодичности происходящих на Земле процессов, годом. В Древнем Египте, Вавилонии, Греции, Иудее эта связь осуществлялась так: лунный месяц, равный  $29\frac{1}{2}$  суткам, округлялся до 29 и до 30 суток, 12 лунных месяцев составляли лунный год, равный 354 суткам, что оказывалось короче солнечного года на 11 суток. Для приведения летосчисления в соответствие с круговоротом природы временами вводился 13-й месяц, причем это делалось по-разному. В Древнем Египте 13-й месяц вставлялся в течение каждого двадцатипятилетия девять раз, в Вавилонии и Греции сперва в течение восьми лет три раза, а затем (с V в. до н. э.) в течение девятнадцатилетнего цикла семь раз (метонов цикл, по имени греческого астронома Метона, равный 6940 дням, составлял или 235 лунных месяцев, или же 19 солнечных лет).

<sup>25</sup> Плиний и Плутарх (А 21) сообщают, что Фалес определял высоту пирамид не только кустарным способом, при котором нужно ждать того времени, когда длина тени от вертикально воткнутого в землю шеста сравняется с его длиной (в этот момент длина тени пирамиды также равна ее высоте), но и более теоретично, через установление пропорционального отношения между тремя подпадающими измерению величинами и искомой величиной. Впрочем, практически подобное измерение невозможно, так как длина тени пирамиды не поддается измерению, ведь ее нужно измерять от геометрической оси пирамиды, которая недоступна. Поэтому утверждение В. Нестле, что Фалес «научил местных жителей измерять высоту пирамид по их теням» (W. Nestle. Op. cit., S. 23) — пример нигилистического отношения к восточной науке: египтяне и вавилоняне создали весьма разработанную в деталях и сложную математику, они умели измерять поверхность усеченной пирамиды, а не только ее высоту, хотя, возможно, они не знали способа Фалеса, ибо он практически неосуществим (см. Б. Л. ван дер Варден. Пробуждающаяся наука. Математика Древнего Египта, Вавилонии и Греции. М., Физматгиз, 1959; М. Я. Выгодский. Арифметика и алгебра в древнем мире. М.—Л., Гостехиздат, 1941).

<sup>26</sup> Но преувеличением было бы считать, что Фалес — отец абстрактной геометрии, как сказано в «Американской энциклопедии» («The Encyclopedia Americana», 1940, vol. 26, p. 486).

<sup>27</sup> Геродот I 75. Но вряд ли Фалеса следует называть «гидроинженером» («Краткий очерк истории философии». М., Соцэкгиз, 1960, стр. 46) или «гидротехником» («История философии», т. I. М., Госполитиздат, 1941, стр. 28). В последней работе Фалес без достаточных оснований назван строителем мостов и изобретателем технических усовершенствований в способе ведения войны.

<sup>28</sup> П. Таннери утверждает, что Фалес, «обладая скорее практическим, чем спекулятивным умом...», «... в сущности только

возбудил умственное движение, только заронил искру, познакомив эллинов с техническими приемами, заимствованными у варваров, равно как и с некоторыми теоретическими взглядами последних» (П. Ганнери. Ук. соч., стр. 59, 58—59). Этому французскому ученому некогда вторил А. Маковельский: «Как показали новейшие исследования, роль Фалеса заключалась скорее в перенесении знаний с Востока на греческую почву, что послужило стимулом к пробуждению философской мысли в Греции» (А. Маковельский. Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований, ч. I. Казань 1914, стр. 4; далее: Досократики, ч. I).

<sup>29</sup> Аристотель. Метафизика, I, 3, 983 в. Собст. перевод. Правда, аристотелевская история философии тенденциозна, во всей предшествующей философии Аристотель видит только подготовку своего учения о четырех причинах.

<sup>30</sup> А. Маковельский снижал значение аристотелевской информации, говоря: «Аристотель называет Фалеса не просто родоначальником философии, но лишь «начинателем» такой философии, которая принимает только один материальный принцип» (А. Маковельский. Ук. соч., стр. 3), т. е. выдвигается два возражения: Фалес не «родоначальник», а «начинатель» философии, и Фалес — начинатель не философии, а материализма. Однако древнегреческое ἀρχηγός или ἀρχηγέτης означает: основатель, родоначальник; первопричина, творец; предводитель, вождь. Что касается второго соображения, то оно только возвышает Фалеса в глазах материалиста. (После 1914 г. взгляды А. Маковельского на значение материализма коренным образом изменились, и именно этот ученый многое сделал в советской историко-философской науке для изучения античного материализма).

<sup>31</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, стр. 101. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., Госполитиздат, 1956, стр. 131.

<sup>32</sup> Ф. Ницше: «Греческая философия начинается, по-видимому, с нескладной мысли — с положения, будто вода первоначально и материнское лоно всех вещей» (Ф. Ницше. Философия в трагическую эпоху Греции. Ф. Ницше. Полн. собр. соч., т. I. [М.], 1912, стр. 330—331). Б. Рассел: «Это суждение обескураживает человека, приступающего к изучению философии» (Б. Рассел. История западной философии. М., ИЛ, 1959, стр. 42). В. Гейзенберг также называет это положение на первый взгляд «странным» (см. Вернер Гейзенберг. Физика и философия. М., ИЛ, 1963, стр. 38).

<sup>33</sup> Первоначально — πρῶτον, в конце концов — τελευταῖον, основа — στοιχεῖον.

<sup>34</sup> C. J. De Vogel. Op. cit., p. 5.

<sup>35</sup> «Вначале был *Ну*, первобытная жидкая масса, в беспредельных глубинах которой плавали смешанные зачатки всех вещей. Когда заблестало солнце, поверхность земли стала плоской и воды разделились на две различные массы: одна произвела реки и Океан, другая повисла в воздухе и образовала небесный свод, «верхние воды», по которым поплыли светила и боги, увлекаемые вечным течением. Медленно скользит солнце, стоя в своей священной ладье, прочной ладье, свидетельнице тысячелетий. За ним следует, сопро-

вождая его, рать младших богов, Акиму-Орду (планеты) и Акиму-Секу, неподвижные звезды» (П. Таннери. Ук. соч., стр. 79).

«В древнеегипетских памятниках в зачаточной форме уже ставился вопрос о материальной первооснове природных явлений, встречаются упоминания о прохладной воде, которая произвела все живые вещи, из которой выходят все вещи, а также о воздухе, заполняющем пространство и «пребывающем во всех вещах» («История философии», т. I. М., Изд-во АН СССР, 1957, стр. 40).

<sup>36</sup> Илиада XIV 246. Перевод В. Вересаева. У Н. Гнедича: «от коего все родилось», у Н. Минского: Океан «рождение дал остальным всем бессмертным». В оригинале сказано: καὶ ἄν ποταμοῖο ῥέεθρα Ὠκεανοῦ, ὅς περ γενέσις πάντεσσι τέτυκται. Но в другом месте об Океане говорится лишь как об отце богов (θεῶν γενέσιν), а не всего (πάντεσσι).

<sup>37</sup> Гесиод. Теогония 115 и далее.

<sup>38</sup> А. И. Герцен. Письма об изучении природы. М., Госполитиздат, 1946, стр. 96 и 92.

<sup>39</sup> ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον. Совершенно антиисторично утверждение, что «между учениями о «стойхейон» и «архэ» нет принципиального различия» (М. А. Дынин. К. Очерки истории философии классической Греции. М., 1936, стр. 20).

<sup>40</sup> Расходясь с Аристотелем, Гегель утверждает, что Фалес «знал архэ как начало во времени, но не как начало, лежащее в основании вещей» (Гегель. Соч., т. IX, стр. 47). Бэрнет считает, что «величие Фалеса состоит в том, что он первый спросил не о том, что было первоначалом, а о том, что является теперь основой или, проще говоря, из чего теперь состоит мир» (J. Burnet. Op. cit. p. 48). В. Сержников: «Воду он (т. е. Фалес.—Э. М.) принимал за основу всего, вероятно, в том смысле, что земля плавает на воде, что она вышла из воды — и только» (В. Сержников. Очерки по истории философии. М.—Л., 1929, стр. 39).

<sup>41</sup> Говоря о первобытном сознании, А. Ф. Лосев замечает: «Первоначально понятие субстанции еще не выделилось из общей смутной и нерасчлененной сферы человеческого мышления и сознания. Человек еще не находит этой субстанции ни в чем окружающем... всеобщее, универсальное оборотничество есть логический метод такого мышления» (А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии. М., Учпедгиз, 1957, стр. 12—13). Ср. с античным образом Протея.

<sup>42</sup> А. И. Герцен объясняет выбор Фалеса тем, что вода «не имеет определенной, стоячей формы...» (А. И. Герцен. Ук. соч., стр. 93). Ему как бы вторят Виндельбанд: Фалес «...выбрал из них (т. е. из известных эмпирическим путем веществ.—Э. М.) такое, которое казалось ему способным к всесторонним изменениям» (В. Виндельбанд. История древней философии. Спб., 1902, стр. 34) и Бэрнет: «Из всех нам известных вещей вода, по-видимому, принимает наиболее разнообразные формы» (J. Burnet. Op. cit., p. 49). М. Остроумов в единственной у нас статье о Фалесе обращает внимание на географические открытия VII в. до н. э., показавшие преобладание в мире воды (экспедиция Нехао и др.) («Вера и разум», 1887, № 23, стр. 529—556). В. Гейзенберг считает, что «Фалес пришел к своим взглядам главным образом путем метеорологических наблюдений. Очевидно, что среди множества вещей именно вода

может принимать самые разнообразные формы и быть в самых разнообразных состояниях» (В. Гейзенберг. Ук. соч., стр. 39).. В. Сержников: «Не трудно понять, что привело Фалеса к учению о воде как первовеществе. Его родной город Милет лежит на полуострове в объятиях моря... Все хозяйство Ионии покоилось на мореплавании...» (В. Сержников. Ук. соч., стр. 38). Принимает он и другие доводы: «вода подвержена постоянной смене форм», вода есть всеобщая основа жизни (там же).

<sup>43</sup> См. свидетельство Аристотеля в «Метафизике» (I 3, 983 в). Возражая Аристотелю, П. Таннери утверждает, что «Фалес заимствовал из Египта не только свои математические и астрономические знания, но равным образом и свою космологию», ибо «признание чужеземного влияния в первом случае невольно ведет к допущению его и во втором» (П. Таннери. Ук. соч., стр. 57). Влияние Гомера на Фалеса Таннери отрицает на том основании, что у Гомера Океан всего лишь река, имеющая два берега и которую можно переплыть, что и сделал Одиссей. Эпитет θεῶν γένεσιν не следует, по мнению Таннери, понимать буквально. Таннери можно возразить, что если под космологией понимать философию или хотя бы натурфилософию, то мнение Таннери не верно, так как в Египте философии не было вплоть до александрийской эпохи.

<sup>44</sup> Аристотель. «Метафизика» I 3, 983 в. Собст. перевод.

<sup>45</sup> Aët. I, 3, 1; см. С. J. De Vogel. Op. cit., pp. 4—5. Первые строки до слова «во-первых»... даны по IX тому сочинений Гегеля (стр. 158), где это высказывание приписано Плутарху. Что касается Дефогель, то она неудачно определила начало фрагмента.

<sup>46</sup> Бэрнет считает, что у Фалеса не могло быть биологической аргументации, так как «во времена Фалеса превалировал интерес не к физиологическому, но скорее к тому, что мы назвали бы метеорологическим» (ук. соч., стр. 49); что касается Аристотеля, то он приписал Фалесу аргументацию Гиппона с Самоса. К. Фримен, ссылаясь на биологические догадки преемника Фалеса Анаксимандра, полагает, что и учитель последнего мог интересоваться биологическими вопросами (см. K. Freeman. The Pre-Socratic Philosophers. Oxford, 1959, p. 52).

<sup>47</sup> От древнегреч. ὕλη — материя и ζῳή — жизнь.

<sup>48</sup> От древнегреч. πᾶς — весь и ψυχή — душа.

<sup>49</sup> Гилопсихистом считает Фалеса, например, В. Нестле (ук. соч., стр. 24).

<sup>50</sup> То, что люди в первобытном обществе одушевляли и, следовательно, оживотворяли не все, видно из следующего: согласно теории индоевропейской родовой классификации, выдвинутой А. Мейе и др., у древних народов было два рода: одушевленный и неодушевленный, причем к первому относились все тела, способные к самодвижению (например, костер обозначался словом неодушевленного рода, так как он поддерживался человеком, а пожар — одушевленного). В. Сержников писал о милетцах, что «неправильно называть их гилозоистами: они представляли материю не одушевленной, а движущейся. Наименование гилозоистов дали им, по-видимому, стоики, которые учили, что материи присуща божественная сила» (ук. соч., стр. 45).

<sup>51</sup> Аристотель. О душе I 2, 405 a<sup>19</sup>. Собств. перевод.



<sup>52</sup> Аристотель. О душе I 5, 411 а<sup>7</sup>. Собств. перевод.

<sup>53</sup> Аët.; собств. перевод. Ср.: А I, 27.

<sup>54</sup> От древнегреч. πᾶς— весь и θεός— бог.

<sup>55</sup> Гегель: «Диоген сообщает, правда, далее (I, 27) о Фалесе, что он говорил: «Мир одушевлен и полон демонов», а Плутарх говорит (De plac. phil., I, 7): «Он называл бога интеллектом (νοῦς) мира». Но это выражение все древние авторы и, в особенности, Аристотель, единогласно приписывают лишь Анаксагору, как тому, который первым сказал, что νοῦς есть первоначало вещей. Ничего не дает нам поэтому также и то место, которое мы находим у Цицерона (De nat. deorum., I, 10) и которое гласит: «Фалес говорил, что вода есть начало всех вещей, но бог есть дух, образующий все из воды». Фалес, может быть, и говорил о боге, но что он его понимал как νοῦς, образовавший все из воды, это Цицерон прибавил от себя. Тидеман (т. I, стр. 42) высказывает предположение, что, может быть, текст в этом месте испорчен, так как и Цицерон также после этого (гл. 11) говорит об Анаксагоре, что «он был первым, утверждавшим, что порядок всех вещей создан бесконечной силой духа». Однако эпикуреец, в уста которого вкладываются слова: «смело и ничего так не боясь, как того, чтобы не показалось, будто он в чем-нибудь сомневается» (гл. 8), говорит и раньше и после о других философах довольно нелепо; так что это изложение дано лишь для того, чтобы находить в нем смешные вещи. Аристотель умел лучше соблюдать историческую правду, ему мы поэтому должны следовать. Тем же, которым важно всюду находить представление о сотворении мира богом, это место у Цицерона доставляет большое удовольствие, и много споров вызвал вопрос, должны ли мы причислить Фалеса к тем, которые принимали существование бога. Так, например, Плукэ утверждает, что Фалес был теистом, между тем как другие хотят сделать из него атеиста и даже политеиста, потому что он говорил: все полно демонов. Но вопрос о том, верил ли Фалес еще, кроме того, и в бога, нас не касается; здесь речь идет не о предположениях, допущениях, вере, народной религии; здесь дело идет лишь о философском определении абсолютной сущности. И если бы даже мы допустили, что Фалес и говорил о боге как об образователе всех вещей из воды, мы бы отсюда ничего больше не узнали об этой сущности; мы говорили бы о Фалесе нефилософски, употребляя пустое слово, не спрашивая о его спекулятивном понятии. Точно так же бесполезно и слово «мировая душа», потому что этим еще не высказывается, что она существует» (Гегель. Соч., т. IX, стр. 164—165).

<sup>56</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 199.

<sup>57</sup> Аристотель. О небе II 13, 294 а<sup>28</sup>. Собств. перевод. Так что вода является основой всего и в этом наивном смысле. «Народы древнего мира не видели зависимости между осадками и подземными водами в колодцах или горными источниками. Греческий философ и астроном Талес из Милета, живший в VII в. до н. э., говорил: «Вода из океана под напором ветров проникает глубоко под землю, откуда под давлением силы тяжести, сжимающей горные породы, поднимается вверх и питает реки и ручьи» («Курьер Юнеско», июль—август, 1964, стр. 17).

Ср. со стихотворением Саши Черного «В детской»:

«Сережа! Я прочел в папашинем труде,  
Что плавает земля в воде,  
Как клецка в миске супа...  
Так в древности учил мудрец Фалес Милетский...»  
— «И глупо! —

Уверенно в ответ раздался голос детский.  
Ученостью своей, Павлушка, не диви,  
Не смыслит твой Фалес, как видно, ни бельмеса,  
Мой дядя говорил — а он умней Фалеса, —  
Что плавает земля... семь тысяч лет в крови!»

(Саша Черный. Стихотворения. Л., «Советский писатель», 1960, стр. 253).

<sup>58</sup> Оценки значения Фалеса очень различны. А. Маковельский: «Займствовано ли положение Фалеса (о воде, как о первопричине.— Э. М.) с Востока или у греческой традиции, и в том, и в другом случае оно не вносит в историю мысли ничего существенно нового» (А. Маковельский. Ук. соч., стр. 7—8). Гегель: «Философия Фалеса на самом деле заключается в следующих простых моментах: а) он совершил отвлечение, дабы объять природу в одной простой чувственной сущности; б) он выставил понятие основания, т. е. определил воду как бесконечное понятие, как простую сущность мысли, не признавая за ним никакой дальнейшей определенности, кроме количественных различий» (Гегель. Соч., т. IX, стр. 165).

Ф. Ницше о суждении «все есть вода»: «...во-первых, это положение высказывает нечто о происхождении вещей; во-вторых, ... оно делает это без иносказательств и притч; и наконец, ...в нем, хотя и в зачаточной форме, заключена мысль: «все—едино». Первое оставляет еще Фалеса в обществе религиозных и суеверных людей, второе выводит его из этого общества и показывает его нам естествоиспытателем, на силу третьего — Фалес становится первым греческим философом» (Ф. Ницше. Ук. соч., стр. 331). В. Гейзенберг: «Во-первых, это высказывание содержит вопрос о материальной основе всех вещей. Во-вторых, оно содержит требование рационального ответа на этот вопрос без ссылки на мифы и мистические предположения. В-третьих, оно содержит предположение о возможности понять мир на основе одного исходного принципа. Высказывание Фалеса было первым выражением идеи об основной субстанции, об основном элементе, из которого образованы все вещи. В этой связи слово «субстанция», конечно, не имеет еще четкого материалистического смысла, который в настоящее время приписывается этому слову. В это понятие о субстанции включалось и понятие жизни; согласно Аристотелю, Фалес также утверждал, что все вещи полны богов» (В. Гейзенберг. Ук. соч., стр. 38—39). Джордж Бэрч пытается развенчать Фалеса и как философа, и как ученого, лишая его всех заслуг, подвергая сомнению все, что сообщается древними о Фалесе (см. G. V. Burch. Anaximander, the First Metaphysician. «The Review of Metaphysics», December, 1949, vol. III, No. 2, pp. 137—140). Бэрч сопоставляет Фалеса с Ферекидом Сирским, считая, что Фалес был для ионийской философии тем же, чем Ферекид для италийской. Напротив, И. Н. Веселовский подчеркивает, что именно Фалес — «первый греческий ученый» (И. Н. Веселовский.

Египетская наука и Греция. «Тр. Ин-та истории естествознания», 1948, т. II, стр. 430).

Макс Гартман говорит о Фалесе как о «первом известном сборнике научного материализма» (M. Hartman. Der Materialismus in der Philosophie der griechisch-römischen Antike. Berlin, 1959, S. 7). В «Истории философии» (т. I, стр. 32) подчеркивается, что «...учение Фалеса есть стихийный материализм, еще не различающий онтологической и гносеологической стороны основного философского вопроса и сосредоточивающий свое внимание на первой из них».

## § 2. Анаксимандр <sup>1</sup>

Анаксимандр, сын Праксиада, друг и ученик Фалеса, а возможно, и его родственник (см. Г. Дильс. Досократики. Анаксимандр А 2). Греческое происхождение Анаксимандра не вызывает сомнений. Жизнь его описана Диогеном Лаэртским скупой, об Анаксимандре известно лишь то, что он руководил очередным выселением из Милета в Аполлонию — милетскую колонию на Черном море, основанную в конце VII в. до н. э. Из сообщений о научной деятельности Анаксимандра можно заключить, что он бывал в Спарте.

«Анаксимандру принадлежало первое прозаическое сочинение на греческом языке»<sup>2</sup>. Именно 546 г. до н. э. — предположительная дата написания этого произведения — А. Маковельский считает «официальным днем рождения греческой науки»<sup>3</sup>. Этот труд был не только первым прозаическим, но и первым философским сочинением на Западе. Он, по-видимому, назывался «О природе»<sup>4</sup> (по своим начальным словам).

Фемистий об Анаксимандре сообщает: «Он первый из всех известных нам эллинов решился выступить с письменным сочинением о природе» (А 7). По словам Диогена, это было краткое изложение учения Анаксимандра (А 1). Свидя приводит названия и других трудов милетского философа: «Карта земли», «О неподвижных звездах», «Глобус» (А 2), посвященных, судя по названиям, естественнонаучным, географическим и астрономическим вопросам.

Диодор Эфесский характеризует стиль Анаксимандра как высокопарный, туманный, изукрашенный (А 8). Симплиций также отмечает, что Анаксимандр изъяснялся чересчур поэтически (А 9). Эту особенность стиля Анаксимандра следует отнести не только за счет личных

качеств философа (Диодор Эфесский сообщает, что Анаксимандр любил носить роскошную одежду), но и за счет несовершенства нового литературного прозаического языка, с трудом изживающего эпическую высокопарность.

Как и Фалес, Анаксимандр занимался науками. Новых математических открытий он, по-видимому, не сделал. Однако сообщают о систематизации им математических знаний. Например, Свида утверждает, что Анаксимандр «дал общий очерк геометрии» (А 2).

Если Фалес предсказал солнечное затмение, то Анаксимандру якобы удалось, опираясь на свою весьма фантастическую (А 28) гипотезу происхождения землетрясений, предсказать одно из них. Предание изображает Анаксимандра и первым географом: «Анаксимандр Милетский, — сообщает Агафемер, следуя Эратосфену, — первый решился изобразить вселенную на доске» (А 6). Возможно, что именно эту медную доску с изображенной на ней землей показывал Аристагор спартанцам, прося у них защиты от персов. Он хотел доказать спартанцам, что Персия угрожает всему Эгейскому миру (см. Геродот V 49). Таким образом, Гекатей Милетский — автор первого сочинения по географии, шел по пути, уже проложенному философом. Анаксимандру приписывается изобретение элементарных астрономических инструментов и пособий, многие из которых он, по словам Геродота (А 4), заимствовал у вавилонских жрецов. Ему приписывают сооружение солнечных часов — гномона, служащего для определения равноденствий, солнцестояний, времен года, времени суток<sup>5</sup>, а также построение модели небесной сферы.

На базе этих научных занятий Анаксимандра и сложилась его философская система. Он опирался также на учение Фалеса.

Анаксимандр как философ создал довольно сложную натурфилософскую систему, в которой то, что было только намечено Фалесом, получило конкретное воплощение, а также сделал значительный шаг вперед в развитии философского мировоззрения и абстрактного мышления.

Рассматривая мир в его целостности и единстве, Анаксимандр взял за основу и начало всего сущего не воду, не воздух, не землю и не какую-либо другую конкретную физическую субстанцию, а то, что, он обозна-

чил термином «апейрон». Симплиций в «Физике» сообщает: «Анаксимандр Милетский, сын Праксиада, преемник и ученик Фалеса, сказал, что начало и основа всего сущего — апейрон. Он первый приложил это название к началу» (А9). Апейрон — начало и генетическое, и субстанциональное. Симплиций говорит об этом вполне определенно, утверждая, что Анаксимандр «первый назвал началом лежащее в основе»<sup>6</sup>.

Говоря о Фалесе, мы сравнивали его «живую воду» с «Океаном» Гомера. Теперь уместно вспомнить Гесиода с его Хаосом в качестве первоначала всего сущего. Отвечая на вопрос, «что первым ... возникло», Гесиод постулирует, что «ранее всего возник Хаос». Позднее возникают Гея (земля), Тартар (подземная бездна), Эрос (любовь), Эреб (мрак вообще), Нюкта (ночь), от которых произошли прочие мифологические существа<sup>7</sup>. Что касается самого первоначала — Хаоса, — то оно у Гесиода в значительной степени демифологизировано и не имеет личных качеств, это не мифологическая личность. Физические же его качества не определены. Более того, будучи в основном началом генетическим, Хаос несет в себе возможность начала субстанционального: в «Теогонии» дважды повторяются строки, в которых Гесиод вплотную подходит к идее субстанционального начала, говоря, что в Хаосе «и земли темной, и Тартара мрачного, и бесплодного Понта, и неба звездного одно за другим начало и конец есть»<sup>8</sup>. По-видимому, апейрон Анаксимандра — философское развитие гесиодовского представления о Хаосе как первоначале всего сущего, ставшее возможным благодаря тому, что в VI в. до н. э. мыслили более абстрактно, чем в VIII в. до н. э., когда, по-видимому, жил Гесиод.

Все древние сходятся на том, что апейрон — материально-вещественное начало. Согласно Аэцию, «... апейрон есть не что иное, как материя» (А 14). И Аристотель рассматривает апейрон как материальную причину<sup>9</sup>. В истории философии большинство ученых до недавнего времени признавали материальную сущность апейрона<sup>10</sup>.

Но об апейроне мало сказать, что это материально-вещественное начало и основа. Называя материальную основу и начало всего сущего именно апейроном, Анаксимандр тем самым указывал на важнейшее свойство

этого начала и этой основы, так как термин «апейрон» означает: «беспредельное», «бесконечное»<sup>11</sup>. Говоря о материи как об апейроне, Анаксимандр подразумевал ее качественную и количественную беспредельность.

Как же нужно понимать эту беспредельность, бесконечность материально-вещественного начала и основы всего сущего? И на чем основывался Анаксимандр, «выдумывая» свой апейрон? Ведь к идее апейрона милетский философ пришел в основном умозрительно. Прежде всего, Анаксимандр был «прирожденным стихийным диалектиком», он представлял мир в качестве «...бесконечного сплетения связей и взаимодействия», где «ничто не остается неподвижным и неизменным, а все движется, изменяется, возникает и исчезает»<sup>12</sup>. Наивно, в частности, полагая, что четыре стихии превращаются друг в друга, Анаксимандр предположил, что в таком случае у них должно быть нечто общее, в одинаковой степени им присущее, что и делает возможным подобное превращение: «Наблюдая взаимное превращение друг в друга четырех стихий, — сообщает Симплиций, — Анаксимандр не счел возможным одну из них сделать основной, но вместо этого сделал основной нечто иное» (А 9). Поэтому-то апейрон не вода, не воздух, не огонь, не земля и не какая-либо другая конкретная сущность, а нечто качественно неопределенное. Таково первое основание, из которого исходил Анаксимандр, введя понятие апейрона. Беспредельность апейрона означает прежде всего его качественную неопределенность, отсутствие у него конкретных свойств и структуры, его, так сказать, безмерность.

Однако некоторые ученые с этим не согласны. В начале XIX в. немецкий философ Ф. Шлейермахер поднял так называемый «Анаксимандров вопрос», т. е. вопрос о физической природе апейрона. На этот вопрос существует по крайней мере четыре ответа. Одни философы считают, что апейрон — смесь<sup>13</sup> земли, воды, воздуха и огня. Другие видят в нем нечто среднее<sup>14</sup> между воздухом и огнем или между водой и воздухом. Третьи полагают, что апейрон — нечто предвосхищающее платоновско-аристотелевскую материю<sup>15</sup>. Наконец, четвертые подчеркивают полную неопределенность апейрона<sup>16</sup>. Большинство древних писателей склоняется к последней версии. Так, Аэций писал: «Анаксимандр ошибается, не

говоря, что такое апейрон, есть ли он воздух, или вода, или какие-либо другие тела» (А 14). По Симплицию, апейрон «не вода и не какая-либо другая, так называемая, стихия, но это какая-то другая неопределенная природа, из которой происходят все небеса и все пребывающие в них космосы» (А 9). При всем своем сходстве высказывания Аэция и Симплиция принципиально отличаются друг от друга: по Аэцию, Анаксимандр не имел определенного мнения о природе апейрона. По Симплицию, сам апейрон не имеет определенной природы. Верно, по-видимому, последнее. Апейрон Анаксимандра — это именно абстрактная, неопределенная материя, это «простая недифференцированная масса»<sup>17</sup>. Ф. Энгельс отмечает, что «Гегель... правильно передает это бесконечное (т. е. апейрон. — Э. М.) словами: «неопределенная материя»...»<sup>18</sup>.

Качественную беспредельность, то есть неопределенность, безмерность апейрона следует понимать в положительном, а не в отрицательном смысле. Апейрон не небытие, а его неопределенность не означает его неопределимость<sup>19</sup>. Таким образом, апейрон беспределен качественно.

Но не только. Апейрон беспределен и количественно. Анаксимандр пришел к идее апейрона как количественной беспредельности первоосновы и первоначала всего сущего, считая, по словам Аэция, что все из себя рождающее начало «должно быть бесконечным, дабы не было никакого недостатка в том, что лежит в основе возникновения» (А 14). Таково второе основание для существования апейрона. Симплиций сообщает: «Анаксимандр... первый допустил беспредельное, чтобы иметь неиссякаемый источник для рождения» (А 17), на что Аристотель справедливо возражает: «ведь нет необходимости чувственно воспринимаемому телу актуально быть бесконечным, для того чтобы не прекратилось возникновение; возможно ведь, что гибель одного будет возникновением для другого и при конечности целого»<sup>20</sup>.

Количественная беспредельность апейрона означает, далее, что у него нет ни начала, ни конца во времени. По словам Аристотеля, «у апейрона нет начала, ведь был бы у него [тогда] предел. А он как истинное начало является не рожденным и не уничтожимым»<sup>21</sup>. По дошедшим до нас словам самого Анаксимандра, апейрон

«непреходящ» (В 2), он «бессмертен и неуничтожим» (В 3).

Количественная бесконечность апейрона связана с его качественной бесконечностью, т. е. с неопределенностью, являясь до некоторой степени основанием последней: Анаксимандр, по-видимому, решил, что не следует отдавать предпочтение какому-либо конкретному элементу, ведь если бы он был первоначалом, то он был бы бесконечным, а в таком случае он не мог бы быть началом и основой всего сущего, ибо он поглотил бы все остальное, навязав всему свои частные специфические свойства и, так сказать, интересы. Поэтому началом и основой всего сущего должен быть именно апейрон, у которого нет никаких специфических, частных качеств, противостоящих качествам какой-либо другой сущности. Таково третье основание, из которого исходил милетский философ, «выдумывая» апейрон. Это основание мы узнаем от Аристотеля, который сообщает, что Анаксимандр не отдал предпочтение ни одному конкретному элементу, так как «если бы один из них был бесконечным, все остальные уничтожились бы»<sup>22</sup>, так как конечное поглощается бесконечным.

Что касается пространственной бесконечности апейрона, то здесь дело обстоит довольно сложно<sup>23</sup>. Относящиеся сюда свидетельства древних противоречивы. Казалось бы, что критика Аристотелем второго довода в пользу апейрона говорит о бесконечности апейрона в пространстве, но тот же автор сообщает, что мировое пространство, по Анаксимандру, окончено<sup>24</sup>. Правда, имеется сообщение Аэция о бесчисленности возникающих из апейрона и сосуществующих миров, отстоящих друг от друга на равные расстояния (А 17). Но, по-видимому, эта версия неверна, она не соответствует космогонии и космологии милетского мыслителя, и его бесчисленность миров следует понимать не как рядоположенность, а как последовательность во времени, так что в настоящем времени существует всегда только один конкретный мир.

Выше мы имели случай отметить диалектичность анаксимандрова мировоззрения. Мир для него был не неизменным целым, а совокупностью взаимопревращений и переходов. Милетский мыслитель настолько неразрывно связывал апейрон с движением, что у него не возни-



кал вопрос о том, что движение должно иметь какую-то особую причину, помимо апейрона, чем вызвал упрек Аристотеля, что милетские философы оставили без внимания вопрос о причине движения<sup>25</sup>. У самого Аристотеля материя оказалась пассивной и инертной, приводимой в движение перводвигателем. Милетские же философы, в том числе и Анаксимандр, считали само собой разумеющейся активность материи. Анаксимандр, по словам Симплиция, принадлежал к учившим о существовании «единого и движущегося, и бесконечного» (А 9). Гермий сообщает: «... Анаксимандр говорит, что вечное движение есть более древнее начало, чем вода, и что благодаря ему одни вещи рождаются, а другие уничтожаются» (А 12). В этом сообщении чувствуется полемика Анаксимандра с Фалесом, возможно возражавшего своему учителю, что вода не самое первое начало, что древнее воды движение, благодаря которому и сама вода возникает.

Диалектика Анаксимандра выражается также в том, что он подошел к идее о раздвоении единого на противоположные, борющиеся между собой начала, а также к лежащей в основе его космогонии идее исторического развития.

По-видимому, анаксимандрову космогонию можно представить следующим образом. Апейрон начинает превращаться в космос, в организованный, дифференцированный мир с того момента, как из апейрона начинают выделяться противоположности: «... противоположностями же являются тепло и холод, сухость и влага» (А 9)<sup>26</sup>. Затем из этих противоположностей образуются вода, земля, воздух, огонь, в которые апейрон, по-видимому, целиком переходит, существуя отныне только в качестве сущности, но не как явление. Вследствие вращательного движения формирующегося космоса или же по какой-то другой причине<sup>27</sup> происходит пространственная дифференциация стихий: в центре мира возникает земля, покрытая сферой воды, далее идут сфера воздуха и сфера огня.

Земля ни на что не опирается, она неподвижно парит в мировом пространстве. Эта гениальная догадка милетского философа искупает в какой-то степени то, что Анаксимандр, как и все ионийские философы, был геоцентристом.

Аристотель приводит два основания, из которых исходил Анаксимандр, считая, что Земля пребывает в мировом пространстве, ни на что не опираясь. Это, во-первых, утверждение, что Земля покоится в центре мира, будучи одинаково удаленной от всех его концов, и во-вторых, догадка, что в мировом пространстве нет ни верха, ни низа, ни левой, ни правой стороны, так что у Земли не больше оснований падать в одну сторону, чем в другую<sup>28</sup>.

Что касается формы Земли, то показания древних писателей резко расходятся: Диоген утверждает, что в представлении милетского философа Земля «по форме шарообразна...» (А 1), тогда как, по Псевдо-Плутарху, «земля по своей форме цилиндриобразна и ... глубина ее равна одной трети ее ширины» (А 10).

Небесные тела, т. е. Солнце, Луна, звезды, возникли следующим образом: третья, воздушная, и четвертая, огненная, сферы некогда перемешались, образовав три кольца (как бы ободы колесницы или, употребляя современный образ, шины), наполненные огнем и окруженные плотным и непрозрачным воздухом (наподобие того облака, каким у Гомера загоривался вход на Олимп)<sup>29</sup>, а потому невидимые с Земли. Видимы только отверстия в воздушной, окружающей кольца, оболочке, круглые по форме и напоминающие отверстия флейты, сквозь которые «как бы струей молнии» (А 22) извергается пламя. Самое по отношению к Земле дальнее, наиболее близкое к первоначальной огненной сфере и потому самое горячее кольцо имеет одно отверстие, равное по величине размерам Земли<sup>30</sup>, из которого извергается ослепительное пламя. Это и есть Солнце. Более близко расположенный к Земле и менее горячий «обод колесницы» также в одном месте извергает огонь. Это Луна. А самое холодное внутреннее кольцо имеет множество отверстий, образующих Млечный путь. Что касается остальных звезд, то и у них, возможно, имеются свои невидимые кольца<sup>31</sup>.

Кольца лежат наискось по отношению к верхней, обитаемой поверхности Земли. Они не неподвижны, а вращаются вокруг Земли, именно вращением колец, а не вращением Земли объясняются Анаксимандром суточные движения небесных тел по небосводу<sup>32</sup>. Движение колец состоит также в изменении угла их наклона к зем-

ной поверхности, чем объясняются затмения и фазы Луны (кольцо так поворачивается, что отверстие перестает быть частично или полностью видимым с Земли), а также сезонные колебания высоты Солнца над горизонтом. По другой версии, затмения и фазы Луны случаются, когда отверстия закупориваются полностью или частично (А 11, 4), а изменение высоты Солнца над горизонтом объясняется тем, что солнечное отверстие, будучи уже диаметра кольца, в течение года перемещается поперек последнего.

Симплиций подчеркивает, что именно Анаксимандру принадлежит первая попытка определения величин небесных тел и расстояний между ними (А 19). Разумеется, никакой измерительной техники тогда не существовало, поэтому догадки Анаксимандра были чисто умозрительными и надуманными. Но для нас важна сама идея, что в космосе существуют строгие математические отношения между величиной небесных тел и их расстоянием друг от друга. Выше отмечалось, что, по Анаксимандру, Солнце по своим размерам равно Земле. По неясной и на первый взгляд противоречивой информации Аэция (А 21, А 22) можно, по-видимому, следующим образом реконструировать представление милетского мыслителя о количественных характеристиках его космоса: солнечный круг удален от поверхности Земли на расстояние, большее радиуса Земли в 27 раз, так что внутренний радиус этого круга больше земного радиуса в 28 раз; лунное кольцо больше Земли в 19 раз (А 22), откуда можно предположить, что Луна (точнее, лунное кольцо) удалена от Земли на 18 «полуземель». Что же касается звездного кольца, то оно должно было бы превосходить размеры Земли в 10 раз и находиться от нас на расстоянии 9 радиусов земли («полуземель»), ибо, по-видимому, расстояния от поверхности Земли до звездного, лунного и солнечного колец относились как числа 9, 18 и 27, т. е.  $9 \times 1$ ,  $9 \times 2$ ,  $9 \times 3$ , а величины этих колец как  $10(9 \times 1 + 1)$ ,  $19(9 \times 2 + 1)$ ,  $28(9 \times 3 + 1)$ , при этом под величиной кольца понимается его внутренний радиус, а единицей измерения служит радиус Земли, принимаемой за шарообразную<sup>33</sup>.

Из сказанного видно, что у Анаксимандра звезды оказались ближе к Земле, чем Солнце и даже Луна. (В «Кратком очерке истории философии» (М., Соцэкгиз,

1960, стр. 47) этот момент в космологии Анаксимандра ошибочно приписан Фалесу, хотя далее на той же странице сказано, что Анаксимен уточнил учение Анаксимандра (а не Фалеса) о порядке расположения в мировом пространстве Луны, Солнца и звезд).

О неверности определения относительных расстояний от Земли до Луны и до Солнца (не говоря о звездах) теперь может судить любой школьник: у Анаксимандра Солнце оказалось всего лишь в полтора раза дальше Луны (а не в две с половиной тысячи раз, как на самом деле). Но космология Анаксимандра — первая в античной науке попытка создать естественнонаучную картину мира и сочетать математику с астрономией. Кроме того, анаксимандрова космология имела большое философское значение: вводя апейрон и конкретные сверхчувственные сущности (кольца), Анаксимандр высказал мысль о том, что не все существующее чувственно воспринимаемо.

Что касается Земли, то она была первоначально полностью покрыта водой (вторая, водная, сфера облекала первую, земную), но под действием небесного огня часть влаги испарилась. Эти пары породили дуновения ветров и даже являются причиной вышеупомянутых поворотов солнечного и лунного колец (А 27), выступая в качестве космического ветра, — столь наивно первыми философами-естествоиспытателями связывались астрономические и метеорологические явления.

В области метеорологии Анаксимандру принадлежит заслуга первой попытки материалистического и естественнонаучного объяснения таких явлений природы, которые древние греки издавна связывали с деятельностью конкретных мифологических, сверхъестественных существ, т. е. грома, молнии, зарниц, бурь, гроз (А 23). В представлении Анаксимандра гром и молния не удар и блеск бросаемой Зевсом огненной стрелы, а естественное, вызванное движением воздуха явление: «... молнии же бывают, когда ветер, врываясь, раздвигает облака» (А 11, 7).

Высыхание мирового океана привело к тому, что из воды выступила суша, а сама водная стихия распалась на ряд морей: «Анаксимандр, — сообщает Аэций, — говорит, что море — остаток первоначальной влаги, большую часть которой иссушил огонь, а все, что осталось,

изменилось из-за нагревания» (А 27). На границе суши и моря зарождается жизнь.

Анаксимандру принадлежит заслуга основателя материалистической, естественнонаучной биогонии, он первый выдвинул идею об естественном происхождении живого из неживого. Он учил, что жизнь зародилась в нагретом солнечным теплом морском иле, возникнув из воды и земли под действием небесного огня: «Все живое рождается [из воды], испаряемой солнцем» (А 11, 6) — передает Ипполит мнение милетского философа по вопросу о происхождении жизни.

Первые живые существа обитали в море, затем, претерпев биологическую метаморфозу, они стали вести сухопутный образ жизни. Аэций рассказывает, что «... первые живые существа, покрытые чешуей с шипами, возникли во влаге (во влажном месте). С течением времени они вышли на сушу, их чешуя лопнула. И вскоре они изменили свой образ жизни» (А 30).

У Анаксимандра мы находим материалистическое представление о происхождении человека. Наивность этого представления не может заслонить того факта, что это гениальная догадка ионийского мыслителя, подтвержденная впоследствии наукой. По Анаксимандру, человек произошел от живого существа, он возник совершенно естественным образом, а не создан богами, как учила мифология. Первые люди были порождены некоей большой рыбой: «Анаксимандр, — говорится у Плутарха, — доказывает, что первые люди зародились в рыбах, и вскормленные, как это делают пятнистые акулы, до такого состояния, когда они стали способными приходить на помощь самим себе, были изрыгнуты ими и достигли земли» (А 30). У Псевдо-Плутарха мы находим пояснение: Анаксимандр говорит, что «... первоначально человек произошел от животных другого вида, так как прочие животные скоро начинают самостоятельно добывать себе пищу, один только человек нуждается в продолжительном кормлении грудью. Поэтому он и сохранил свою жизнь, что первоначально был не таким (как сейчас)» (А 10). На этих представлениях Анаксимандра сказались, по-видимому, распространенное у древних греков поверье, что акулы глотают своих акул, чтобы они внутри них развились до определенного состояния, а после того, как те «дозреют», они их изрыгают — наивная

попытка примирить то, что известно о рыбах, с тем фактом, что некоторые акулы, как редкое исключение, живородящие.

Таковы замечательные догадки ионийского материалиста относительно происхождения жизни, животных и человека.

Мы очень мало знаем о том, как Анаксимандр трактовал сущность сознания. Вся информация на этот счет исчерпывается словами Аэция, что Анаксимандр (вместе с Анаксагором и Архелаем) считал, что «природа души воздухообразна» (А 29). Но и этих сведений достаточно, чтобы сделать вывод о монистичности анаксимандрова материализма, о том, что ионийский мыслитель воспринял и развил материалистический анимизм, свойственный мифологическому мировоззрению, представляющему душу как пространственно-телесное образование, как рафинированный двойник тела, очистив его от элемента сверхъестественности и представляя в качестве модификации одной из материальных стихий — воздуха, из которого душа, по Анаксимандру, по-видимому, происходит.

Такова космогония второго представителя милетской школы. Так, из апейрона возникает сложный, организованный и упорядоченный космос, включающий в себя землю и небо, моря и небесные светила, животных и человека, метеорологические явления и души, и т. д. Но космогония — только первая часть мирового процесса. Любой возникший мир не вечен, с момента своего рождения он несет в себе силы, заставляющие в конце концов его погибнуть, превратиться снова в нерасчлененную, в неорганизованную и неопределенную материю, в апейрон, который при этом, по-видимому, переходит из мира сущности в мир явления. О гибели миров доксографических сведений сохранилось очень немного. Но именно об этом рассказывается в сбереженном для нас Теофрастом и Симплицием фрагменте из подлинного сочинения Анаксимандра «О природе».

Этот знаменитый фрагмент звучит следующим образом: «Из чего происходит рождение всего сущего, в то же самое все исчезает по необходимости, ведь все это получает возмездие (друг от друга) за несправедливость и согласно порядку времени» (В 1). Так как выражение «друг от друга»<sup>34</sup> встречается не во всех манускриптах,

то трудности, связанные с однозначным истолкованием этого и без того отрывочного и темного текста, удваиваются: неясно, погибает ли мир от того, что «вещи» несправедливы друг к другу, или же от того, что они несправедливы к апейрону.

А за этим стоят более общие вопросы: что это за несправедливость и что это за возмездие, которые приводят к тому, что космос превращается в апейрон, что мир гибнет? Почему физический процесс трактуется этически?

Этическая фразеология при описании физических явлений Анаксимандра не случайна; она была, по-видимому, свойственна всему произведению Анаксимандра, но доксографы передали нам только рациональную суть, переведя это произведение на язык философско-физический, восприняв эту фразеологию только лишь как поэзию и как отмеченную выше высокопарность, туманность, украшательство.

Но это не было, строго говоря, только фразеологией. Тождество физического и этического было свойственно мифологическому мировоззрению, которое еще не могло четко дифференцировать человеческое поведение и действия природы, так что считалось, что преступления человека способны расстроить естественный ход природных процессов, что общественное зло способно легко переходить в зло естественное, как, например, это случилось в Фивах, где начался голод и вспыхнула эпидемия чумы исключительно по той причине, что правителем этого города оказался отцеубийца (миф об Эдипе).

Истолкований этого фрагмента Анаксимандра имеет-ся очень много. Приведем некоторые из них, а затем попытаемся дать свое объяснение.

С. Трубецкой в своем произведении «Метафизика в Древней Греции», не принимая, в отличие от более поздней своей работы «История древней философии», термин «друг от друга» (мы говорим «термин», потому что на древнегреческом это выражение обозначается одним словом), объясняет загадочные слова Анаксимандра следующим образом: «это значит, что все вещи, всякое индивидуальное существование предполагает взаимное разделение и вражду, противоречие с всеобщим единством субстанции...»<sup>35</sup>, т. е. с апейроном.

Ф. Ницше утверждал, что Анаксимандр «во множе-

стве возникших вещей видел сумму требующих возмездия несправедливостей...»<sup>36</sup>. Отождествляя индивидуальное существование и вину, Ницше говорит о трагичности анаксимандрова мировоззрения, согласно которому все виновно уже потому, что оно родилось.

Нойгойзер, автор обширнейшего сочинения об Анаксимандре, считал, что возникновение индивидуальных вещей — это взаимная несправедливость первовещества (апейрона) по отношению к космосу и последнего по отношению к апейрону<sup>37</sup>.

Ф. Шлейермахер считал, что, согласно Анаксимандру, каждое существование должно платить за радость бытия смертью<sup>38</sup>.

В. Виндельбанд пишет о рассматриваемом фрагменте следующее: «...обратный переход Анаксимандр отмечает в единственно дошедшем до нас отрывке, в «поэтических» выражениях, напоминающих древневосточные религиозные представления, и называет это актом искупления за несправедливость отдельного их существования...»<sup>39</sup>.

По В. Нестле, «Анаксимандр под влиянием орфического мистицизма понимал существование особи как незаконную эмансипацию от всякого бытия и этим мотивировал необходимость ее гибели»<sup>40</sup>.

Большинство тех, кто принимает выражение «друг другу», усматривает главный смысл фрагмента в его космическом, а не в религиозно-метафизическом аспекте, как поступали вышеназванные истолкователи. Они различают форму и содержание фрагмента, относя этическую мотивировку за счет формы, которой можно пренебречь.

Еще Теофраст (по Симплицию) считал слова Анаксимандра набором метафор («так говорит он в слишком поэтических выражениях». — добавляет Теофраст — Симплиций, приведя фрагмент), смысл которых весьма прозаичен: это взаимопревращаемость четырех стихий (A9).

Современный американский ученый В. Мэтсон такого же, в сущности, мнения: Анаксимандр, «будучи первым выдающимся натуралистом в западной культуре...», считал тем не менее себя религиозным мыслителем и его слова — не столько метафора, сколько «способ сказать, что в природе ничто не получает верховенства...»<sup>41</sup>.

А. Маковельский, принимая выражение «друг другу», тем не менее считает религиозно-метафизический аспект



более соответствующим духу учения Анаксимандра, говоря: «...индивидуальные вещи за свое нечестие получают наказание и возмездие друг от друга. Для Анаксимандра чувственный мир есть мир противоположностей, которые уничтожают друг друга... [выражение «друг от друга»] указывает лишь на способ наказания, а не на основание вины, которую Анаксимандр видел скорее в индивидуальной обособленности вещи как от первоначала, так и от остальных вещей, следствием чего является также взаимная вражда всех вещей между собой и их нечестие по отношению к божественному первоначалу»<sup>42</sup>.

Оригинальные трактовки фрагмента Анаксимандра мы находим у английского марксиста Дж. Томсона и у А. Ф. Лосева, первая из них социальная, а вторая эстетическая. Томсон считает, что «выражение... «получают возмездие»... относится собственно к урегулированию споров между соперничающими родами»<sup>43</sup>. По А. Ф. Лосеву, в словах Анаксимандра «намечается та эстетическая модификация, которая обычно именуется **трагическим**: общее, воплощаясь в частном и индивидуальном, не может вместиться в нем целиком и приводит одно единичное к столкновению с другим единичным. Таким образом, в конце концов все гибнет, возвращаясь во всеобщее лоно»<sup>44</sup>.

Наиболее близко к правильному решению проблемы, связанной с истолкованием загадочного изречения Анаксимандра, подошли Ф. Корнфорд и Бертран Рассел. Последний в своей «Истории западной философии» замечает, что «по-видимому, Анаксимандр выражает следующую мысль: вода, огонь и земля должны находиться в мире в определенной пропорции, но каждый элемент (понимаемый как бог) вечно стремится расширить свои владения. Но имеется некоторого рода необходимость, или естественный закон, который постоянно восстанавливает равновесие. Там, где был, например, огонь, остается пепел, то есть земля. Это понятие справедливости — не переступать установленных от века границ — было одним из самых глубоких греческих убеждений. Как и люди, боги подчинены справедливости, но эта высшая сила не являлась личной силой, не была каким-то высшим богом»<sup>45</sup>.

Корнфорд считает, что в высказывании Анаксимандра

говорится о том, что каждая сила поочередно развивается путем «несправедливой» агрессии за счет своей противоположности, а затем несет наказание, отступая перед контрагессией своего противника. Таким образом, Корнфорд правильно усматривает вину вещей не в их существовании и рождении, а в их агрессивности. Но наказание и восстановление справедливости он усматривает в попеременном разрушении последовательно существующих космосов то огнем, то водой<sup>46</sup>.

Недостаток всех этих подчас остроумных истолкований загадочных слов Анаксимандра состоит в том, что при рассмотрении фрагмента упускается из виду все анаксимандрово учение в целом и категория апейрона в особенности, а именно она ключ к расшифровке высказывания ионийского мыслителя.

Выше отмечалось, что апейрон качественно беспределен, т. е. неопределен, безмерен. В отличие от апейрона космос преисполнен всяких мер, в мире каждая индивидуальная вещь, явление, или по крайней мере каждый класс предметов или явлений имеет свою совокупность качественно-количественных особенностей, свою меру, которая делает эту вещь или этот класс тем, что она или он есть, отличая ее или его от другой вещи или от другого класса. Возникновение космоса из апейрона — процесс приобретения (вследствие выделения противоположностей) апейроном мер, утраты неопределенности; обратный же процесс апейронизации космоса, растворения всех вещей в апейроне соответственно представляет собой такой процесс, в ходе которого вещи и классы вещей утрачивают свою определенность, теряют, так сказать, свое лицо.

Это, по-видимому, происходит потому, что индивидуальные существования и классы нарушают чужую меру, вторгаются в чужие владения (например, огонь постепенно истребляет море, которое, «высыхая, уменьшается, и в конце концов оно все высохнет», А 27). Именно в этой, так сказать, агрессивности индивидуальных существований или классов вещей, а не в самом факте их существования, состоит их вина и несправедливость друг к другу. Нарушая чужую меру, «вещь» в конце концов нарушает и свою меру, и в силу этого гибнет. Именно в этом и состоит возмездие. Именно поэтому, когда вследствие всеобщей агрессивности разла-

живается ход мира, мир погибает, происходит апейронизация космоса.

Подобный неадекватный способ описания естественных явлений имеет свои конкретные корни в греческой мифологии, в которой мы находим представление о зависти богов к людям, чрезмерно богатым или счастливым, представление о том, что мир поделен между богами, которые тщательно следят за тем, чтобы не были нарушены границы их владений другим, воплощающим иные естественные силы, богом, представление о богине Немезиде с весами в руках, роль которой состоит в надзоре над тем, чтобы мера не была нарушена.

У Анаксимандра уже нет этих сверхъестественных стражей меры, у него все космические процессы совершаются по своим имманентным законам. Но следы мифологического мировоззрения сохраняются именно потому, что философия возникает из мифологии, которую она отрицает.

Анаксимандр был величайшим ионийским философом. Не умаляя заслуг Фалеса, об Анаксимандре можно сказать, что в его учении философия выступает как антимифологическая, антисупранатуралистическая форма общественного сознания, что философия Анаксимандра атеистична. До последнего времени это признавалось почти всеми. Английский ученый Гутри подчеркивает, что первые философы выдвинули свои собственные системы «именно в противовес мифологии»<sup>47</sup>.

Тем не менее некоторые новейшие буржуазные исследователи стремятся исказить суть историко-философского процесса. Например, американский профессор Бэрч<sup>48</sup> превзошел христианского теолога Августина, совершил то, чего не удалось сделать Аэцию и Цицерону, склонным у любого философа отыскивать личное божество (А 16). Цицерон, назвав миры Анаксимандра «рожденными богами», тут же спрашивает: «Но разве мы можем мыслить бога иначе, чем вечным?» Августин признавал, говоря о космогонии Анаксимандра, что он «в этих делах ничего не уделяет божественному разуму» (А 17). Бэрч же истолковал апейрон так, что он оказался не чем иным, как богом. Возражая Бэрчу, Мэтсон справедливо пишет: «Рассуждения Анаксимандра не только не совместимы со всяким мифологизированием, но находятся в прямой

противоположности к нему и по методу, и по результатам»<sup>49</sup>.

В своем учении об апейроне как самоуправляющейся материи («апейрон всем управляет»)<sup>50</sup>, наделенной вечным движением, производящей из себя по законам диалектики космос, своими идеями об естественном происхождении жизни и человека и т. д. Анаксимандр действительно порвал с мифологическим мировоззрением, противопоставив ему довольно конкретную натурфилософскую систему, в которой сочетались стихийный материализм с наивной диалектикой.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Ἄναξιμανδρος.

<sup>2</sup> С. И. Радциг. История древнегреческой литературы. Изд-во МГУ, 1959, стр. 175. Правда, С. Я. Лурье называет первым античным прозаиком Ферекида.

<sup>3</sup> А. Маковельский. Досократики, ч. I. Казань, 1914, стр. 25: «Если Стэнли (Th. Stanleius), устанавливая «философскую эру» (aegam philosophicam), считает началом ее год, в котором было дано прозвище мудрецов Фалесу и другим, если кн. С. Трубецкой считает 28 мая 585 г. — день солнечного затмения, предсказанного Фалесом, — «официальным днем рождения греческой науки», то мы бы считали более справедливым подчеркнуть 546 г. — год выхода в свет первого философского сочинения у греков.

<sup>4</sup> περί φύσεως. О древнегреческом термине φύσις следует сказать, что его значения многообразны. Это и природа, и творение, и происхождение, рождение.

<sup>5</sup> Гномон (γνώμων) — солнечные часы, состоящие из вертикального стержня, установленного на горизонтальной плоскости. По самой короткой в течение дня тени стержня определяется полдень, а по ее направлению — страны света. По самой короткой полуденной тени за год устанавливается день летнего солнцестояния, по самой длинной — зимнего.

<sup>6</sup> Simplic., Phys. 150, 20 D... πρῶτος αὐτός ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὄλον ἐίμενον... (С. J. De Vogel. Greek philosophy. Leiden, 1957, p. 7).

<sup>7</sup> Гесиод. Теогония 115 и далее. Перевести «ранее всего возник Хаос» точнее, чем «ранее всего был Хаос», как переводит Георгий Властов («Гесиод. Подстрочный перевод поэм с греч., вступл., перевод и примечание Георгия Властова». СПб., 1885), в оригинале сказано: ἢ τοι μὲν πρῶτιστα Χᾶος γένετ'... ср.: «прежде всего во вселенной Хаос зародился...» (Дж. Томсон. Первые философы. М., ИЛ, 1959, стр. 140).

<sup>8</sup> Там же 736—738 и 807—809. Перевод Г. Властова.

<sup>9</sup> См. Аристотель. Физика III 7, 207 в<sup>35</sup>. Иначе: «беспредельное есть материальная причина...» (перевод А. Маковельского).

<sup>10</sup> Гегель, подчеркивая абстрактность апейрона и определяя его как «отрицающую конечное всеобщность», утверждая, что «...его

(т. е. Анаксимандра. — Э. М.) предметное первоначало не выглядит материально, и оно может быть принято за мысль...», все же вынужден признать материальную природу этой субстанции: «...ясно, однако, из всего другого, что он (т. е. Анаксимандр. — Э. М.) понимал под ним (т. е. апейроном. — Э. М.) не что иное, как материю вообще, всеобщую материю» (Гегель. Соч., т. IX, М., Партиздат, 1932, стр. 167). В. Виндельбанд, С. Трубецкой, Э. Радлов, А. Маковельский придерживаются аналогичного мнения на природу апейрона. С. Трубецкой говорит об апейроне как о «*телесном начале*, одаренном *вечным движением*» (С. Трубецкой. Собр. соч., т. V, М., 1912, стр. 78). М. Гартман: «...эта первопричина также (как и вода Фалеса. — Э. М.) материальна» (M. Hartman. Der Materialismus in der Philosophie der griechisch-römischen Antike. Berlin, 1959, S. 8).

<sup>11</sup> *ἄπειρον*. Этимология этого термина такова: древнегреческое слово *πέρας* означает: край, предел; конец, окончание. Соответственно *ἄπειρος* это: бескрайний, беспредельный, безграничный, бесконечный; не имеющий конца или концов, а также неисчерпаемый, бесчисленный, несметный. Этот термин употреблялся в частности Гомером в таких выражениях, как «беспредельное небо», «беспредельная земля», противоречащих окончечности гомеровского космоса. *Ἄπειρον* — средний род от *ἄπειρος* — имеет отвлеченное значение. Ср.: «Но не укажешь предела людскому стремлению к наживе» (Солон. Наставления самому себе. «Гермес», 1910, № 10, стр. 292).

А. Маковельский считает, что Анаксимандр «соединяет в своем «апейрон» следующие понятия: качественную неопределенность, неограниченность количественную, пространственную неизмеримость, неисчерпаемость творческой силы, вечность и неизменность и даже вездесущие» (ук. соч., стр. 27).

<sup>12</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 19 и 20.

<sup>13</sup> *μίγμα*. Так думали Теофраст, Ириней, Августин, а в новое время — Г. Риттер, М. Мандес, К. Дефогель.

<sup>14</sup> *μεταξύ*. Александр Афродизийский: «... [Анаксимандр] признавал началом природу, среднюю между воздухом и огнем, или между воздухом и водой» (А 16). Аристотель говорит об апейроне как среднем между огнем и воздухом четыре раза, как среднем между водой и воздухом — пять раз (см. Т. Трубецкой. Соч., т. V, стр. 76). Также и М. Каринский истолковывал апейрон как среднее между водой и воздухом (см. М. Каринский. Бесконечное Анаксимандра. СПб., 1890). Александр Введенский в рецензии на книгу Каринского правильно отметил бездоказательность этой концепции («Вопросы философии и психологии», 1891, № 5, стр. 107). К. Фримен считает, что апейрон — среднее между теплом и холодом, отождествляя таким образом апейрон с гонимом (К. Freeman. Pre-Socratic Philosophy. Oxford, 1959, pp. 58—59). Ф. Энгельс: «Уже Аристотель говорит, что эти древнейшие философы полагают первосущность в некотором виде материи: в воздухе и воде (и, может быть, Анаксимандр в чем-то среднем между ними)...» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 503). С. Я. Лурье утверждает, что апейрон Анаксимандра — это воздух: «В эпоху Анаксимандра,— писал этот ученый,— воздухом (*ἄηρ*) еще называли доступный зрению пар или туман. Для невидимого или

неошутимого воздуха еще не было названия. Вполне возможно, что под *αλετρον* уже Анаксимандр подразумевал этот невидимый воздух, в существовании которого уже тогда могли убедиться экспериментально, подвергая сжиманию наполненные воздухом мехи» (С. Я. Лурье. Очерки по истории античной науки. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1947, стр. 40—41).

<sup>15</sup> ἕλη вещество, материя, а также лес, кустарник, дрова, сырой материал; тема; осадок, гуща, муть.

<sup>16</sup> Большинство историков философии нового времени склоняются к этой концепции апейрона. Среди них Ф. Шлейермахер, Х. Брандис, Э. Целлер, В. Нестле, Г. Кафка, А. Введенский и др.

Более подробно об этих четырех толкованиях апейрона см. у А. Маковельского (ук. соч., стр. 27—29).

<sup>17</sup> Дж. Томсон. Первые философы. М., ИЛ, 1959, стр. 150. Томсон сравнивает апейрон с первоначальной туманностью, из которой Кант выводил Солнце и планеты.

<sup>18</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 503.

<sup>19</sup> По Ф. Ницше: «...это «неопределенное» — конечное единство всего существующего, материнское лоно всех вещей — может быть изображено человеком только отрицательно как нечто, чему из видимого мира становления не может быть подобрано никакого определения: оно должно поэтому считаться равным по значению кантовской «вещи в себе» (Ф. Ницше. Полн. собр. соч., т. I, стр. 336). П. Таннери в своей более поздней, чем «Первые шаги древнегреческой науки», работе производит термин апейрон от «*πείρα*» — опыт, понимая в связи с этим апейрон как «невоспринимаемое» («*Revue de philosophie*», 1904, vol. 4, pp. 703—707). Что касается небытия, то апейрон близок гегелевскому ничто: «Ничто, чистое ничто; оно есть простое равенство с самим собой, совершенная пустота, отсутствие определений и содержания» (Гегель. Соч., т. V, стр. 67), но ему не равен, будучи абстрактной материей, а не ничем.

<sup>20</sup> Аристотель. Физика III 8, 208 а. Перевод В. П. Карпова.

<sup>21</sup> Аристотель. Физика III 4, 203 в. Ипполит даже утверждает, что апейрон существует вне времени, говоря, что, по Анаксимандру, время «определяет границы рождения, существования и уничтожения...» (А 11, 1). Но согласно Симплицию, Анаксимандр принадлежал к тем, кто учил «...что [начало] — единое, движущееся и бесконечное (апейрон)...» (А 9). По Ипполиту же, Анаксимандр хотя и говорил о существовании вечного движения, но якобы относил его только к процессу возникновения из апейрона миров, а не к самому апейрону.

<sup>22</sup> Аристотель. Физика. III 5, 204 в. Возможно, что это подлинные слова Анаксимандра.

<sup>23</sup> По В. Виндельбанду то, что «Анаксимандр рассматривал апейрон прежде всего как бесконечность во времени и пространстве вытекает само собой из того способа, которым он дошел до своего принципа» (В. Виндельбанд. История древней философии. СПб., 1902, стр. 34—35). Но этот же автор отрицает у Анаксимандра множественность сосуществующих миров (стр. 37). П. Таннери, Г. Тейхмюллер понимали бесчисленность миров как их последовательность. Э. Целлер, считая, что Анаксимандр мыслил апейрон пространственно неограниченным, тем не менее пишет, что Анаксимандр

«...принимал периодическую смену миротворения и мироразрушения и, в силу этого, безначальный и бесконечный ряд сменяющихся во времени миров; Шлейермахер без достаточного основания сомневается в достоверности этого предания. Напротив, представляется невероятным, чтобы Анаксимандр утверждал совместное существование бесчисленных миров в бесконечном пространстве» (Э. Целлер. Очерк истории греческой философии. М., 1912, стр. 28—29). А. Маковельский утверждает, что Анаксимандр учил о «бесконечном числе одновременно сосуществующих миров, обособленных друг от друга» (А. Маковельский. Ук. соч., стр. 33), считая, что это соответствует «ясному свидетельству первоисточников» («Философская энциклопедия», т. I. М., «Советская энциклопедия», 1960, стр. 54), под которыми он подразумевает сообщения Аэзия и Симплиция. Таково же мнение Бэрнета (см. J. Burnet. Early Greek Philosophy. London, 1908, pp. 62—65), считающего, что эти миры — звезды. Армстронг, модернизируя учение Анаксимандра в духе современной физики, считает, что апейрон безграничен, но не бесконечен. Он же высказывает догадку, что Анаксимандр в своем учении о первоначальном состоянии мира исходил из орфического представления о мировом яйце (см. A. Armstrong. An Introduction to Ancient Philosophy. London, 1949, p. 3).

Представление о пространственном неограниченном мире трудно сочетать с геоцентризмом, связанным с представлением о вращении небесного свода вокруг Земли.

<sup>24</sup> Это следует из слов Аристотеля о причине неподвижного положения в мировом пространстве, лишенной опоры Земли.

<sup>25</sup> См. Аристотель. Метафизика I, 8: «Те, которые признают единство вселенной и вводят единую материальную основу, считая таковую телесной и протяженной, явным образом ошибаются во многих отношениях. В самом деле, они устанавливают элементы только для тел, а для бестелесных вещей — нет, в то время как есть и вещи бестелесные. Точно так же, начиная указывать причины для возникновения и уничтожения и рассматривая все вещи с натуралистической точки зрения, они упраздняют причину движения» (перевод А. Кубицкого).

Сам Аристотель, как известно, различал такие четыре самостоятельные причины всего сущего, как материальная, формальная, движущая и целевая.

<sup>26</sup> Выделяться — *ἐκκρίνεσθαι*.

Симплиций: Анаксимандр «...не выводит рождение от какой-либо обособленной стихии, но от совокупности противоположностей вследствие вечного движения» (А 9). По Целлеру «сначала отделились теплое и холодное, из обоих возникло влажное; из последнего выделились земля, воздух и огненная сфера, которая окружила землю, как шарообразная скорлупа» (Э. Целлер. Ук. соч., стр. 28). У Корнфорда гонимон, который он сравнивает с оплодотворенным яйцом (начальным состоянием мира у орфином), — центральная, выделившаяся по причине вечного движения часть апейрона, чреватая противоположностями теплого и холодного. Из холодного образуются воздух (туман), вода и земля, из теплого — небесные светила (см. F. Cornford. Principium Sapientiae. Cambridge, 1952, p. 163). Но возможно, что «гонимон» — более узкое понятие, обозначающее

то, что выделилось из тепла и холода и что породило всего лишь огненную сферу.

<sup>27</sup> Некоторые полагают, что вечное движение апейрона следует понимать как беспорядочное. Другие же отождествляют его с вращательным движением. Так, например, Тейхмюллер видит в апейроне вращающийся вокруг своей оси мировой шар, а Таннери отождествляет вечное движение апейрона с суточным вращением неба (см. П. Таннери. Ук. соч., стр. 93).

<sup>28</sup> Аристотель. О небе II 13, 295 в<sup>10</sup>. Теон Смирнский, превращая Анаксимандра в пифагорейца, утверждает, что тот учил, что земля «движется вокруг середины мира» (А 26). Это противоречит свидетельствам Аристотеля, Диогена Лаэртского, Свиды. К. Фримен не допускает мысли, что Анаксимандр мог отрицать абсолютность «верха» и «низа» в мировом пространстве (см. К. Фреетан. Op. cit., pp. 61—62).

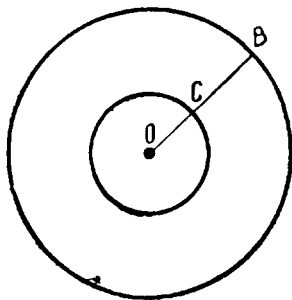
<sup>29</sup> См. Гомер. Ил. V 749—752, VIII 393—395.

<sup>30</sup> «...По Анаксимандру, Солнце равно Земле» (А 21), сообщает Лэши.

<sup>31</sup> По Ипполиту, имеется множество звездных колец, а по Аэцию — одно (А 11, 5).

<sup>32</sup> Вряд ли Анаксимандр был «знаком ...с вращением земли вокруг оси», как считает М. Гартман (М. Hartman. Op. cit., p. 8).

<sup>33</sup> Бэрнет считает, что числа 9, 18, 27 играли большую роль в первобытных космогониях (см. J. Burnet. Op. cit., p. 69).



Если  $BC = a \cdot OC$ , то  $OB = (a+1)OC$ .

П. Таннери считает, что числа 27 и 28 соответствуют внутреннему и внешнему диаметру солнечного кольца, выраженному в земных диаметрах (см. П. Таннери. Ук. соч., стр. 96).

<sup>34</sup> ἀλλήλοϊ.

<sup>35</sup> С. Трубецкой. Метафизика в Древней Греции. Собр. соч., т. III. М., 1910, стр. 143. Два перевода см.: т. V (М., 1912), стр. 80 и т. III, стр. 142—143.

<sup>36</sup> Ф. Ницше. Полн. собр. соч., т. I, стр. 337. Аналогичным образом и Гейзенберг трактует эсхатологию Анаксимандра, говоря, что у последнего «процесс становления рассматривается как некоторое ограничение, уменьшение бесконечного бытия, как разрушение в борьбе, как проклятие, которое в конце концов искупается возвратом в небытие» (В. Гейзенберг. Физика и философия, стр. 39).

<sup>37</sup> J. Neuhäuser. Anaximandres Milesius. 1883.



<sup>38</sup> См. А. Маковельский. Ук. соч., стр. 31.

<sup>39</sup> В. Виндельбанд. Ук. соч., стр. 36—37.

<sup>40</sup> W. Nestle. Die Vorsokratiker, 4 Aufl. Düsseldorf — Köln, 1956, S. 24.

<sup>41</sup> W. Matson. The aturalism of Anaximander. «The Review of Metaphysics», 1953, vol. VI, No. 3, p. 394.

<sup>42</sup> А. Маковельский. Ук. соч., стр. 32—33.

<sup>43</sup> Дж. Томсон. Ук. соч., стр. 149.

<sup>44</sup> А. Ф. Лосев. История античной эстетики. М., «Высшая школа», 1963, стр. 343.

<sup>45</sup> Б. Рассел. История западной философии. М., ИЛ, 1959, стр. 45.

<sup>46</sup> F. M. Cornford. Principium Sapientiae. Cambridge, 1952, pp. 168, 183.

<sup>47</sup> W. Guthrie. Orpheus and Greek Religion. London, 1935, pp. 223—224.

<sup>48</sup> G. Burch. Anaximander, the First Metaphysician. «The Review of Metaphysics», vol. III, No. 2, pp. 137—160.

<sup>49</sup> W. Matson. Op. cit., p. 392.

<sup>50</sup> Аристотель. Физика III 4, 203 в 7: πάντα κυβερνᾷν. Возможно, что это подлинные слова Анаксимандра.

### § 3. Анаксимен<sup>1</sup>

Анаксимен, сын Эвристрата, родом из Милета, ученик и друг Анаксимандра<sup>2</sup>. О его жизни известно еще менее, чем о жизни Анаксимандра. С Анаксименом не связано ни одной сколько-нибудь точной даты. Сведения Диогена Лаэртского, Свида, Евсевия, Ипполита противоречивы и недостоверны<sup>3</sup>. Единственное, что мы можем с уверенностью сказать, что Анаксимен жил во второй половине VI в. до н. э. Сообщают, что Анаксимен, как и Анаксимандр, побывал в Спарте, где, согласно преданию, он искал убежища после падения Милета. К. Фримен предполагает, что Анаксимен умер до того, как персы разгромили этот главный ионийский город<sup>4</sup>. Но возможно, Анаксимен дожил до гибели Милета и, разделив трагическую участь своих сограждан, погиб или был продан в рабство.

Об учении Анаксимена нам известно от Аристотеля («Метафизика», «Метеорология», «О небе»), от Аэция, Симплиция, Псевдо-Плутарха и др. Кроме того, сохранились два-три отрывка из произведения самого Анаксимена «О природе», которое было известно Теофрасту (IV в. до н. э.).

Диоген Лаэртский сообщает, что Анаксимен «пользо-

вался ионийской речью, простой и безыскусственной» (А 1), которая отличала его от Анаксимандра с его вычурной прозой. Эта перемена в стиле свидетельствует о постепенном освобождении становящейся философии от бремени образно-метафорических мифологических форм.

Учение Анаксимена, как и учения его предшественников по милетской школе, было единой нерасчлененной наукой. Однако круг интересов Анаксимена уже, чем у Фалеса и Анаксимандра. Математикой и биологией он не занимался, не приписывают ему и практических изобретений<sup>5</sup>.

В центре внимания Анаксимена как ученого астрономические и метеорологические явления. Объясняя последние, Анаксимен следует за Анаксимандром, достигая при этом некоторых весьма здравых суждений. Например, он говорит, что град образуется при замерзании падающей из туч воды. Если же к воде примешивается воздух, то образуется не град, а снег. Ветер — это уплотнившийся и движущийся с определенной скоростью воздух, к которому иногда примешана вода. Но далее начинаются фантастические домыслы: дождь выпадает из воздуха при уплотнении последнего, молния — светлый огненный блеск, возникающий в тот момент, когда ветер резко раздвигает облака, радуга — неравномерно накаленное солнцем плотное облако.

Правда, Анаксимен более правильно, чем некоторые древние мыслители (например, Платон), связывал состояние погоды с небесными явлениями, считая, что она зависит не от звезд, а от деятельности Солнца (А 16). Вообще же он, как и все первые натурфилософы, не различал должным образом совершенно несоизмеримые астрономические и метеорологические явления, те и другие для него одинаково «небесные»<sup>6</sup>. Так, Анаксимен считал, что небесные светила возникают из испаряющейся с Земли влаги, которая, поднимаясь в верхние слои атмосферы, разрежается и воспламеняется. Подобная трактовка обожествляемых мифологией небесных светил в те исторические времена была исключительно смелой и опасной для философа (в следующем веке Анаксагор в просвещенных Афинах чуть не поплатился за это жизнью). Анаксимен полностью развенчивал небесные светила, отныне они не сверхъестественные боги, а обыч-

ные тела. Этому же развенчанию служило и учение Анаксимена о том, что не все небесные тела имеют огненную природу. Аэций и Ипполит сообщают, что Анаксимен говорил о существовании наряду со светилами «землеподобных тел», вращающихся вместе со светилами<sup>7</sup>. Предполагается, что под этими телами Анаксимен имел в виду планеты, выделяя их из числа звезд.

Анаксимен исправил ошибку Анаксимандра, поместив звезды далее Солнца и Луны, объясняя их холодность удаленностью (А 7). Считая Землю плоскостью, покрытой возвышенностями, Анаксимен сделал шаг назад по сравнению с Анаксимандром, стремясь найти тело, на котором держится Земля. Это тело он нашел в воздухе, на котором Земля покоится благодаря своей плоской форме (А 20), так как, поясняет Аристотель в своем трактате «О небе», «...не имея удобного места для перемещения [воздух] скапливается внизу, как вода в клепсидрах» (А 20), и держит Землю, которая неподвижно парит в воздухе. Также парят плоское Солнце («...Солнце плоское как лист»,— говорил Анаксимен (В 2 а), плоские Луна и планеты. Но в отличие от неподвижной Земли они приводятся в движение космическими ветрами. Звезды же прикреплены к хрустальному своду<sup>8</sup>, который как жернов, колесо или шапочка (А 12, 13, 14) вращается вокруг Земли. Ночь наступает от того, что движимое космическим ветром Солнце скрывается за находящейся на севере возвышенностью.

Фантастически объясняя затмения, Анаксимен считал, что Солнце и Луна, будучи плоскими, имеют одну сторону темную, а другую светлую. Затмения Солнца, затмения и фазы Луны происходят тогда, когда эти тела поворачиваются к Земле полностью или частично своей темной стороной<sup>9</sup>.

Философская концепция Анаксимена неразрывно связана с его естественнонаучными взглядами и предопределена его метеорологическими и астрономическими представлениями, в которых он столь большое место уделял воздуху, на котором держатся Земля, Солнце, Луна, из которого возникает дождь, который в виде космического ветра движет небесные тела, а в виде обычного ветра производит молнию и т. д.

Анаксимен берет за первоначало и первооснову всего сущего не воду, как Фалес, и не апейрон, как

Анаксимандр, а воздух. Гермий сообщает, что, по Анаксимену, «все есть воздух» (А 8). Ипполит пишет: «Анаксимен, тоже милетец, сын Эвристрата, сказал, что начало всего — беспредельный воздух, из него все возникло, возникает и будет возникать [в том числе] и боги. И все божественное, все остальное [возникает] из того, что произошло из воздуха» (А 7, 1). Симплиций, следуя за Теофрастом, говорит: по Анаксимену «есть единое, лежащее в основе начало, но не столь неограниченное (неопределенное), как у того (т. е. Анаксимандра. — Э. М.), а ограниченное; и называет он это воздухом» (А 5). Беспредельность (неограниченность) сохраняется у Анаксимена лишь как количественная характеристика воздуха, то есть у него апейрон не субъект, не тело, как у Анаксимандра, а предикат, одна из характеристик тела — воздуха. Псевдо-Плутарх не оставляет на этот счет никаких сомнений: «говорят, — пишет этот неизвестный автор, — что Анаксимен назвал началом всего воздух, который по своей величине необъятен (бесконечен), а в своих качествах ограничен» (А 6). Из этого сопоставления Анаксимена с Анаксимандром мы еще раз убеждаемся, что для апейрона была характерна и количественная, и качественная беспредельность (неопределенность).

Анаксимен же сохранил за первоначалом только количественную бесконечность, сняв качественную неопределенность, как бы стараясь первым решить «анаксимадров вопрос», истолковав апейрон как воздух, который, будучи реальной, физической, чувственной, а не сверхчувственной, как апейрон, материей, наиболее бескачественной из всех стихий, ближе всего к апейрону. Ведь воздух не имеет ни запаха, ни вкуса, ни цвета, он невидим и в спокойном состоянии неосязаем<sup>10</sup>. Но все же оттенок метафизичности, некоторая сверхчувственность присущи и анаксименову воздуху: Анаксимен говорит об особом воздухе: «чистом воздухе» или же о «воздухе», возвратившемся к своей собственной природе» (А 8); из которого и выводятся все остальные основные формы материи. Но это уже не пресловутые четыре стихии.

Порывая с традиционным делением материального мира на четыре стихии, Анаксимен насчитывает семь или восемь форм материи: огонь, эфир (А 8) (возможно, что

это и есть «чистый воздух»), воздух, ветер, облака, вода, камни (земля). При этом «чистый воздух» — генетическое и субстанциональное начало всех остальных форм материи. Помимо воздуха и его видоизменений в мире ничего нет. Августин сообщает: «Анаксимен... все причины вещей свел к беспредельному воздуху» (А 10). Помимо воздуха нет ни движущей, ни целевой причин, движение присуще самому воздуху, который, будучи сам вечным, находится в вечном движении (А 6, А 7).

В отличие от вечного воздуха, возникающий из него космос преходящ. Космогонический процесс состоит, по Анаксимену, как и у всех ионийских философов, из двух фаз: из собственно космогонии, когда все возникает из воздуха, и из обратного процесса, когда все конкретно существующее снова превращается в воздух. Правда, о второй фазе можно только догадываться. Анаксимена, как и Анаксимандра, больше интересовало возникновение, рождение, чем гибель, смерть.

Первая фаза распадается на два противоположных процесса. Здесь мы видим проявление диалектичности ионийского философского мировоззрения, рассматривающего мир в его развитии, раскрывающего его основные особенности через идею раздвоения единого и выделения из него противоположностей, благодаря которым и создается все сложное и структурное, весь космос<sup>11</sup>. Два противоположных процесса, о которых учил Анаксимен, это сгущение и разрежение воздуха: «Все рождается в связи с тем или иным его (воздуха) сгущением и обратным разрежением», сообщает Псевдо-Плутарх (А 6). У Анаксимена мы находим существенно новую идею, новый момент диалектики, догадку о том, что количественные изменения приводят к изменениям качественным. Разрежение и сгущение — это количественное изменение плотности воздуха, которое приводит к образованию разных по своему качеству тел: «из воздуха же при его сгущении образуется туман, а при еще большем сгущении — вода; еще более сгущаясь, воздух превращается в землю, а самое большое сгущение превращает его в камни» (А 7, 3). Разрежение связывается с возрастанием движения и температуры, поэтому, согласно другой версии происхождения светил, чем выше упомянутая, «Солнце есть земля, которая вследствие быстрого движения и очень большого нагревания, воспламе-

няется» (А 6). Сгущение же связано с охлаждением и ослаблением движения.

Учение об уплотнении и разрежении неоспоримо доказывает материальную природу анаксименова первоначала и первоосновы: воздух, из которого возникает путем его уплотнения земля, в свою очередь оказывается разреженной землей или камнем, о котором никто не скажет, что это дух.

Материалистический монизм Анаксимена особенно заметен в его учении о душе, о духе. Именно об этом говорится в сохранившемся фрагменте из сочинения Анаксимена: «Так наша душа, будучи воздухом, сплавивает [каждого] из нас, и дыхание, и воздух охватывают весь космос» (В 1), т. е. говорится о материальной, телесной, воздушной природе души. Ионийские философы еще не знали класса бестелесных предметов, понятие «бестелесного» появляется позднее, по-видимому, у Филолая и Платона — основателей идеализма. Приводящий слова Анаксимена Аэций замечает, что Анаксимен «употреблял слова «воздух» и «дыхание» как синонимы», считая, как отмечает Филопон, душу воздушной (А 23). Гален возражает Анаксимену, говоря, «что воздух не может быть человеком» (А 22). Ф. Энгельс подчеркивает, что «душа и воздух рассматриваются (Анаксименом. — Э. М.) как всеобщая среда»<sup>12</sup>, т. е. он обращает внимание на то, что отождествление души и воздуха означает одушевление всего мира, что было характерно для милетских философов.

Анаксимен сводит к воздуху и самим богам. По Августину, Анаксимен «богов не отрицал и не замалчивал...», считая, что «не [богами] создан воздух, а что они сами произошли из воздуха» (А 10). Аэций дает, по-видимому, наиболее адекватную Анаксимену трактовку учения этого милетского философа о богах: «По Анаксимену, воздух [есть бог]. Следует же под этим разуметь общие силы, пронизывающие стихии и тела» (А 10).

Такое материалистическое учение Анаксимена, изложение которого показывает несостоятельность утверждения Гегеля, что Анаксимен «дал мало значительного...»<sup>13</sup>. Древние философы и ученые высоко ценили Анаксимена. С ними согласны многие современные философы. Например, А. Маковельский подчеркивает, что Анаксимен «ввел ясное и простое изложение научных

проблем»<sup>14</sup>. Бэрнет, Бэрч и Мэтсон сходятся на том, что Анаксимен не прибегал при объяснении мира к таким надуманным и сверхчувственным сущностям, как огненные кольца и апейрон у Анаксимандра, правда, неправильно в связи с этим квалифицируя Анаксимена как «первого позитивиста»<sup>15</sup>. Макс Гартман (ГДР) отмечает «замечательное специально-научное мышление» Анаксимена<sup>16</sup>. Вместе с тем необходимо отметить, что Анаксимен в ряде вопросов уступает Анаксимандру. Он не всегда смог остаться на уровне выдающихся идей своего учителя, в частности он отказался от идей о бескачественной абстрактной материи и о свободном, лишенном опоры положении Земли в мировом пространстве. Отказ от анаксимандровых «колец» компенсируется введением ненаучного представления о некоем хрустальном небесном своде — носителе звезд. Представления Анаксимена о форме Земли и природе небесных светил также более примитивны, чем у Анаксимандра.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Ἀναξίμηνος.

<sup>2</sup> Некоторые древние, как сообщают Диоген и Свида, считали Анаксимена учеником также и Парменида. Но это ошибка, так как Парменид жил позднее Анаксимена и учение милетца не имеет ничего общего со взглядами элейца.

<sup>3</sup> Эти сведения см. А. Маковельский. Досократики, ч. I. Казань, 1914, стр. 47.

<sup>4</sup> К. Фреман. The Pre-Socratic Philosophers. Oxford, 1959, p. 64.

<sup>5</sup> Правда, Плиний считал гномон изобретением Анаксимена, а не Анаксимандра (см. Анаксимен, А 14 а).

<sup>6</sup> μετεωρολογία — рассуждение о небесных явлениях. От μετέωρα — небесное явление.

<sup>7</sup> Об этом сообщает Аэций: «Анаксимен говорит, что огненная природа звезд заключает в себе какие-то землеподобные тела, невидимые и вращающиеся вместе с теми» (А 14). По Ипполиту: «Существуют среди звезд какие-то землеподобные тела, облегающие другие [стихии]» (А 7, 5).

<sup>8</sup> Хрустальный свод: «Ἄ. ἤλων δίκην καταλεληγῆναι τὰ ἄστρα τοῖς κρυσταλλοειδεῖς». Древним грекам хрусталь был известен.

<sup>9</sup> Поэтому утверждение Теона Смирнского, что Анаксимен учил, что Луна получает свой свет от Солнца и знал истинную причину лунных затмений, неверно так же, как и аналогичное утверждение Теона об Анаксимандре. Тем более это неверно применительно к Фалесу. Поэтому утверждение, что «затмение Солнца, по Фалесу, происходит вследствие того, что его заслоняет луна» («История философии», т. I. М., Госполитиздат, 1941, стр. 29), ошибочно.

<sup>10</sup> Правда, некоторые ученые считают, что первоначально древние греки понимали под воздухом туман, пар и что только Эмпедокл показал, что воздух есть особая телесная субстанция, не сходная ни с паром, ни с пустым пространством (см., например, В. Сержников. Очерки по истории философии. М.—Л., 1929, стр. 43). С. Я. Лурье и М. Н. Ботвинник приписывают открытие воздуха Левкиппу (см. С. Я. Лурье и М. Н. Ботвинник. Путешествие Демокрита. М., Детгиз, 1964, стр. 16—17).

<sup>11</sup> *κόσμος* — упорядоченность, порядок; надлежащая мера, благопристойность; строение, устройство; государственный строй, правовой порядок; мировой порядок, мировоззрение, мир; небесный свод, небо; мир, свет, земля; переносно: свет, люди, народ; украшение, наряд; краса, честь, слава. Когда и кто впервые термином *κόσμος* стал обозначать мироздание, неясно. Некоторые считают, что мир был назван космосом впервые пифагорейцами (Филолаем) как выражение высшего порядка.

<sup>12</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 503.

<sup>13</sup> Гегель. Соч., т. IX, стр. 169.

<sup>14</sup> А. Маковельский. Ук. соч., стр. 49.

<sup>15</sup> См. W. Matson. The Naturalism of Anaximander. «The Review of Metaphysics», March 1953, vol. VI, No. 3, p. 390.

<sup>16</sup> M. Hartman. Der Materialismus in der Philosophie der griechisch-römischen Antike. Berlin, 1959, S. 10.

\*

\* \*

Милетская школа имела своих последователей и в V в. до н. э.

Например, Гиппон с острова Самоса, прозванный «безбожником» за то, что причиной всех вещей считал одну только воду (см. Гиппон, А 8) как таковую, не приписывая ей ни божественных, ни духовных свойств, ни жизни, т. е. будучи таким образом более последовательным материалистом, чем Фалес<sup>1</sup>.

Идей Гимерейский, Диоген Аполлонийский и Архелай Афинский считали, вслед за Анаксименом, что воздух есть начало и основа (элемент) всего сущего, причем Идеи был правоверным последователем Анаксимена, а Диоген и Архелай сочетали учение последнего философа милетской школы с концепцией своего непосредственного учителя Анаксагора.

Таковы взгляды первой философской школы, возникшей в городе Милете в Ионии — наиболее передовой в VII—VI вв. до н. э. части Эгейского мира — как выражение нового мировоззрения прогрессивных классов, связанных с развитием производительных сил и ниспровер-



гающих в ходе ожесточенной политической борьбы власть аристократии.

Оценки учений милетских философов разнообразны<sup>2</sup>.

Обычно их учения трактуются как материализм. В частности, такая их интерпретация еще недавно господствовала в буржуазной науке, представители которой считали Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена материалистами<sup>3</sup> или, по крайней мере, натуралистами, гилозоистами, мыслителями, тесно связанными с наукой, и противниками религиозного мировоззрения. При этом милетцы противопоставлялись Гераклиту. Так, Френсис Корнфорд отнес первых к научному, а второго к мистическому направлению в античной философии. С. Трубецкой, усмотрев в Гераклите «глубоко религиозного мыслителя», довольствовался превращением милетцев всего лишь в гилозоистов<sup>4</sup>. Английский историк античной философии начала нашего столетия Бэрнет утверждал, что в философии милетцев «нет и следа теологических спекуляций»<sup>5</sup>. Некоторые современные буржуазные ученые отстаивают точку зрения Бэрнета (например, Бертран Рассел<sup>6</sup>, Мэтсон<sup>7</sup>). Но господствующей в буржуазной науке трактовкой философии милетцев, по-видимому, становится концепция, представителем которой является, например, профессор Иегер. Вернер Иегер в своей претенциозно названной книге «Теология ранних греческих философов» заявляет о милетской философии, что «в этой так называемой философии природы мы нашли теологию, теогонию и теодицею, действующими рука об руку»<sup>8</sup>.

Между тем философы милетской школы были стихийными и наивными материалистами. Говоря о первых греческих философах, Ф. Энгельс замечает: «Таким образом, здесь перед нами уже полностью вырисовывается первоначальный стихийный материализм...»<sup>9</sup>. Правда, материализм милетских философов непоследовательный. Они не смогли до конца изжить мифологических представлений и терминологии, что и позволяет фальсифицировать существо их учения, что и делают Иегер, Бэрч и другие.

В центре внимания милетцев природа, некое оживотворенное, одушевленное и в какой-то степени обожествляемое деятельное и активное первоначало всего сущего. Мысля природу активной, милетцы не нуждались

в измышлении особых движущих причин, как это позднее делали Анаксагор (нус), Эмпедокл (дружба и вражда), Платон (мировая душа, демиург), Аристотель (действующая причина, бог как перводвигатель) и др. Милетцы преобразовали также мифологическо-магическое учение о Мойре в понятие необходимости, имманентно присущей космосу. Они пробились сквозь мифологические представления к некоторым первичным философским понятиям и высказали ряд выдающихся естественно-научных догадок, рационально развив первобытную диалектику.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Вода, влага (τὸ ὑγρὸν) — по Гиппону, основное начало.

Симплиций рассматривает Гиппона наряду с Фалесом, говоря, что «...Фалес... и Гиппон, который, кажется, был притом безбожником, учили, что начало есть вода, и пришли к этому через чувственное восприятие явлений...» (38 [26] А 4).

<sup>2</sup> Гегель: «Великое в этой скудной абстрактной мысли состоит в том, что она постигает существование одной всеобщей субстанции во всем; и что в ней, во-вторых, отсутствуют образы, что она не обременена представлениями, заимствованными из чувственного мира» (Гегель. Соч., т. IX, стр. 171). Б. Рассел: «Милетская школа важна не своими достижениями, а своими исканиями» (Б. Рассел. История западной философии. М., ИЛ, 1959, стр. 46). А. Маковельский: «...первые греческие философы ищут вечную основу всего существующего, но так как всю действительность они понимают материально, то их онтология есть натурфилософия («физика» или «физиология», по терминологии Аристотеля). Таким образом круг их идей ограничен сферой объектов внешнего мира явлений, основу которых они ищут в телесном веществе. Но помимо этой ограниченности кругозора, которому открыта лишь часть действительности, их мышление связано и в методологическом отношении: оно оперирует не понятиями, а представлениями, и стоит в наивно непосредственном отношении к своему объекту, догматически устремляется на познание объектов, не исследуя средств познания» (А. Маковельский. Досократики, ч. I. Казань, 1914, стр. 4). По мнению Ф. Кессиди: «Содержанием их (т. е. милетских философов.— Э. М.) мышления выступают физические явления — сам материальный мир, форма же мышления не образно-мифологична, а вполне логична» («Вопросы философии», 1960, № 3, стр. 140). Однако Ф. Кессиди, правильно критикуя Дж. Томсона, не уловившего принципиальное отличие милетской натурфилософии от мифологического мировоззрения, свел это отличие к таким частным вопросам, как «геоцентрическая идея Анаксимандра» и т. п. (там же), не подчеркнув того факта, что милетская философия не только в частных вопросах, но и как мировоззрение было шагом вперед по сравнению с мифологией.

Дж. Томсон: «Величие милетцев именно в том и состоит, что они выражали в новой форме — абстрактной и объективной — основные

истины, которые внедрились в сознание первобытного человека, но нашли свое выражение первоначально только в конкретной, субъективной форме мифов» (Дж. Томсон. Первые философы. М., ИЛ, 1959, стр. 149). «Кроме того, верно, что они (милетцы.— Э. М.) не представляли себе ясно свои первичные элементы как элементы материальные, поскольку для них не существовало различия между материальным и нематериальным» (там же, стр. 148).

А. Фулье: «Отправным пунктом философского мышления в Греции была видимая природа. Ионийские философы — по выражению Аристотеля — физики, и философия их представляет собой общую физику» (А. Фулье. История философии. СПб., 1901, стр. 33).

<sup>3</sup> Гегель считает, что милетцы «...как заметил уже Аристотель — не идут дальше рассмотрения сущности вещей как чего-то материального...» (Гегель. Соч., т. I. М.—Л., Госиздат, 1929, стр. 181).

<sup>4</sup> С. Трубецкой: «Учение ионийцев (т. е. для Трубецкого только милетцев.— Э. М.) не материализм, ибо не было еще ни понятий духа и материи, ни сознания их противоположности. Абстрактное понятие материи выработывалось веками, выделившись из первоначальной неопределенности, стихийного хаоса. Древняя стихия была жива непосредственно, откуда мирозерцание ионийских философов характеризуется как *гилозоизм*, особенность ионийского мирозерцания именно и заключалась в непосредственном безразличии духовного и физического» (С. Трубецкой. Собр. соч., т. III. М., 1910, стр. 150).

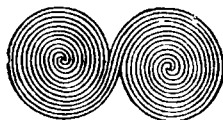
<sup>5</sup> J. Burnet. Early Greek Philosophy, 4 ed. London, 1930, p. 13; цит. по: W. Matson. The Naturalism of Anaximander. «The Review of Metaphysics», 1953, vol. VI, No. 3, p. 387.

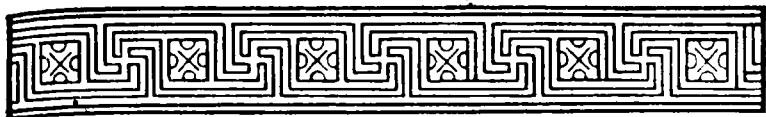
<sup>6</sup> Б. Рассел говорит об Ионии в связи с милетской школой, что «религиозное движение, связанное с Вакхом и Орфеем, почти не затронуло ее; ее религия была олимпийской, но она, по-видимому, не принималась всерьез. Философские построения Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена следует рассматривать как научные гипотезы, и они редко испытывают на себе какие-либо неуместные влияния антропоморфических стремлений и нравственных идей. Поставленные ими вопросы заслуживали внимания, и их смелость воодушевила последующих исследователей» (Б. Рассел. История западной философии, стр. 47).

<sup>7</sup> См. W. Matson. Op. cit.

<sup>8</sup> W. Jaeger. The Theology of the Early Greek Philosophers, Oxford, 1947, p. 36.

<sup>9</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 502.





### Глава III

## ГЕРАКЛИТ<sup>1</sup> ЭФЕССКИЙ

Второй по значению после Милета ионийский город Эфес был основан в XI в. до н. э. (примерно в 1087 г.)<sup>2</sup> переселенцами из Аттики, возглавляемыми, по сообщению Страбона (см. Дильс. Гераклит А 2), Андроклом, сыном афинского царя Кодра. Как и все ионийские города, Эфес в VII—VI вв. до н. э. переживал глубокие социально-политические изменения, в ходе которых власть аристократии была свергнута. За царями-базилевсами сохранились только некоторые почетные функции — пережиток их былых царско-жреческих прерогатив (А 2). Во второй половине VI в. до н. э. Эфес оказался в зависимом положении от Лидии, а затем в числе других ионийских городов попал под персидское иго. В истории философии этот город прославился как родина знаменитого материалиста и диалектика Древней Греции Гераклита.

Гераклит был моложе милетских философов, а также Ксенофана и Пифагора; пора расцвета его творческих сил или, как говорили древние греки, «акмэ»<sup>3</sup> приходилась на 69-ю олимпиаду (А 1, 1), т. е. на 504—501 гг. до н. э.<sup>4</sup> — на трудное для Ионии время. Гераклит происходил из свергнутого царско-жреческого рода Кодридов. Если бы события приняли другой оборот, то он мог бы стать царем в Эфесе. Но власть царей в Ионии не смогли восстановить ни лидийцы, ни персы. Дело аристократии было проиграно. В этих условиях Гераклит

уступил царский сан своему брату и удалился от общества, найдя убежище при храме Артемиды Эфесской, где проводил время, демонстративно играя с детьми в кости. Однако он отказался посетить персидского царя Дария и пренебрег его предложением поселиться в Персии, как поступали некоторые греческие аристократы, переходя на сторону национальных врагов своего народа. Гераклит отказался и от приглашения посетить Афины. По словам Деметрия, Гераклит «презирал и афинян, среди которых пользовался весьма большой славой, и сам, презираемый эфесцами, все же предпочитал жить на родине» (А 1, 15). А говоря точнее, Гераклит, «отличаясь надменностью и высокомерием» и «возненавидя людей», удалился в горы, где жил, «питаясь растениями и травами». Тщетно просили его соотечественники, утомленные своими распрями, написать для них законы. Свой отказ Гераклит мотивировал тем, что в Эфесе уже укоренилась плохая форма правления. Далее предание рассказывает, что, заболев в горах водянкой, Гераклит вернулся в город; не найдя помощи у врачей, он стал лечить себя сам: обмазавшись навозом, он улегся на солнце, и был разорван неузнавшими его в таком виде собаками (А 1, 4; А 1а) <sup>5</sup>.

Гераклиту приписывали ряд сочинений, в основном, по-видимому, незаконченных. До нас дошло несколько названий главного сочинения Гераклита: «Музы», «Точный руль для направления жизни», «О природе» (А 1, 12).

Согласно Диогену, этот основной, а может быть, и единственный труд эфесского мыслителя состоял из трех частей, в которых говорилось о вселенной, о государстве и о божестве (А 1, 5). Однако вероятнее, что подобное деление было внесено в рукопись только в александрийскую эпоху, когда, по-видимому, сочинение Гераклита еще существовало в целостном виде.

До нас же от этого труда дошло (согласно Дильсу) 131 подлинный и 15 сомнительных отрывков, сохранившихся в качестве небольших цитат в трудах более поздних авторов, начиная с Платона и кончая Альбертом (XIII в. н. э.), но преимущественно в произведении Диогена Лаэртского «Жизнь, учения и изречения мужей, прославившихся в философии» (III в. н. э.), у Плутарха (II в. н. э.), у христианских теологов Климента Алек-

сандрийского (II—III вв. н. э.) и Ипполита (III в. н. э.). Названные авторы сохранили более половины всех известных фрагментов из произведения Гераклита «О природе». Большинство других фрагментов также получено от авторов, живших значительно позднее Гераклита, что не могло не отразиться на сохранности и ясности цитируемого ими текста, достаточно темного самого по себе<sup>6</sup>.

Еще при жизни Гераклита прозвали «темным» (А 1, 6, А 1а). Позднее Сократ, ознакомившись с гераклитовским произведением «О природе», сказал: «То, что я понял, превосходно. Думаю, что таково же и то, что я не понял» (А 4). Темноту и неясность гераклитовского стиля сами древние объясняли различно. Отмечая тот действительный факт, что «речь Гераклита трудно заметить (т. е. разделить знаками препинания. — А. Ч.) вследствие того, что неясно к чему [что] относится — к предыдущему или к последующему» (А 4), Аристотель видел причину «темноты» Гераклита в стилистической небрежности эфесского мыслителя. В приписываемой Деметрию Фалерскому работе «О стиле» неясность Гераклита объясняется его афористичностью (А 4). Теофраст усматривал причину противоречивости Гераклита в меланхолии эфесца, мешающей ему доводить до конца начатое и добиваться ясности в изложении своих мыслей (А 1, 6). Диоген Лаэртский полагал, что Гераклит хотел умышленной темнотой выражения своих мыслей оградить свой труд от праздного любопытства презираемой им толпы (А 1, 6). Плотин также считал «темноту» Гераклита нарочитой: он-де желал, чтобы читатель так же поработал, уясняя смысл его произведения, как ему самому пришлось потрудиться, объясняя природу<sup>7</sup>.

По-видимому, все эти толкования «темноты» Гераклита или надуманны, или недостаточны. Весьма сомнительно предположение, что Гераклит намеренно зашифровал свои мысли в загадочные образы и афоризмы. Хотя скептик Тимон высмеивает Гераклита, говоря о нем, как о «крикуне» (А 1, 6), судя по словам самого эфесского философа, он презирал краснобайство, каламбуры, словесные ухищрения, неодобрительно высказывался об учителях красноречия (В 81). Дело и не в небрежности и не в меланхоличности Гераклита.

Гераклиту как одному из первых философов пришлось совершить титаническую работу, вырабатывая философское мировоззрение. От мифологического мировоззрения к философскому перейти не просто, для этого требуется, в частности, новый, философский язык. Первые философы с большим трудом находили адекватные формы для нового, еще смутно угадываемого ими содержания, и им приходилось широко применять описательные поэтические средства, сравнения, использовать образы, выражать свою мысль суммой примеров, прибегать для описания физических процессов к этической и даже мифологической терминологии. Мы видели, с каким трудом далось Анаксимандру выражение той простой мысли, что причина гибели мира, т. е. превращения космоса в апейрон, состоит в том, что «вещи» нарушают чужую и свою меру. Только у Аристотеля философия, наконец, обрела свою адекватную форму, став системой логически связанных понятий. Что касается Гераклита, то к нему целиком относится все сказанное о первых философах. В частности, Гераклит широко прибегал к образам и сравнениям для выражения своей мысли. И делал это весьма успешно.

Гераклит не только философ, но и поэт; он сохранил для философии мифологическую поэтичность, преподавал образец противоречивого единства образа и понятия, в котором образ используется для выражения мысли, намекает на существенные связи, логические отношения, закономерности природы<sup>8</sup>. В. И. Ленин отмечает «живость, свежесть, наивность, историческую цельность Гераклита...»<sup>9</sup>.

Несоответствие между формой и содержанием и является, по-видимому, главной причиной «темноты» Гераклита. Дело усугубляется тем, что Гераклит был диалектиком. Поэтому ему приходилось искать средства выражения не просто для философских, но для философско-диалектических мыслей, а потому прибегать к антитезам, игре слов, использовать стихийную диалектику языка, когда одно слово имеет противоположные значения, что в какой-то мере говорит об единстве противоположностей (например, Гераклит сказал: «Луку имя — жизнь, а дело его — смерть» (В 48), диалектически обыгрывая то, что в древнегреческом языке понятия: лук (оружие) и жизнь обозначаются почти что одина-

ковыми словами <sup>10</sup>, или когда разные слова имеют среди многих своих значений два одинаковых.

Кроме того, Гераклит, будучи убежден, что его устами глаголет мировой разум (логос), и излагая свои мысли по схеме: «признак мудрости, согласиться, не мне, но логосу внемля, что...» (В 50), подражал афористическому и загадочному стилю пифий и сивилл, описанному им в двух своих высказываниях следующим образом: «Владыка, чье прорицалище в Дельфах, не говорит и не скрывает, но намекает» (В 93) и «Сивилла вдохновенными устами вещает мрачное, неприкрашенное и неуμαщённое, и голос ее, благодаря божеству, звучит на тысячу лет [вперед]» (В 92), а также следовал жреческим традициям своего рода <sup>11</sup>.

Впрочем, «темнота» Гераклита преувеличена, особенно теми, кто непривычен к диалектике. Диоген Лаэртский признает, что «иногда в своем сочинении он (т. е. Гераклит.— А. Ч.) говорит ясно и определенно, так что и самый непонятливый легко поймет и воспрянет духом. Краткость и сила выражения [у него] несравненны» (А 1, 7) <sup>12</sup>.

Гераклит как философ не имел, по-видимому, учителей. Правда, иногда в этом качестве упоминают Ксенофана из Колофона (А 1, 5) или пифагорейца Гиппаса из Метапонта (А 1а), но это, по-видимому, домыслы, вызванные некоторым сходством во взглядах эфесца, колофонца и метапонтца.

Что касается духовных источников философского учения Гераклита, то на этот счет имеется множество соображений. Одни исследователи подчеркивают роль религии и мифологии в формировании мировоззрения Гераклита, подчас превращая его самого в мистика и мифолога, другие обращают внимание на связь учения Гераклита с предшествующими и современными ему философскими школами <sup>13</sup>.

Однако, судя по сохранившимся фрагментам, Гераклит знал из милетцев только Фалеса, да и то как астронома (В 38). Анаксимандра и Анаксимена он не упоминает, хотя не оставляет без внимания Пифагора и Ксенофана, сказав о них, что «многознание уму не научает, иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея» (В 40) <sup>14</sup>.

По-видимому, Пифагор и Ксенофан были известны



Гераклиту не как философы (ведь философские тенденции у основателей италийской философии проявились не сразу), иначе он не ставил бы их в один ряд с Гесиодом.

Весь дух гераклитовского учения и характер его жизни говорят за то, что Гераклит остро чувствовал свое философское одиночество. Гераклита не следует превращать в мистика, в религиозного мыслителя, в антипода милетских философов, но его нельзя рассматривать и как продолжателя милетской философии. Сходство учений милетских философов с концепцией Гераклита объясняется общими закономерностями происхождения философии из мифологии под воздействием зарождающегося научного, математико-логического мышления.

Процесс становления философии из мифологии ярко запечатлен, в частности, в высказывании Гераклита о том, что «одна единственная мудрость не желает и желает называться именем Зевса» (В 32) <sup>15</sup>. В этом, на первый взгляд загадочном и трудном для перевода и истолкования, высказывании Гераклит, по сути дела, подчеркивает, что мудрость едина, что двух, т. е. мифологической и философской, мудростей быть не может, т. е. отрицается двойственность истины, и чувствуется напряженное колебание общественного сознания периода формирования зрелого рабовладельческого общества между мифологической мудростью, связанной с именем высшего олимпийского бога, и новой мудростью, которая более не желает быть связанной с мифологией.

Сохранившиеся фрагменты, а также доксографический материал позволяют, несмотря на неясность, отрывочность, противоречивость наших знаний о Гераклите, воссоздать его учение как единое стройное целое, как своего рода систему <sup>16</sup>.

Гераклит был крупнейшим материалистом и диалектиком античного мира. Поскольку его материализм противостоял мифологическому супранатурализму, а не философскому идеализму, которого в те времена еще не существовало, он был стихией и непоследователен. Как Фалес и Анаксимен, Гераклит отождествил одну из форм материи с самой материей. В качестве такой формы Гераклит выбрал наиболее подвижную, изменчивую «стихию», фактически процесс — огонь. Представляя мате-

рию в образе мирового огня, Гераклит наделял его жизнью и разумом.

При этом гераклитовский огонь<sup>17</sup> выступает как субстанциональное основание всего сущего, как начало и конец космоса, как то, что оживотворяет мир, и, наконец, как логос.

Как и милетские философы, Гераклит сделал принципиальный шаг вперед в развитии мировоззрения прежде всего тем, что подошел к идее материальной субстанции<sup>18</sup>. Правда, в силу незрелости своей философии, Гераклит выражает эту идею иносказательно, через систему образов и сравнений. Так, в одном из гераклитовских фрагментов мир явлений, многообразие природы сравнивается с благовонными курениями, которые принимают различные формы в зависимости от того, какие пахучие вещества сжигаются. Но пламя, на котором они сгорают, одно и то же во всех случаях (В 67)<sup>19</sup>. Так же, надо полагать, и мировой огонь, принимая различные формы, выступая то как вода, то как воздух, то как земля, то как душа, то как любое тело или вещество, остается самим собой, будучи основой, субстанцией всех без исключения явлений, каковы бы они ни были.

Для выражения той же мысли Гераклит привлекает еще одно знаменательное сравнение. Он говорит, что «все обменивается на огонь, и огонь — на все, подобно тому, как золото [обменивается] на товары, а товары — на золото» (В 90)<sup>20</sup>. Если вспомнить, что золото (деньги) в своей материальной, конкретной, чувственной форме выражает лежащий в основе многообразного конкретного труда и потребительных стоимостей абстрактный труд и меновую форму стоимости, то субстанциональность гераклитовского огня при всей его материально-вещественной конкретности становится несомненной. Разумеется, Гераклит ничего не знал ни об абстрактном, ни о конкретном труде, ни о меновой, ни о потребительной форме стоимости, но, сравнивая свой «Всеогонь» с золотом, Гераклит не только выразил мысль о субстанциональности огня, но и интуитивно подошел к пониманию сущности денег, открывая своим изречением первую страницу истории политэкономии. Гераклитовское сравнение особенно знаменательно потому, что оно показывает, насколько товарно-денежные отношения, характерные для зрелого рабовладельческого общества,

овладели умами людей, став в какой-то степени моделью при построении мировоззрения.

О субстанциональности огня говорится также во фрагменте 30, где Гераклит прямо утверждает, что мир *есть* огонь. Аристотель, передавая этот момент учения эфесского мыслителя, подчеркивает, что, согласно Гераклиту, огонь — «это единая природа, лежащая в основе [всего]» (А 5).

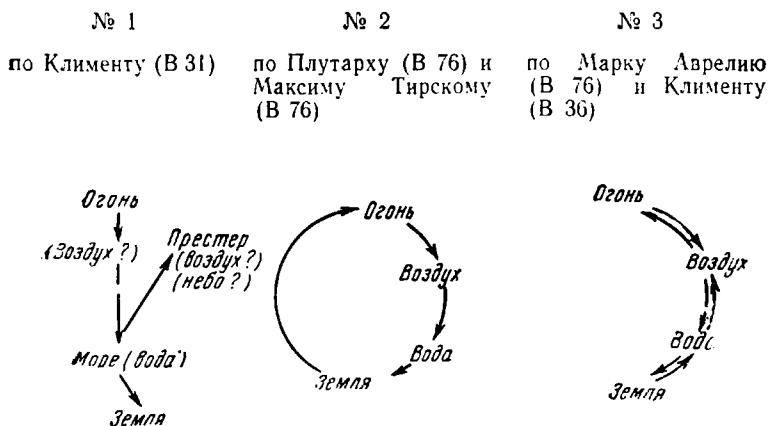
Гераклитовский огонь не только субстанция, но и генетическое начало, и эсхатологический конец всего сущего<sup>21</sup>. Из него все возникает. Это происходит путем погасания и уплотнения огня (А 5) — момент общий у Гераклита и Анаксимена. Возникновение космоса Гераклит называет «путем вниз», «упорядочением» и «недостатком» огня. Соответственно гибель космоса называется им «путем вверх» и «избытком огня»: Ипполит сообщает о Гераклите, что «упорядочение, по его мнению, — недостаток огня, а избыток — воспламенение» (В 65). При этом под «недостатком» и «избытком» огня следует понимать его недостаточное или избыточное состояние в качестве чувственной сущности, в качестве же сверхчувственной, субстанциональной основы количество огня в мире неизменно. Возникновение мира как «упорядочение» огня связано с логосом и будет рассмотрено в дальнейшем. Сейчас важно подчеркнуть, что, по Гераклиту, как сообщает Аэций, «из огня все рождается и в огне все в конце концов уничтожается» (А 5), так что, по словам Симплиция, гераклитовский «мир то уничтожается в огне, то снова восстанавливается из огня» (А 10). Что же касается подробностей гераклитовской космогонии и эсхатологии, то они нам известны в нескольких вариантах. Согласно первому, сохраненному для нас Климентом Александрийским, Гераклит следующим образом обрисовал космогонический процесс: «превращения огня: во-первых, море. Море же наполовину земля, наполовину смерч (престер)» (В 31)<sup>22</sup>. Особенность этого варианта в том, что в нем отводится очень большое место морю, которое называется Климентом в пояснении к фрагменту «как бы семенем мирообразования», из которого «возникают земля, небо и то, что между ними». Кроме того, если опираться только на этот фрагмент, то можно подумать, что море (вода) возникает из огня непосредственно, как первое превращение

огня. Однако это утверждение ослаблено климентовским контекстом, где говорится, что «огонь... через воздух превращается в воду...». Оно также противоречит остальным вариантам гераклитовской космогонии, согласно которым связь воды с огнем опосредована воздухом<sup>23</sup>.

По второму варианту гераклитовской космогонии, о котором можно судить по Плутарху и Максиму Тирскому (В 76), в космосе наблюдается круговорот: огонь превращается в воздух, воздух — в воду, вода — в землю, земля же, минуя промежуточные состояния воды и воздуха, как бы скачкообразно превращается в огонь.

Третий космогонический вариант приводят Марк Аврелий и тот же Климент. Согласно последнему, Гераклит говорил: «Воды смерть — земле рождение. Из земли ведь вода рождается...» (В 36). У Марка Аврелия этот вариант передается полнее: «Смерть земли — рождение воды, смерть воды — рождение воздуха, а [смерть] воздуха — [рождение] огня; и обратно» (В 76)<sup>24</sup>. Таким образом, получается, что огонь и земля равноценны, а космогонический процесс представляет собой не столько круговорот, сколько как бы качание маятника, т. е. периодическое превращение земли в огонь и огня в землю через промежуточные состояния воздуха и воды.

Схематически эти три космогонических варианта можно изобразить следующим образом:



Эти три варианта при всем своем различии не исключают друг друга, так как здесь речь, по-видимому, идет о двух различных процессах.

Во-первых, в космосе, по Гераклиту, происходит постоянное превращение стихий друг в друга. Так, например, Гераклит считал, что от земли и моря постоянно восходят два испарения: влажное, темное и сухое, светлое. Первое, превращаясь, по-видимому, в воздух, занимает совместно со светлым испарением околоземное, подлунное пространство, создавая то, что сейчас называется атмосферой, из которой на землю падает вода в виде дождя и снега. Светлое же испарение в основном поднимается выше и, скапливаясь в неких обращенных к земле своей полый стороной чашах или корытах, воспламеняется, образуя небесные светила, совершающие круговые движения в «верхнем полушарии».

Не совсем ясно, как Гераклит представлял себе размеры Солнца (В 3)<sup>25</sup>.

Смену дня и ночи, зимы и лета Гераклит, по Диогену, объяснял изменением соотношения светлого и темного испарений. Когда светлое испарение ослабевает, а темное поднимается выше, встречая спускающееся (заходящее) Солнце и гася его, то наступает ночь. Утром же Солнце снова разгорается; именно так следует понимать выражение Гераклита, что Солнце каждый день новое (В 6)<sup>26</sup>. Суточное усиление и ослабление светлого испарения происходит на фоне сезонных колебаний: долговременное усиление светлого испарения вызывает лето, а ослабление — зиму<sup>27</sup>.

«Корытообразной» формой Луны и Солнца Гераклит объяснял как затмения, так и фазы Луны: эти явления наблюдаются, считал эфесский мыслитель, когда небесные «корыта» частично или целиком поворачиваются к Земле своей выпуклой, темной стороной.

При всей своей фантастичности конкретная натурфилософия Гераклита, о которой мы узнаем от Теофраста через Диогена Лаэртского, остроумна. При всей своей наивности отождествление метеорологических и астрономических явлений, когда утверждается, что «светила питаются [восходящими] от земли испарениями» (А II), имело для VI века до н. э. важное антимифологическое мировоззренческое значение<sup>28</sup>.

Кроме того, конкретная натурфилософия Гераклита

показывает, что ему не было чуждо наблюдение над природными процессами, что он не был погружен в свой внутренний опыт, как можно подумать, исходя из его изречения: «я выспросил самого себя» (В 101)<sup>29</sup>, на которое ссылаются те, кто желает видеть в Гераклите субъективиста. Это изречение Гераклита имеет антимифологический подтекст. В нем подчеркивается, что эфесский мыслитель опирался не на авторитет и не на традицию, а на собственный разум. Эта же мысль была позднее в императивной форме выражена Эпихармом, драматургом и философом V в. до н. э., сказавшем: «трезвым будь, умей не верить; в этом смысл науки всей»<sup>30</sup>.

Ежедневная и ежегодная взаимопревращаемость стихий и находит свое отражение в схеме 3 и частично 1: поднимающиеся от земли и моря испарения — это вода и воздух, в которые превращаются соответственно земля и вода; воспламеняясь, воздух переходит в огонь, который, погасая, превращается в воздух, изменяющийся в воду, падающую из атмосферы на землю и превращающуюся в свою очередь в последнюю.

Но этот процесс происходит на фоне другого космического процесса. По-видимому, при всех взаимопревращениях стихий их обмен не эквивалентен, а совершается так, что количество огня во вселенной все время убывает, а земли накапливается все больше, т. е. так, что огонь необратимо превращается в воздух, воздух же — в воду, вода — в землю, пока, наконец, огонь не погасает «в полную меру» (В 30), так что остается только одна земля, поглотившая болсе не питаемые и не воспроизводимые огнем воздух и воду. Поэтому-то этот «путь вниз» от огня к земле Гераклит и называл «недостатком» огня, хотя, конечно, как субстанция огонь продолжает существовать в той же мере, как и до возникновения космоса. Затем происходит полное воспламенение земли, превращение всего сущего в огонь, то, что было названо греческими стойками, воспринявшими ряд моментов гераклитовского учения, «мировым пожаром». Они же называли промежуток времени от того, как «от погасания огня образуется космос» и до того, «как космос и все тела уничтожаются огнем» (А 5), «космическим годом», равным по некоторым произвольным подсчетам 10 800 годам, т. е. трехстам шестидесяти поколениям людей.

Правда, мы не имеем точной картины гераклитовской эсхатологии, которая во многом загадочна, что видно хотя бы из следующего изречения Гераклита: «море разливается и входит в свои пределы согласно тому же логосу, который был раньше, чем возникла земля» (В 31), которое, как считает Климент, говорит о «мировом пожаре».

Гераклитовская онтология, его учение о бытии, об огне как субстанциональном и генетическом начале и эсхатологическом конце мира, о происходящих в мире явлениях и процессах, ярко выражен в знаменитом изречении эфесского мыслителя, которое было сохранено Климентом Александрийским, процитировавшим это место из гераклитовского трактата в своем произведении «Стромата» («Узоры»). В этом изречении Гераклита сказано: «этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами (в полную меру) разгорающимся и мерами (в полную меру) погасающим» (В 30). Именно об этом изречении Гераклита В. И. Ленин заметил, что в нем содержится «очень хорошее изложение начал диалектического материализма»<sup>31</sup>. В этом фрагменте из гераклитовского труда «О природе» особенно ярко и недвусмысленно подчеркивается отрицание мифологической картины мира, которая связывает организацию мира и в этом смысле его творение с деятельностью сверхъестественных существ. Что же касается несколько странного на первый взгляд утверждения, что мир не сотворен человеком, странного потому, что никто казалось бы этого и не утверждает, то это положение раскрывается в контексте гераклитовского учения о двух космосах: реальном, объективном мире, общем всем людям, и личном мире, мире сновидений, заблуждений, галлюцинаций, в который уходят спящие и в котором живут люди, невнемлющие логосу. Последний мир — творение человека, его субъективного, далекого от истины «я». Этому ложному субъективному миру Гераклит противопоставляет действительный мир, который существует независимо от человека. Таково глубоко атеистическое и материалистическое содержание этого известного изречения ионийского философа.

Учение Гераклита об огне как начале и основе всего

сущего показывает несостоятельность истолкования гераклитовского первоначала как мысли, понятия<sup>32</sup>. Огонь — это материальная, а не духовная субстанция, его наличное бытие постоянно восстанавливается путем преобразования других стихий, в том числе и земли — формы бытия, явно вещественно-телесной.

Однако, хотя гераклитовская натурфилософия принципиально отличается от мифологической картины мира, пережитки последней у Гераклита многочисленны.

Так, он говорит о Солнце как живом существе-распорядителе, наблюдающем за сменой сезонов (В 100). В свою очередь Солнце оказывается под наблюдением Дике с ее слугами — Эриниями<sup>33</sup>. Хотя Гераклит вплотную подошел к идее объективной, безличной закономерности, иногда чувствуется, что он не очень доверяет последней, допуская наблюдение за происходящими в космосе процессами со стороны сверхъестественных антропоморфных сил. Поэтому Гераклит говорит: «Солнце не преступит меры, иначе Эринии — слуги Дике — его настигнут» (В 94).

Влияние мифологического мировоззрения чувствуется в трактовке мирового пожара как суда над всем сущим. Гераклит говорит: «Грядущий огонь все обоймет и всех рассудит» (В 66).

Правда, у Гераклита не ясно, в чем вина космоса и индивидуальных существований, приводящая к гибели мира. Возможно, что эта вина состоит в неэквивалентном обмене между стихиями, когда весь огонь переходит в воздух, воду и землю, когда затем воздух переходит в воду и землю и когда затем вода превращается в землю, так что остается одна земля, над которой и совершается «суд» путем ее воспламенения.

Мировоззрение Гераклита гилозоистично. Гераклитовский огонь — не обычное пламя, он наделен жизнью, это «вечно живой огонь» (В 30), порождающий из себя не только телесные стихии, но и души.

Наконец, гераклитовский огонь выступает как логос<sup>34</sup>.

Онтология Гераклита не исчерпывается учением о превращениях огня. У Гераклита мы встречаемся с несколько загадочной категорией логоса, не менее важной для понимания гераклитовской онтологии, чем огонь.



В греческой мифологии термин «логос» означал «пустые речи», «разглагольствования» и противопоставлялся правдивым речам и рассказам: «мифам и эпам»<sup>35</sup>. Но с возникновением философского мировоззрения, с выработкой философской терминологии отношение между «логосом», с одной стороны, и «мифом» и «эпосом», с другой, меняется: отныне у философов именно «мифос» и «эпос» означают пустые рассказы. Что же касается «логоса», то этот термин, будучи одного корня с «логидзомой» — исчислять, считать, начинает обозначать новое «разумное слово», связанное с математико-логическим мышлением. Но логос — не просто разумное слово. Он слился с понятием судьбы, придав ей новое содержание, освободив это понятие от полумифологической формы полуолицетворенной мойры<sup>36</sup>, выражающей темную иррациональную необходимость, рок, неизвестно из каких оснований исходящее предопределение, и истолковав ее как разумную необходимость, как познаваемый закон, внутренне, имманентно, управляющий миром.

Категория логоса как разумной объективной закономерности, познаваемой человеческим разумом, характерна для ранней античной философии<sup>37</sup>, будучи важнейшей философской и антимифологической характеристикой нового мира, ниспровергающей произвол сверхъестественных сил, супранатуралистический волюнтаризм и вносящей в иррациональный фатализм рока разумное начало.

У Гераклита логос — это разумная необходимость, закономерность, управляющая миром. По словам Аэция, Гераклит считал, что «сущность судьбы проявляется в логосе, который управляет всем через [свою] сущность» (А 8)<sup>38</sup>. Тот же доксограф сообщает, что по Гераклиту «судьба же есть логос» (А 8).

Вопреки тому, что говорят о гераклитовском логосе идеалисты и теологи<sup>39</sup>, гераклитовский логос — начало материальное<sup>40</sup>. Аэций говорит о «сущности судьбы», т. е. о гераклитовском логосе, как о «воздушном теле, все порождающем семени и мере предустановленного круговращения» (А 8).

Тесная связь между субстанционально-генетическим огнем и логосом видна из слов Гераклита: «всем управляет Молния» (В 64), в которых свойственная логосу

функция организации и управления вселенной приписана огню, названному молнией, по-видимому, в силу некоторой мифологической традиции и в то же время в прямой полемике с последней: ведь в гомеровской и гесиодовской мифологии всем управляет Зевс, властвуя над богами и людьми с помощью молнии, которая с момента ниспровержения власти родовой аристократии как бы вырвалась из рук Зевса, поразила своего господина и стала сама всем управлять в качестве разумного огня — логоса, унаследовав от Зевса его божественность. Поэтому Гераклит говорит об огне и о логосе как о боге. Но при этом следует учитывать, что Гераклит говорит не столько об огне как боге, сколько о боге как огне («бог — это вечный, периодический огонь» (А 8), снижая таким образом мифологическое супранатуралистическое существо до земной телесной стихии. Гераклит, как и все первые античные философы, пантеист. При всем тождестве логоса и огня между ними имеется и различие. Логос не просто огонь, это внутренняя структура огня, его мера, он выражает прерывность и порядок космических процессов, тогда как огонь в качестве физической сущности выражает их непрерывность, изменение и постоянное нарушение порядка. Поскольку возникновение космоса, погасание огня, его недостаток связывается с упорядочением мира, то, по-видимому, ослабление мирового огня приводит к усилению обуздывающую огненную стихию логоса, и наоборот, так что взаимоотношение огня и логоса характеризуется не только моментами тождества и различия, но и противоположности и противоречия.

Логос у Гераклита не просто разумная необходимость, это **диалектическая** разумная необходимость. Именно в этом и состоит оригинальность гераклитовской трактовки логоса.

В своей диалектике Гераклит опирался на существовавшую и до него диалектическую традицию. Ведь диалектика была свойственна и мифологическому мировоззрению, в котором мы находим представление как о раздвоении единого и борьбе противоположностей, так и о всеобщей изменчивости<sup>41</sup>. Становящаяся философия опиралась на эту диалектическую традицию, но она существенным образом преобразовала «первобытную диалектику», придав ей рациональный характер, внося в

нее меру. Диалектика Гераклита включает в себя учение о всеобщей изменчивости мира, учение о единстве противоположностей, их борьбе и гармонии.

Гераклитовское учение об изменчивости всего сущего в какой-то мере предопределено тем, что в качестве субстанции взят огонь. Ведь огонь, как показал в XVIII в. Лавуазье, это не вещество, а процесс: этого, конечно, не знал, но это интуитивно угадывал Гераклит, приняв за начало и основу всего сущего именно такую «стихию», которая наиболее отвечала его диалектическому взгляду на мир, будучи символом изменчивости. По Гераклиту, огонь обладает внутренним движением (Аристотель говорит о гераклитовском огне, что это «единое, движущееся и ограниченное», А 5). Как и первоначала милетских философов гераклитовская субстанция не нуждается в какой-либо извне движущей ее причине, будучи спонтанно наделена движением.

Для выражения своей мысли об изменчивости всего сущего Гераклит прибегал также к образу реки, в которую нельзя войти дважды (В 91)<sup>42</sup>, так как «на входящих в ту же самую реку набегают все новые и новые воды» (В 12). Плутарх, придавая обобщенное выражение мысли Гераклита, поясняет: «...нельзя дважды прикоснуться к смертной сущности» (В 91). Эту сторону диалектики Гераклита Платон прекрасно выразил в словах: «все течет и ничто не остается на месте» («Кратил»)<sup>43</sup> или еще более выразительно и кратко: «все течет» («Теэтет»)<sup>44</sup>.

Если вспомнить гераклитовское круговращение стихий, то образ реки или потока, в который нельзя войти дважды, приобретает космическое значение: в пределах одного цикла, в рамках одного мирового года ничто не повторяется, ибо все уносится вперед общим потоком, так что каждый день новый и каждый новый день новое солнце, причем физической основой этой устремленности вперед является неэквивалентный обмен между стихиями. В этой направленности и состоит, надо полагать, у Гераклита сущность времени.

Гераклит считал изменчивость абсолютной. Аэций сообщает, что «Гераклит устранил из вселенной покой и неподвижность, так как это свойство мертвых. Он приписал движение всем вещам: вечное вечным и смертное смертным» (А 6).

Учение о космическом потоке, о всеобщей изменчивости высоко оценивали выдающиеся философы. Гегель, считая этот момент существенным для гераклитовской концепции в целом, писал: «...говоря: все течет, Гераклит этим провозглашает становление основным определением всего сущего...»<sup>45</sup> Энгельс говорил, что «первоначальный, наивный, но по сути дела 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»<sup>46</sup>.

Правда, в настоящее время некоторые ученые объявляют этот момент учения Гераклита второстепенным и даже третьестепенным, подчеркивая тот несомненный факт, что гераклитовский поток не исключает пребывания, постоянства, тождества, меры, единства, вечности<sup>47</sup>. Эта точка зрения — реакция на абсолютизацию гераклитовского учения о становлении, при которой гераклитовская диалектика превращается в релятивизм и его «поток» объявляется иррациональным, алогичным, бессмысленным и лишенным структуры процессом. Но, будучи другой крайностью, вышеназванная точка зрения, как всякая крайность, неверна. Сам Гераклит, по-видимому, избежал обеих крайностей, видя в изменчивости при всей ее абсолютности условие существования относительно неизменного, устойчивого, которое существует только потому, что постоянно воссоздается благодаря изменчивости всего сущего. Эта мысль выражена в изречении Гераклита: «изменяясь, отдыхает» или «в изменении покоится» (В 84), а также на примере кикеона (священного напитка, применявшегося в мистериях и представляющего собой смесь вина, ячменной крупы, меда и сыра), который «расслаивается на [составные части], если его не взбалтывать» (В 125)<sup>48</sup>.

Однако необходимо отметить, что при всей своей пронизанности логосом гераклитовская изменчивость ограничена круговоротом, образуя как бы, по образному выражению Герцена, «беличье колесо жизни»<sup>49</sup>, исключая прогресс, поскольку, по-видимому, каждый новый мировой год мыслился Гераклитом как повторение предыдущего. Правда, если говорить о мире в целом, то возможно, что в бесконечной вселенной имеются повто-

рения, что жизнь и цивилизации погибали неоднократно, став жертвой космической катастрофы — для жизни и цивилизации, естественного космического процесса — для природы.

Вторым и самым важным моментом гераклитовской диалектики является его учение о тождестве, борьбе и гармонии противоположностей, учение опять-таки, по-видимому, тесно связанное с логосом, ведь, по словам Аэция, у Гераклита судьба (т. е. логос) создает сущее из противоположных стремлений (А 8). Поэтому сущность гераклитовского логоса теперь можно раскрыть как закон единства и борьбы противоположностей, к которому Гераклит в какой-то мере подошел.

Интересно проследить, что, помимо влияния «первобытной диалектики», могло побудить Гераклита выдвинуть тезис об единстве противоположностей, из каких рациональных оснований и наблюдений над природой и обществом исходил эфесский философ.

По-видимому, Гераклит исходил прежде всего из наблюдения, что одно и то же в разных отношениях различно. Отсюда такие высказывания Гераклита, как «морская вода и чистейшая и грязнейшая: рыбам она питье и спасение, людям же — гибель и отрава» (В 61), «прекраснейшая из обезьян безобразна, если ее сравнить с родом человеческим» (В 82).

Затем сюда подключается наблюдение, что при изменении часто совершается переход в противоположное. Гераклит приводит ряд примеров, о которых можно сказать словами Маркса, что в них Гераклит желает «пояснить превращение вещей в свою противоположность»<sup>50</sup>, а именно: «холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, сухое увлажняется» (В 126), болезнь делает сладостным здоровье, усталость — отдых, голод — насыщение, зло — добро, т. е. вообще зло, утверждает Гераклит, переходит в добро и обратно. По-видимому, это наблюдение перехода того или иного явления в противоположное себе и привело Гераклита к мысли об единстве противоположностей. Это прямо усматривается из следующего высказывания эфесского мыслителя: «одно и то же живое и умершее, проснувшееся и спящее, молодое и старое, ибо первое исчезает во втором, а второе в первом» (В 88).

Итак, поскольку одно и то же оказывается имеющим противоположные свойства в различных отношениях и поскольку одно превращается в свое противоположное, то, делает вывод Гераклит, противоположное тождественно: одно и то же зима и лето, война и мир, изобилие и голод (В 67), день и ночь (В 57), «путь вверх» и «путь вниз» (В 60), добро и зло (В 58), смертное и бессмертное (В 62), Аид — бог смерти и Дионис (Вакх) — бог виноделия, веселья и плодородия (В 15)<sup>51</sup>, начало и конец окружности (В 103), круговое и прямолинейное движение в винтообразном (В 59). Наиболее полно эта мысль о тождестве противоположностей выражена в афоризме Гераклита: «в ту же реку вступаем и не вступаем. Существоем и не существуем» (В 49а), в котором эфесский мыслитель, используя образ реки, приближается к отвлеченному выражению мысли, что всякое изменение, становление, движение предполагает единство бытия и небытия. Возражая Гераклиту, Аристотель писал, что «невозможно предположить, чтобы что-либо было и не было себе подобным, хотя некоторые думают, что Гераклит это говорит» (А 7). Именно отсюда начинается спор между диалектической и формальной логикой, продолжающийся и по сие время.

В свою очередь, единство, тождество противоположностей — сложный диалектический процесс, включающий в себя два противоположных аспекта: борьбу (расплю) и гармонию<sup>52</sup>.

О первом аспекте единства противоположностей говорится в таких ярких изречениях Гераклита, в которых учение о борьбе противоположностей получает довольно обобщенное выражение. По Гераклиту, «борьба — отец всего и всему царь» (В 53), а также: «следует знать, что борьба всеобща, что справедливость в распре, что все рождается через расплю и по необходимости» (В 80).

Именно в связи с этим моментом в учении Гераклита В. И. Ленин отмечает его значение как одного из основоположников диалектики: «Раздвоение единого и познание противоречивых частей его (см. цитату из Филона о Гераклите в начале III части («О познании») Лассалевского «Гераклита») есть, — писал Ленин, — *суть* (одна из «сущностей», одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики»<sup>53</sup>.

Спорным является вопрос, насколько у Гераклита

эта борьба противоположностей абсолютна. На этот счет имеются различные точки зрения<sup>54</sup>. Несомненно одно, что Гераклит рассматривал борьбу противоположностей не как разрушительное<sup>55</sup>, а как созидательное начало: через борьбу все рождается, она «отец всего», она сама справедливость. Рассказывают, что Гераклит порицал Гомера за слова: «да исчезнет вражда из среды богов и людей»<sup>56</sup>, считая, что в таком случае бытие чего-либо невозможно: «не было бы гармонии, не будь высокого и низкого [тона], и не было бы живых существ без противоположностей женского и мужского», — разъясняет Евдем (А 22).

Если единство, тождество противоположностей — условие их борьбы, то гармония противоположностей — ее результат. Гармония противоположностей у Гераклита — это постоянно восстанавливающееся их единство, нарушенное борьбой. Гераклит презирал тех, кто не понимает, «как расходящееся с самим собой приходит в согласие, самовосстанавливающуюся гармонию лука и лиры» (В 51)<sup>57</sup>, ведь «противоречивость сближает, разнообразие порождает прекраснейшую гармонию, и все через распрю создается» (В 8). Но гармония мира не лежит на поверхности вещей, во всяком случае настоящая гармония, та, о которой Гераклит говорит, что она сильнее явной (В 54). Она скрыта за бросающейся в глаза борьбой и она характерна для мира, взятого скорее в его целостности и единстве, чем в деталях. Поэтому Гераклит говорит, что «для бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди одно приняли за справедливое, а другое за несправедливое» (В 102).

Однако в учении Гераклита мы находим и несколько иное представление о мире в целом. Среди фрагментов имеются два-три таких, которые резко расходятся со всем тем, что было сказано о существовании его учения и которые некоторые исследователи<sup>58</sup> считают негераклитовскими. В них говорится о внутренней неорганизованности самого казалось бы организованного мира, космоса, о бессмысленности и случайности всего в нем происходящего: «Подобен беспорядочно рассыпанному сору самый прекрасный космос» (В 124), — говорит Гераклит, и «вечность — дитя, переставляющее шашки, царство ребенка» (В 52)<sup>59</sup>, называя, по-видимому, эту концепцию «отрешенной от всего мудростью»; в открытии которой

он усматривает свою заслугу: «...из учений, в которые я вникал, ни одно не дошло до осознания, что мудрость отрешена от всего» (В 108)<sup>60</sup>. Гераклит утверждает, что несмотря на то, что в природе все подчинено логосу и все происходит «мерами», несмотря на то, что там господствует необходимость настолько, что «всякое пресмыкающееся под бичом пасется» (В 11), все-таки мир в целом — это царство свободы и случайности, детской шалости и невинности, в нем нет ни внутренней целенаправленности, ни внешней миру цели, ни стоящей над миром необходимости и воли, ни внемирового разума.

Эти высказывания Гераклита можно толковать по-разному. Возможно, что они направлены против мифологического мировоззрения, подчеркивая отсутствие в мире трансцендентного смысла и цели. Возможно, что они имеют и другой смысл, будучи естественным выводом из диалектики Гераклита, для которой характерно учение о становлении как единстве бытия и небытия. Но если бытие находит у Гераклита свое выражение в субстанциональности огня и особенно в логосе, выражающем эту субстанциональность, то момент небытия не имеет своего специального носителя. Возможно, что загадочные образы вечности как ребенка, превратившего сложную игру в невинную детскую забаву, и космоса, уподобленного при всей своей структурности беспорядочной куче сора, — косвенное отражение идеи небытия<sup>61</sup>.

Но у Гераклита главное — это все же учение об огне как материальной субстанции, как материальном процессе, в котором бытию соответствует логос, наивно представляемый эфесским философом телесным.

Наивно материалистическое представление Гераклита о логосе видно и из того, что он считает, что в состоянии бодрствования душа постоянно питается логосом, разлитым в окружающей ее среде (А 16), т. е. логос — нечто вроде «светлого испарения», которое Аэций называет «душой космоса» (А 15).

Душа, по Гераклиту, прежде всего одно из многочисленных превращений огня (этого демифологизированного Протея). В учении о душе Гераклит отталкивается от гомеровского мировоззрения, в котором представление о душе разработано довольно детально<sup>62</sup>. Как и Гомер, Гераклит считает душу материальной и вещественной (материалистический анимизм)<sup>63</sup>. Душа —



звено в цепи взаимопревращаемости стихий, момент всеобщего материального обмена, одно из превращений огня, некое «испарение», восходящее из влаги. Арий Дидим передает слова Гераклита: «и души из влаги испаряются» (В 12) <sup>64</sup>. У Климента мы находим следующее высказывание эфесского мыслителя: «душам смерть — воде рождение. Воде смерть — земле рождение. Из земли ведь вода рождается, а из воды — душа» (В 36), в котором говорится, что души не только рождаются из влаги, но и в конечном счете в нее превращаются, умирая. Но помимо влажного начала душа содержит в себе огненное, поэтому она «искорка», «звездочка» (А 15). Так что в целом душа, по Гераклиту, обладает двойственной противоречивой физической природой, сочетая в себе влажное и огненное начала, причем влажное начало выражает несовершенную сторону души, а огненное — совершенную: «сияющая, сухая душа — мудрейшая и наилучшая» (В 118) <sup>65</sup>. Усталость, болезнь, опьянение сопровождаются возрастанием влажного начала: «всякий раз, как человек опьянеет, [его] ведет ребенок, а он шатается и не видит, куда идет, имея влажную душу» (В 117). По-видимому, «вдыхаемый» ею логос позволяет душе до поры до времени сохранять свое огненное начало, свою «сухость».

Отношение души к телу Гераклит сравнивает с отношением паука к паутине (В 67а).

Но далее начинаются весьма темные высказывания, из которых можно понять, что Гераклит полагал, что индивидуальные души способны существовать и вне человеческого тела и что это их состояние более совершенное, чем существование в теле: «Для душ наслаждение или смерть стать влажными» (В 77), — говорит Гераклит, — причем, как разъясняет Нумений, приводящий эти слова Гераклита, наслаждение для души — это ее «падение для рождения...», т. е. вселение в тело. По-видимому, это вселение в тело сопровождается возрастанием в душе влажного начала, связанным с тем, что тело — источник чувственности, страстей, приводящих к ухудшению качества души, поэтому Гераклит и говорит, что «желание сердца исполняется ценою души» (В 85).

Если вселение души в тело — смерть для души, то, напротив, смерть человека — это смерть смерти души или ее жизнь, поэтому Гераклит говорит, что «человек [уми-

рая] в ночи сам себе огонь зажигает: хотя его глаза померкли, жив он...» (В 26) <sup>66</sup>. Возможно, что загадочные слова Гераклита: «наша жизнь есть их смерть, а их жизнь — наша смерть» (В 77) — относятся к описанию взаимоотношения душ и тел.

По-видимому, смерть души следует понимать фигурально, это не абсолютная, а относительная смерть, напоминающая орфическое вселение души в тело как ввержение ее в состояние муки и скорби (возможно, что элементы орфизма имеются не только в пифагореизме, но и у Гераклита <sup>67</sup>), тогда как смерть тела — это абсолютная его смерть, иначе он не сказал бы, что «трупы надо выбрасывать скорее, чем навоз» (В 96), так что у Гераклита нет и намека на телесное воскресение, как думают некоторые теологи <sup>68</sup>. Далее, он считает, что после смерти души попадают в Аид, где они сохраняют в частности обоняние (В 98) и подвергаются суду, на что намекают слова: «перед находящимся там они встают и становятся деятельными стражами живых и мертвых» (В 63).

Но то, что души обоняют, — это традиционное мифологическое представление, иначе душа не могла бы наслаждаться дымом от сжигаемой в честь ее жертвы. Также традиционно представление о посмертном суде (суд Озириса в Египте, Миноса в Греции). Поэтому подобные высказывания Гераклита нас не должны удивлять. Это пережитки мифологических представлений. Важно другое: то, что у Гераклита мы находим определенное сомнение во всех традиционных представлениях о судьбе души, он говорит: «... людей после смерти то ожидает, на что они не надеются и чего себе не представляют» (В 27), а что Гераклит мог иметь в виду, становится ясным из его слов: «душам смерть — воде рождение».

Конечно, отмеченные выше моменты учения Гераклита: предсуществование души, ее существование после смерти тела, ее вселение в тело как падение и даже смерть, смерть тела как возвращение души к полноценному существованию, существование души в Аиде и загробный суд, — могут озадачить тех, кто, исходя из части фрагментов, привык видеть в Гераклите последовательного материалиста. Но Гераклит таковым не был. Слова В. И. Ленина о «хорошем изложении начал диа-

лектического материализма» относятся не ко всему учению эфесского философа, а только к одному, хотя и важнейшему, фрагменту. Но в целом Ленин характеризует учение Гераклита в плане основного вопроса философии более тонко, говоря, что «идеалист Лассаль оставил в тени материализм или материалистические тенденции Гераклита...»<sup>69</sup>. С другой стороны, следует учесть, что душа во всех своих переходах сохраняет, по Гераклиту, телесную природу, так что ее существование вне тела говорит не об идеализме ионийского философа, а только о том, что он изжил не все мифологические представления, сохранив как элементы старой гомеровской мифологии, так и восприняв кое-что у новой, орфической<sup>70</sup>.

Промежуточной формой существования души между ее полноценным бытием вне тела и фигуральной смертью при вселении в него Гераклит считал сон души. Во сне только кажется, что мы действуем и говорим (В 73), во сне каждый человек утрачивает связь с объективным логосом и уходит в свой мирок (В 89), который, в отличие от единого для всех космоса, несозданного ни богом, ни человеком, — особый, частный, самосозданный мир человека. Подчеркивая, что бодрствование, сон и смерть (тела) — три состояния души<sup>71</sup>, в которых смерть тела означает жизнь для души, сон же — гармонию души и тела, Гераклит уподобляет бодрствующего спящему, а спящего мертвому, т. е. бодрствование относится ко сну, как сон к смерти (тела), причем в некоторых отношениях (не совсем для нас ясных) сон имеет преимущество перед бодрствованием (В 75, В 21).

Естественно, что сущность души не сводится Гераклитом к ее физической природе. Душа не просто «испарение», это «испарение, способное к восприятию» (В 12). Если чувственность связывается с влажной природой души, то огненной ее природе соответствует разум, субъективный логос: «Душе, — говорит Гераклит, — присущ самообогащающийся логос» (В 115)<sup>72</sup>, так что дуализм двух физических природ души повторяется в теории познания Гераклита как дуализм чувственности и разума.

В учении Гераклита впервые, насколько нам известно, в европейской философии поднимаются гносеологические вопросы, зарождается теория познания.

В своей гносеологии Гераклит выдвигает в качестве

идеала и цели достижение объективного знания. Он говорит, что следует прислушиваться к природе, внимать ее голосу. Он затрагивает вопрос о соотношении чувственного и разумного знания. Секст Эмпирик сообщает, что, по мнению Гераклита, «человек обладает двумя средствами познания истины: чувственным восприятием и логосом» (А 16).

Гераклит довольно высоко оценивает показания чувств, даже такого низменного чувства, как обоняния, считая, что «если бы все существующее превратилось в дым, ноздри наши распознали бы его» (В 7). Но все же он отдает предпочтение слуху и особенно зрению (В 55, В 101а). В общем, Гераклит считает чувственное знание адекватным, истинным.

Заблуждение начинается на ступени рационального познания, которое играет главную роль в гераклитовской гносеологии: ведь правящий миром логос можно познать только разумом, субъективным логосом, присущим человеку, связанным с огненной частью его души. Поэтому все дело в душе: если душа влажная, «грубая», то и глаза, и уши — «плохие свидетели» (В 107) <sup>73</sup>.

Гераклит считает мир познаваемым, так как присущей душе логос столь же беспределен и глубок, как сам мир: «идя к пределам души, их не найдешь, даже если пройдешь весь путь: таким глубоким она обладает логосом» (В 45) <sup>74</sup>, говорит эфесский мыслитель.

В отличие от знания чувственного, направленного на множество, на мир явлений, разумное познание призвано раскрывать во множестве единообразие, в разнообразии — единство.

Гераклит говорил, что «признак мудрости — согласиться, не мне, но логосу внемля, что все едино» (В 50) <sup>75</sup>, понять, как все устроено через все (В 41). В связи с этим Гераклит осуждает лишенное логической связи, обобщения и единства многознание (В 40), которому он противопоставляет исходящее из общего и единого принципа систематическое и в то же время непосредственное знание <sup>76</sup>. Это не исключает того, что занимающиеся философией должны быть хорошо осведомлены во всем (В 35).

Критерий истины Гераклит видит в логосе как объективном разуме. Секст Эмпирик писал: «Этот всеобщий и божественный разум, через участие в котором мы ста-

новимся разумными, Гераклит называет критерием истины» (А 16), Второй, вытекающий из первого, критерий, основан на том, что логос в принципе общ всем людям, а потому: «... нужно следовать [присущему всем]...», т. е., как поясняет Секст, «общему» (В 2). Секст далее разъясняет: «Заслуживает доверия то, что является общим всем (ибо оно воспринимается общим и божественным логосом), а то, что является кому-либо одному, недостоверно по противоположной причине» (А 16).

Гераклит весьма наивно представлял связь между субъективным и объективным логосом. Мировой логос как бы вдыхается («... втянув [в себя] через дыхание этот божественный логос, мы, согласно Гераклиту, становимся разумными» (А 16), — сообщает Секст Эмпирик) или даже как-то втягивается через «поры органов чувств» (А 16), в чем и состоит «самообогащение» субъективного логоса (В 115), что еще раз говорит о большом значении органов чувств в философии Гераклита, а также о ее наивности и созерцательности. Учение Гераклита о том, что разум приходит извне, несколько напоминает мифологическое представление, что все мысли вложены в людей богами (А 16)<sup>77</sup>. Гераклит подчеркивает объективность человеческого познания вплоть до того, что получается, как отмечает Секст, что «человек неразумен и... умом обладает только окружающая его среда» (А 16), так что от гераклитовского критерия истины весьма далеко до протагоровского человека как меры всех вещей. Вместе с тем необходимо отметить, что гераклитовское учение о взаимоотношении субъективного и объективного логоса — самый ранний пример учения об интеллектуальной интуиции.

Гераклит считал, что все люди в принципе равны по своим познавательным способностям: ведь «логос присущ всем...» (В 2), «размышление всем свойственно» (В 113), «всем людям дано познавать себя и размышлять» (В 116). Человек общается с мировым логосом непосредственно, люди с ним сталкиваются на каждом шагу, ибо он присутствует во всем, все устраивая через все. Для Гераклита проблема не столько в том, чтобы объяснить, как люди познают мир, сколько в том, чтобы понять, почему не все к такому познанию способны, почему то, с чем они непрерывно сталкиваются, остается им чуждым (В 72), почему от большинства людей

«остается скрытым [даже] все то, что они делают, пробудившись, подобно тому, как все забывают спящие» (В 1).

Точнее говоря, Гераклит делит людей на три группы: тех, кто познал логос, тех, кто о нем слышал от других, но не понял (трудно воспринять разумное слово, «услышав впервые», В 1), и тех, кто и сам не познал объективный логос, и не слышал от других разумного слова о нем, не слышал, так сказать, логоса о логосе.

Фактическое гносеологическое неравенство людей, которое противоречит их природному равенству, Гераклит объясняет не столько трудностями познания, которые связаны с тем, что «природа любит таиться» (В 123), сколько господством над умами людей мифологической традиции, человеческим субъективизмом и моральным несовершенством человека.

Что касается традиции, то Гераклит сокрушается, что еще сильна над людьми власть Зевса, то есть велико влияние на людей мифологического мировоззрения, которому придали такую художественную силу и систематизированность Гомер и Гесиод, а также другие поэты, за что они заслуживают наказания розгами (В 42). Гераклит сожалеет, что люди «верят народным певцам» (В 104), лучшие из которых ошибаются даже «в познании видимого», как, например Гомер (В 56). Гесиод, обладающий самыми обширными для своего времени познаниями (В 57), не знал о том, что день и ночь едины, т. е. не имел представления о тождестве противоположностей.

Препятствуют познанию логоса и религиозные мистерии, которые Гераклит подвергает резкой критике (В 5).

Одно из важнейших препятствий на пути познания мира, как он существует сам по себе, объективного космоса,— это человеческие субъективные мнения, эти, по словам Гераклита, «детские игры» (В 70), из-за которых люди, даже бодрствуя, уподобляются спящим, ибо они также погружены в свой индивидуальный мир, как и спящие в свои личные, интимные сновидения. Гераклит первый в истории западной цивилизации резко противопоставляет знание и мнение, объективное, общее и субъективное, частное.

В результате всех этих неблагоприятных обстоятельств получается так, что «и самый вдумчивый познает

только кажущееся и лелеет его» (В 28), что, «хотя этот логос существует вечно, неразумными оказываются люди и прежде, чем услышат [о нем] и [даже] услышав впервые. И хотя все происходит согласно этому логосу, они кажутся несведущими...» (В 1). «Большинство живет так, словно [каждый] может иметь свое особое разумение» (В 2). Поэтому это большинство неспособно «говорить правду и действовать в согласии с природой, ей внимая» (В 112), невольно выступая таким образом в роли лжецов. За это оно будет наказано Правдой (В 28), от которой нельзя укрыться (В 16), потому что в этом отчуждении человека от логоса, с которым казалось бы он находится в непосредственном контакте, большую роль играет несовершенство моральной природы человека, приводящее к тому, что многие люди дают жалкое применение своим прекрасным задаткам. В этом пункте гераклитовская гносеология перерастает в этику — пример той замечательной взаимосвязи, которая характерна для античных синтетических философских систем, хотя неверных в деталях, но часто гениально верных в целом.

В своем этическом учении Гераклит противопоставляет чувственным аффективным интересам высшую добродетель — разумение (В 112), которая доступна лишь единицам. Именно здесь он проводит мысль о неравенстве людей, которое коренится не столько в интеллекте, сколько в воле, так что, по Гераклиту, люди прежде неравны нравственно, а затем интеллектуально. Но и это неравенство он не считал естественным и должным. Иначе мы бы не встретили в его сочинении проповеди нравственного совершенствования и горьких сетований, что большинство людей далеки от нормы, от того, кем они должны были бы стать. Гераклит жалуется, что обычные желания людей таковы, что им «не стало бы лучше, если бы все их желания сбылись» (В 110). Это чувственные страсти, «желания сердца», а ведь «желание сердца исполняются ценою души» (В 85), т. е. приводит к духовному оскудению. Счастье вовсе не в услаждении тела, в противном случае «счастливыми назвали бы мы быков, когда они находят горох для еды» (В 4).

Гераклит отдает себе отчет в силе чувственной части души, стремящейся стать влажной (В 85, В 77). Назы-

вая противоразумную сторону человеческого характера: нравом, сравнивая последний с мелкими, второстепенными богами-демонами, которые в мифологии выступали иногда как сила, похищающая у человека разум, Гераклит говорит, что демон человеческий — это его нрав (В 119), который сам по себе не имеет разума (В 78), но перед которым человек часто также бессловесен, как ребенок перед взрослым (В 79).

Утверждая, что главная добродетель — это разумение, Гераклит предвосхищает учение Аристотеля о дианоэтических<sup>78</sup>, т. е. интеллектуальных, обусловленных мышлением, а не волей (как этические) добродетелях. Аристотель справедливо считал, что нравственность невозможна без стремления к высшим интеллектуальным наслаждениям, отвращающим самим фактом своего наличия от стремления к низменным наслаждениям, а тем самым и от порока.

Аналогичным образом у Гераклита «самые достойные [люди] всему предпочитают одно: вечную славу — смертным вещам» (В 29), они надеются на достижение истины (В 86), за что получают после своей смерти «более значительные уделы» (В 25).

Этика Гераклита включает категорию справедливости, которая отождествляется с правдой, что еще раз говорит о тесной связи между этикой и гносеологией Гераклита, и которая состоит в борьбе, распре, но не самодовлеющей, а приводящей к гармонии противоположностей. Так следует понимать на первый взгляд бесчеловечное утверждение Гераклита, что справедливость в распре.

В связи с этим интересно отметить принципиальное отличие Гераклита от Анаксимандра в этом вопросе: если Анаксимандр считал несправедливостью именно распрю, борьбу, которая приводит к нарушению меры и следующему за этим нарушением возмездию и к растворению в апейроне космоса, то у Гераклита справедливость именно в распре, и распря, будучи подчиненной логосу, оказывается творческим, созидательным началом, создающим все относительно устойчивые вещи и явления, все многообразие в мире. Как отмечает М. Мандес, «та Дика, которая наказывает все частное за то, что оно вышло из связи общего, перед которой преклоняется Анаксимандр, отсутствует в пантеоне эфесского



мудреца»<sup>79</sup>. Если у Анаксимандра борьба разрушает космос, то у Гераклита, благодаря ей, космос постоянно воссоздается, но до известного предела, за которым следует мировой пожар и суд.

Что касается политики, то Гераклит выводит гражданские законы из космического закона, из логоса, который имеет преимущество перед гражданским законом. Поэтому Гераклит подчеркивает, что «нужно, чтобы говорящие разумно опирались на всеобщее, как государство на закон, и даже больше того. Ведь все человеческие законы питаются единым божественным» (В 114).

Говоря о политическом учении Гераклита, следует различать субъективные симпатии эфесского аристократа и объективное содержание его учения, в котором Гераклит выступает как прогрессивный идеолог своего времени. Пессимизм, трагизм, антидемократизм Гераклита обычно преувеличиваются. Конечно, Гераклит высоко оценивал мудреца Бианта, сказавшего, что «многие плохи», и сам заявлял, что «один для меня равен десяти тысячам, если он наилучший» (В 49)<sup>80</sup>, он бичует своих сограждан, изгнавших Гермодора<sup>81</sup>, человека «наиплезнейшего» (В 121), но он, если и защищает аристократическое превосходство, то доводами, которые в конечном счете служили новому обществу: Гераклит ссылается не на родовитость, не на мнимое происхождение от богов и героев, не на традицию, а на логос. «Аристократизм» Гераклита имеет не только классовые, но и гносеологические корни. Доблестнейший, полезнейший, наилучший — тот, кто познал логос, кто преодолел объективные и субъективные трудности познания<sup>82</sup>. Таким образом, онтология, гносеология и этика связаны у Гераклита в единый узел с политикой.

Гераклит утверждает, что воля познавшего логос может играть роль государственного закона (В 33), превосходящая тем самым платоновское антидемократическое учение о правлении философов, опирающихся исключительно на собственную мудрость, а не на зафиксированное в законе право. Вместе с тем Гераклит говорит о государственных законах, за которые народ должен бороться так же, как за стены города (В 44).

Своим сравнением мирового огня с золотом Гераклит философски узаконил товарно-денежные отношения. Свое учение о всеобщности борьбы противоположностей

Гераклит выводил не только из наблюдений над природными, но и над общественными процессами, оправдывая при помощи его разделение общества на рабов и на свободных, считая рабство естественным, опирающимся на сам логос явлением, давая философскую санкцию росту рабовладения, связанному с переходом к развитому, зрелому рабовладельческому обществу.

Считая, что из распри и борьбы вытекает справедливость, Гераклит давал тем самым высшую философскую санкцию происходившей на его глазах социально-политической революции, действительно после периода социальных катаклизмов установившей новую демократическую справедливость (для свободных) и новую бесчеловечную несправедливость (для рабов). Все это говорит о том, что Гераклит и в своих политических взглядах в основном идеолог становящегося в его время зрелого рабовладельческого общества.

Таково весьма сложное мировоззрение Гераклита Эфесского, представляющее одну из первых философских систем, в целом стихийно материалистическую и наивно диалектическую. Но в ряде моментов Гераклит не смог изжить мифологическое мировоззрение. Более того, его система позволяет, несмотря на наивную трактовку духовного как телесного, провести ее идеалистическую интерпретацию благодаря учению о необходимости как разумном слове, управляющем миром.

В историко-философской науке имеется множество истолкований философии Гераклита. Гегель, правильно трактуя эфесского мыслителя как великого диалектика и говоря в связи с этим, что «нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою «Логику» (при этом Гегель особенно выделяет мысль эфесца о тождестве бытия и небытия как основе становления), видит недостаток Гераклита в его материализме, в том, что «его пониманию процесса недостает лишь того, чтобы его простая сущность была познана как всеобщее понятие»<sup>83</sup>. Фердинанд Лассаль в двухтомном труде «Философия Гераклита Темного из Эфеса» «оставил, — по оценке В. И. Ленина, — в тени материализм или материалистические тенденции Гераклита, натягивая его под Гегеля»<sup>84</sup>.

В работе М. А. Дынника «Диалектика Гераклита Эфесского» (М., 1929) показаны, в частности, на обшир-

ном материале различные истолкования гераклитовской философии в буржуазной историко-философской науке конца XIX — начала XX в. и выделены в качестве господствующих интерпретаций: физическая (Дж. Бэрнет, Г. Зибек), полиморфная, подчеркивающая многосторонность гераклитовского учения (Теодор Гомперц, А. Маковельский) и теологическая (Э. Пфлейдерер, Г. Тейхмюллер, П. Таннери, С. Трубецкой). В современной буржуазной историко-философской науке возобладала, по-видимому, последняя точка зрения. Даже Бертран Рассел называет Гераклита мистиком, правда, «особого рода»<sup>85</sup>.

Что касается гераклитовской диалектики, то ее или трактуют как выражение иррационалистической и алогической концепции мира или же, выступая против подобной фальсификации Гераклита и будучи неспособными понять сущность диалектики, расходятся с очевидностью, отодвигая гераклитовскую диалектику на второй план и превращая Гераклита в философа парменидовского типа.

Спорна также оценка классово-политической позиции Гераклита. К сожалению, в нашей историко-философской науке встречается неправильное представление о Гераклите как идеологе рабовладельческой и даже родовой аристократии. Например, в «Истории политических учений» сказано: «политическая идеология родовой знати отразилась ... во взглядах ... Гераклита»<sup>86</sup>. В таком случае непонятно, каким образом идеолог реакционного, связанного с мифологическим мировоззрением класса, смог выступить со своим, хотя и наивным, но прогрессивным для своего времени философским материалистическим диалектическим учением. Подобная трактовка классовых корней гераклитовского учения несовместима с тем фактом, что Гераклит был величайшим прогрессивным для своего времени философом, а основное содержание эпохи Гераклита состояло в ниспровержении господства аристократии. И в этих условиях Гераклит, несмотря на свое аристократическое происхождение и вопреки своему антидемократизму, был по существу своего учения идеологом прогрессивного лагеря, в который входило левое крыло аристократии, сумевшей приспособиться к новой социально-экономической и политической обстановке<sup>87</sup>.

Прогрессивные философы и ученые отмечают рационализм и материализм Гераклита, положительное значе-

ние учения эфесского мыслителя для науки<sup>88</sup>. Но только диалектический материализм правильно понял суть учения Гераклита как самую раннюю форму философского мировоззрения, в котором стихийная диалектика неразрывно сочеталась с наивным материализмом.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Ἡράκλειτος.

<sup>2</sup> Ф. Х. Кессиди. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., Изд-во Академии художеств, 1963, стр. 31.

<sup>3</sup> ἄκμη — высшая точка, высшая степень, расцвет, зрелость; лучшая пора; наиболее подходящее время; в Древней Греции акме мужчины относилось к сорокалетию. Солон определял нормальную продолжительность человеческой жизни в 70 лет и делил ее на 10 периодов, из которых: 4) 21—28 гг. — расцвет физической силы; 5) 28—35 гг. — время вступления в брак и рождение детей; 6) 35—42 гг. — человек достигает полного развития своих умственных сил; 7) 42—49 гг. — время высшего расцвета ума и речи; 8) 49—56 гг. — сохраняется прежнее состояние; 9) 56—63 гг. — силы слабеют (см. А. Маковельский. Досократики, ч. I. Казань, 1914, стр. XX).

<sup>4</sup> Счет времени по олимпиадам был введен историком Тимеем (род. ок. 345—340 гг. — умер ок. 250 г. до н. э.). Эрой олимпиады считается лето 776 г. до н. э. Чтобы перейти от олимпиадического времяисчисления к нашему, нужно уменьшенный на единицу номер олимпиады умножить на 4, прибавить к полученному числу уменьшенный на единицу номер года в данной олимпиаде и вычесть полученную сумму из 776 или 775, так как начинающийся летом олимпиадический год соответствует приблизительно второй половине первого и первой половине второго года нашего календаря, т. е.:  $X = 776\frac{1}{5} - [4(N-1) + (n-1)]$ , где  $N$  — номер олимпиады, а  $n$  — номер года в данной олимпиаде.

<sup>5</sup> Возможно, что в деталях этой легенды нашли свое отражение некоторые моменты учения Гераклита: представление, что влага противостоит огню как смерть жизни, критика врачей, афоризм о собаках, которые лают на тех, кого они не знают.

<sup>6</sup> Александрийская эпоха — культура, существовавшая в североафриканском городе Александрии с III в. до н. э. по VII в. н. э. (т. е. от основания династии Птолемеев и до разгрома Александрии в 642 г. н. э. арабами).

Утверждение З. А. Каменского, что сочинение Гераклита, переданное им в храм Артемиды Эфесской, погибло вместе с подожженным Геростратом храмом в 356 г. до н. э. (см. З. Каменский. В чем сущность философии Гераклита. «Молодой большевик», 1939, № 9, стр. 38), вряд ли состоятельно, так как оно к тому времени существовало во многих экземплярах, хотя возможно, что собственно-ручная гераклитовская рукопись действительно погибла при этих обстоятельствах.

Извлечение из древних авторов подлинных изречений Гераклита — дело очень сложное. В начале XIX в. было известно только 73 фрагмента, собранных Шлейермахером.

А. Маковельский в своих «Досократиках» следует в отборе фрагментов Дильсу: «Не имея возможности углубляться в область так называемой «низшей» критики текста, исследующей разночтения рукописей и строящей родословное дерево последних, мы не считали себя вправе вносить изменения в греческий текст...» (ук. соч., стр. VII—VIII).

Ф. Х. Кессиди следует Дильсу в переводе А. Маковельского, внося мелкие поправки. А. Ф. Лосев критически относится к Дильсу: «...этот почтенный ученый, как и все, оказался под гипнозом псевдогераклитовской идеи становления и не поместил в свое собрание такие тексты, которые явно говорят о противоположном...» (А. Ф. Лосев. История античной эстетики. М., «Высшая школа», 1963, стр. 370). Преемник Дильса Крайц не внес, судя по последнему изданию «Досократиков» (1964 г.), существенных изменений в дильсовского Гераклита. Кирк, подвергая гераклитовские фрагменты тщательному анализу, разделяет их на две части: «космические» и «антропоцентрические», но в основном сохраняет дильсовские фрагменты, подчеркивая только иногда, что тот или иной фрагмент — пересказ Гераклита, а не его подлинные слова (см. G. S. Kirk. Heraclitus. The cosmic fragments. Cambridge, 1962, pp. XI—XIV; А. О. Маковельский. Английская книга о Гераклите. «Вопросы философии», 1958, № 1, стр. 138—140).

<sup>7</sup> Плотин. Эннеады IV 8, 1. Цицерон также считал неясность Гераклита преднамеренной.

<sup>8</sup> Переходный от мифологии к философии характер учения и языка Гераклита подчеркивает А. Ф. Лосев в книге «История античной эстетики» (М., «Высшая школа», 1963) в ряде противоречащих друг другу формулировок: «его (т. е. Гераклита.—А. Ч.) писания— это отнюдь не философия, а скорее поэзия и, в частности, лирика» (стр. 346), «при всей поэтичности образов у Гераклита его философия не есть поэзия, его стиль — не просто поэтический» (стр. 357); учение Гераклита «не просто мифология, а абстрактно-всеобщее обработанная мифология» (стр. 358), «Гераклит... от мифологии отличается только антиантропоморфизмом, и, за исключением буквально очеловечивания бытия, ему свойственны все наивные синтезы мифологии» (стр. 367—368); «...это — не поэзия и не мифология, но уже эстетика» (стр. 363); «первое, что бросается в глаза при чтении в собственные суждения Гераклита, это полное отсутствие отвлеченной терминологии... Если философию понимать, как оперирование отвлеченными терминами и понятиями, то Гераклит совсем не философ» (стр. 352), у Гераклита есть «абстрактно-всеобщие понятия» (стр. 387); «...перед нами поэзия» (стр. 347), «учение Гераклита — это еще не вполне зрелая философия» (стр. 350); «...дошедшие до нас фрагменты поражают своей внутренней темной символикой и удивляют упорным стремлением исключить всякое отвлеченное, научное, систематическое философствование» (стр. 346), — сама противоречивость которых свидетельствует о том, что Гераклит действительно стоял на рубеже между мифологией и философией. Как бы своя вышеприведенные несколько исключаящие друг друга формулировки к одной мысли, Лосев пишет: «Философско-эстетический стиль Гераклита совмещает в себе точку зрения философии, субстанционально-демоническую реализацию мифологии, логическо-аналитические наблюдения науки.

Вместе с тем здесь широко используются образы поэзии. Этот стиль — специфический, и описать его в терминах новоевропейской философии невозможно. Попробуйте представить себе, что перед вами вещь, которая есть одновременно и отвлеченная идея, и мифическое существо, и физическое тело» (стр. 366—367). Лосев подчеркивает, что у Гераклита «абстрактно-всеобщие понятия являются... овеществленными, одушевленными, разумными, роковыми, т. е. им свойственна вся старая мифичность с тем существенным отличием, что теперь мифическим богом стал уже не Арес и не Афродита, а космическая гармония и космический ритм» (стр. 387).

Антитезой несколько односторонней трактовки Лосевым Гераклита, при которой Гераклит как философ отступает на второй план и форма заслоняет содержание («...вопрос о *стиле* Гераклита есть вопрос самый важный и существенный» (стр. 347), «сугубо специфическое... не в его (т. е. Гераклита. — А. Ч.) учениях, а в его *лирическом*, или, вернее, *трагическом* пафосе...» (стр. 376)), является мнение Гегеля, который, чрезмерно рационализируя Гераклита, считал, что здесь «мы впервые встречаем философскую идею и ее спекулятивной форме...» (Гегель Соч., т. IX. М., Партиздат, 1932, стр. 246). Поставленная Лосевым задача открыть «подлинного Гераклита», который пока что «погребен под тяжестью академической терминологии Аристотеля, Секста Эмпирика Диогена Лаэртского и всех доксографов...» (стр. 351—352), заслуживает внимания, но выполнение ее автором «Истории античной эстетики» произведено за счет отказа от многих важных моментов гераклитовского учения, о чем будет сказано в последующих примечаниях.

<sup>9</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 312.

<sup>10</sup> Лук (оружие) — βίος; жизнь — βίος.

<sup>11</sup> *Пифии* — прорицательницы в Дельфах при храме Аполлона: обыкновенно две чередовавшиеся девушки, которые, сидя на треножнике над расщелиной священной скалы, из которой исходили одуряющие испарения, прорицали в состоянии экстаза, причем спрашивающим прорицания пифии передавались в «обработке» жрецов.

*Сивиллы* — вдохновенные полумифические прорицательницы древнего мира, предсказывавшие будущее. Именно Гераклит был первым, кто упоминает о Сивилле.

«Владыка» — это Аполлон, культ которого существовал и в Эфесе.

<sup>12</sup> Диоген Лаэртский приводит эпigramму (А 1, 16), где говорится, что для «посвященных» гераклитовская темнота яснее солнца.

<sup>13</sup> Корнфорд выводит учение Гераклита из культа Вакха, утверждая, что «в лице Гераклита мы находим мистический темперамент в его воинственной реакции против ионийского рационализма и механистических тенденций науки» (F. M. Cornford. From religion to philosophy. N. Y., 1957, p. 184). Б. Рассел считает, что часто Гераклита «понимают ложно именно из-за включения его в число других ионийцев» (Б. Рассел. История западной философии. М., ИЛ, 1959, стр. 60).

Другие исследователи, напротив, подчеркивают преемственность между милетцами и эфесцем. А. Маковельский, утверждая, что Гераклит опирался на учение милетцев о первоэстестве, на учение Ксенофана о всеединстве и на пифагорейскую идею гармонии и меры в мире, оказался неспособным в своем интереснейшем этюде

о Гераклите показать оригинальность последнего, заявив: «мне он представляется мыслителем резюмирующим, подводящим итоги» (А. Маковельский. Ук. соч., стр. 119). Ф. Х. Кессиди подчеркивает сходство между Гераклитом и Анаксимандром, говоря, что Анаксимандра и Гераклита сближают три общие идеи: «идея господства в мире (космосе) строгой закономерности, идея единства борющихся противоположностей, а также идея вечности первоначала всех вещей» (Ф. Х. Кессиди. Ук. соч., стр. 47). А. Лосев считает, что Гераклита связывает с милетской школой «взгляд на конкретный вид материи как на первоначало мира» («Философская энциклопедия», т. I. М., «Советская энциклопедия», 1960, стр. 353).

<sup>14</sup> К фр. 40 А. Маковельский делает следующее примечание: «Пфлейдерер полагает, что под «многознанием» Гераклит понимает астрономические и естественнонаучные исследования, которым он противопоставляет истинную мудрость. Целлер думает, что здесь Гераклит просто нападает на эрудицию, так как лишь самостоятельное исследование может привести к познанию истины. Наиболее правильным пониманием данного фрагмента, по нашему мнению, является то, которое усматривает в нем противопоставление «знания *единого* сущего» «знанию *многих* вещей», лишь первое есть подлинное знание по Гераклиту» (А. Маковельский. Ук. соч., стр. 154).

<sup>15</sup> А. Маковельский дает следующее примечание к В 32: «Г. Дильс объясняет: «не хочет», так как она (т. е. мудрость. — А. Ч.) не совпадает с Зевсом народной религии, «хочет», так как она понимается в духе единого божества Ксенофана. По объяснению Т. Гомперца, единая мудрость «не хочет имени Зевса», не будучи индивидуальным существом, подобно ему, и «хочет», как высшее начало мира и источник жизни...» (А. Маковельский. Ук. соч., стр. 153). Мы можем предложить следующее истолкование фрагмента. Некогда было предсказано, что Зевс будет свергнут своим сыном так же, как он сам сверг своего отца Кроноса, а Кронос — Урана, что этот сын родится от брака Зевса с Метис (Метидой — разумом, мудростью): Метис, сообщает Гесиод, «богам и людям царя должна была родить, имеющего дух преобладания» («Теогония», 897—898). Устрашившись предсказания, Зевс проглотил Метис, чтобы она и все ее дети навсегда оставались его внутренним достоянием, но и тогда из его головы родилась равная ему по мудрости Афина. Но богиней она была, а потому власть Зевса устояла. Но пробил час. Ослепленный вырвавшейся из его рук молнией, Зевс вынужден дать Метис свободу. У Зевса нет больше мудрости. Но она еще любит Зевса, колеблется и не знает, оставаться ли ей с ним или навсегда покинуть его (В 32). Но вот решение принято. Метис не одна, она с сыном, которого Зевс так боялся, с Логосом. Исполняется предсказание, Логос свергает Зевса, а Метис отныне зовется философией по имени полюбившего ее человека, философа. Нет больше Зевса. И не будет. И не было. Один лишь «логос существует вечно» (В 1), — говорит Гераклит.

<sup>16</sup> Напрасно Ф. Кессиди отрицает у Гераклита подобную систему, говоря, что «все части учения эфесского мудреца составляют единое целое, но они менее всего укладываются в какую-либо систему. Можно даже с уверенностью сказать, что у него не было никакой системы в смысле последовательного и связанного изложения своих взглядов» (ук. соч., стр. 96). Странно противопоставлять систему «единому целому», сводя ее только к последовательности и

связности изложения. И плох тот философ, у которого нет системы. К. Маркс в письме к Лассалю (от 31 мая 1858 г.) писал, что система у Гераклита, несомненно, существовала, но именно «в себе», а не в качестве осознанной системы (см. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 29, стр. 457).

<sup>17</sup> А. Лосев полагает, что «у нас нет полной уверенности в том, что Гераклит признавал первоначалом только огонь» (А. Ф. Лосев. Ук. соч., стр. 373). Энезидем и А. Маковельский понимают под огнем Гераклита некий «светлейший тончайший воздух» (см. А. Маковельский. Ук. соч., стр. 120).

<sup>18</sup> В. И. Ленин: «...действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 142—143). Правда, некоторые ученые считают, что гераклитовый огонь не является субстанциональным началом. Например, Ф. Уилрайт (см. Ph. Wheelwright. Heraclitus. Princeton university press, 1959) утверждает, что Гераклит говорит о переходе одной вещи в другую, не предполагая, что в основе становления имеется субстанциональная основа.

<sup>19</sup> А. Маковельский делает к фр. 67 следующее примечание: «В этом фрагменте выражена следующая мысль: Бог изменяется, принимает различные формы; к единому божеству приложимы различные названия, поскольку ими обозначаются разные стороны его; между тем люди, вместо того чтобы верить в многосторонность единого божества, ложно принимают существование многих односторонних богов. Бернайс и Патрик дают такое объяснение: если смешать разные благовония, то каждый, соответственно своему обонянию, будет более воспринимать запах того и другого благовония, вошедшего в смесь, и сообразно с этим давать смеси название; точно также и Бога люди называют различно и это находится в зависимости от того, какая сторона божества производит наиболее сильное впечатление на данного индивида» (А. Маковельский. Ук. соч., стр. 159). А. Ф. Лосев говорит об этом фрагменте следующим образом: «В греческом подлиннике этого фрагмента есть пропуск, заставивший разных ученых по-разному его понимать. Именно неизвестно, с чем сравнивается видоизменение божества... Но как бы ни понимать это место, ясно, что здесь у Гераклита имеется в виду благовонное курение, которое, с одной стороны, имеет тот или иной неизменный и в данном случае сжигаемый материал, а с другой стороны, получает разный аромат в результате добавления к этому материалу тех или иных пахучих веществ. Следовательно, бог есть то неизменное, что остается во всех изменчивых явлениях, причем эти последние всегда обладают собственным индивидуальным характером» (А. Ф. Лосев. Ук. соч., стр. 369. Прим.). В «Истории философии» этот фрагмент истолковывается так: «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. 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» (перевод М. А. Дыника.— А. Ч.). Термины «бог» и «ум» в этом тексте, по-видимому,



вставлены богословом (Ипполитом.— А. Ч.), комментировавшим Гераклита и передававшим его фрагмент. По сути дела Гераклит говорит здесь о своем понимании единого космоса. В этом поэтическом сравнении с благовониями, растворяющимися в огне, скрывается напряженнейшее усилие Гераклита схватить и усвоить вечно текучее бытие во всей его непосредственности и реальности, в его постоянно нарушаемом и вновь восстанавливаемом единстве. Признание внутренней противоречивости бытия, вечно переходящего из одной противоположности в другую, завершается как своим естественным следствием диалектикой единого и многого, учением о единстве всех космических противоположностей» («История философии», т. I. М., Госполитиздат, 1941, стр. 61).

<sup>20</sup> А. Маковельский к фр. 90 делает следующее примечание: «По поводу данного фрагмента Ф. Лассаль (I Bd., стр. 222 след.) говорит, что в этом сравнении Гераклит высказывает подлинную функцию золота глубже, чем кажется на первый взгляд, он постигает истинную политико-экономическую природу золота и категории его ценности «правильнее, чем многие современные политико-экономы». Именно в сравнении Гераклита можно вычитать ту мысль, что золото является заместителем всех вещей в одном общем их свойстве — ценности. Золото в роли денег есть персонифицированная ценность» (А. Маковельский. Ук. соч., стр. 162).

<sup>21</sup> Ср.: «Однако его (т. е. Гераклита.— А. Ч.) огонь не является первичным в смысле первоисточника. Его мир не имеет начала. Он существовал всегда. В этом пункте Гераклит расходится со своими предшественниками... Его вселенная является вневременной и самоуправляющейся» (Дж. Томсон. Первые философы. М., ИЛ, 1959, стр. 264).

Термин «эсхатология» происходит от древнегреч. слов *ἔσχατος* — предел, конечная цель (*ἔσχατα* — далекие пределы, окраина) и *λόγος*.

<sup>22</sup> *πρόστυψ* — вихрь, ураган, смерч, удар молнии. А. Ф. Лосев дает, на наш взгляд, слишком произвольное толкование фр. В 31 (см. А. Ф. Лосев. Ук. соч., стр. 353—354).

<sup>23</sup> Так что утверждение П. Таннери: «Наибольшая особенность в учении Гераклита о пути вниз заключается в том, что первое превращение огня не воздух, а вода» (П. Таннери. Первые шаги древнегреческой науки, Спб., 1902, стр. 168) слишком безапелляционно, как и многие другие утверждения того же ученого, например, что Гераклит якобы «...принял за первовещество огонь ввиду соображений религиозного характера» (там же).

<sup>24</sup> Но следует учитывать, что фр. В 76 содержит не подлинные слова Гераклита, а пересказ.

<sup>25</sup> Скорее всего в этом фрагменте говорится о том, что кажущаяся ширина Солнца равна длине ступни человеческой.

<sup>26</sup> Ср.: «...космогония Лукреция делает шаг назад по отношению к науке его времени. Что я говорю? Она, в некоторых отношениях, возвращается к эпохе, гораздо более ранней, чем время возникновения книги Бытия, к временам, когда верили тому, что каждое утро образуется новое Солнце, что оно пробегает небо в течение дня, а вечером разрушается и угасает на горизонте» (Г. Фэйе. Происхождение мира. СПб., 1894, стр. 56). Подобного взгляда придерживался не только Гераклит, но и Ксенофан.

<sup>27</sup> Интересно отметить, что эта теория могла бы объяснить и

такие явления, как полярное лето и зима: сезонное усиление или же ослабление силы светлого испарения таково, что Солнце или не гаснет вовсе или же не зажигается, несмотря на дневное увеличение светлого испарения.

<sup>28</sup> Поэтому неправ М. А. Дынник, заявляя, что «нас интересуют в воззрениях Гераклита не... такие «подробности», бессмысленные с точки зрения современной науки, как скажем, учение о небесных светилах-корытах, наполненных огнем...», т. е. не натурфилософия, а исключительно диалектика Гераклита (см. М. А. Дынник. Диалектика Гераклита Эфесского. М., 1929, стр. 8—9). Между тем этот момент гераклитовского учения опирался на техническую новинку его времени — зажигательное зеркало и на имевшее хождение ошибочное представление, что в фокусе этого зеркала воздух превращается в огонь (см. С. Я. Лурье. Очерки по истории античной науки. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1947, стр. 45).

<sup>29</sup> К фр. 101 А. Маковельский делает следующее примечание: «В этом изречении одни видят указание на то, что Гераклит считал себя самоучкой, другие — что он понимал мир по аналогии со своим собственным душевным миром. Пфлейдерер переводит: «Я искал в самом себе», погружался в глубины своего я. Считаю самоуглубление источником философии Гераклита. Пфлейдерер делает его мистиком» (А. Маковельский. Ук. соч., стр. 163).

<sup>30</sup> Polyb. XVIII 40, 4. Эпихарм высмеивал в своих комедиях крайности гераклитовского релятивизма: взявший раньше взаймы, теперь ничего не должен, так как он стал другим; приглашенный вчера на обед — сегодня непрощенный гость, так как он уже другое лицо (см. А. Маковельский. Ук. соч., стр. 180—200; А. Ф. Лосев. Ук. соч., стр. 393—394).

<sup>31</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 311. Ленин приводит вольный лассалевский перевод этого фрагмента (В 30): «Мир — был, есть и будет непрерывным становлением, постоянно, но попеременно, переходя из бытия в (текущее) небытие, и из последнего в (текущее) бытие», замечая при этом: «Превосходный образчик, как Лассаль verballhornt (т. е. исправляет.— А. Ч.) Гераклита под Гегеля...» (там же, стр. 312). Что касается нашего перевода, то древнегреческое слово μέτρον можно перевести как «размеренно», «мерно», «мерами», так и «в полную меру».

<sup>32</sup> См., например, ленинскую критику лассалевского истолкования Гераклита (См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 303—322).

<sup>33</sup> Дике — древнегреческая богиня правды, олицетворение справедливости. Эриния (Ἐρινός) — богиня возмездия, преимущественно за преступления против святости родственных уз, клятвы и т. п. У Гомера то одна, то несколько Эриний. У Гесиода — несколько («Мифологический словарь». Л., Учпедгиз, 1961, стр. 283).

<sup>34</sup> λόγος от λέγω — говорю. Мифос, эпос — речь, слово, рассказ, повествование. А. Ф. Лосев: логос (по-гречески значит «слово»), мировой закон, гармония вселенского огненного слова (ук. соч., стр. 348).

<sup>35</sup> У Гомера «логос» встречается два-три раза именно в таком смысле: в «Илиаде» (XV 393) Патрокл при помощи слов (логосов) отвлекает внимание раненого Еврипила от его страданий, а в «Одиссее» (I 56) Калипсо «полными лести и неги словами» (логосами)

обольщает Одиссея, добиваясь, чтобы он забыл родной остров Итаку. Теперь же с возникновением философии «...мифическое мирозерцание поэзии сменилось прозой трезвой мысли» (С. Н. Трубецкой. Учение о логосе в его истории. Философско-историческое исследование, т. I, стр. 14. «Уч. зап. императорск. Моск. ун-та. Отдел историко-филологический», 1900, вып. 27).

<sup>36</sup> Μοῖρα — Мойра или Ἄϊσα — Айса.

У Гомера судьба выступает не однозначно: то это неумолимая, непреклонная сила, которой подчиняется сам Зевс и другие боги (например, так считал В. Г. Белинский: «В «Илиаде» царствует судьба. Она управляет действиями не только людей, но и самих богов» (В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. V. М., Изд-во АН СССР, 1954, стр. 16)), то Зевс и другие боги сами контролируют судьбу и приписывают каждому человеку его индивидуальную часть. То это безличная, то это олицетворенная сила, которая прядет каждому человеку нить жизни. Гекуба говорит о своем убитом сыне Гекторе: «Такую ему уже долю мощная выпряла, видно, судьба, как его я рождала» (Ил. XXIV 209—210). Некоторые считают, что у Гомера вопрос о взаимоотношении богов и Мойры трактуется в зависимости от драматических нужд момента. Кроме того, одни (например, Ф. Корифорд) говорят, что Мойра исторически предшествовала олимпийским богам, другие видят в ней более позднее, чем олимпийские боги, переходное между мифологическим представлением о произволе бога и философским понятием необходимости полупонятие-полуобраз.

Ключ к правильному решению вопроса, на наш взгляд, в разделении религии и магии. Первой соответствует представление о том, что все зависит от произвола сверхъестественного лица, на волю которого можно воздействовать просьбами, мольбами, молитвами, жертвами, но которое может принять или отвергнуть все это, так что совершаемое человеком действие и получаемый результат опосредуются свободой воли сверхъестественного деятеля. Вторая исходит из донаучного представления об объективной необходимости: колъ магический обряд совершен, должно неизбежно наступить желаемое действие. У Гомера чувствуется стремление как-то свести этот дуализм религии и магии к монизму, олицетворить Мойру, поставить ее в зависимость от воли богов, но их несовместимость сказывается в той путанице, которую мы находим в эпосе.

Мойра неразумна. Слова В. Г. Белинского об античной судьбе, что это «объективное действие, которое развивается и идет себе, движимое внутренней силою своей разумности...» (ук. соч., стр. 18), относятся скорее к логосу, чем к Мойре, решения которой безосновательны и неразумны, ибо хотя в «Илиаде» заранее известно, что Иллион должен пасть, а Гектор и Ахилл погибнуть, мы так и не узнаем, почему это должно быть именно так, а не иначе. Поэтому нельзя согласиться с утверждением А. Ф. Лосева, что Белинский правильно интерпретировал античную судьбу («Философская энциклопедия», т. I. М., «Советская энциклопедия», 1960, стр. 354).

<sup>37</sup> А. Ф. Лосев считает, что идея логоса свойственна всем досократикам: «логос — общее учение всех досократиков» (А. Ф. Лосев. Ук. соч., стр. 373).

<sup>38</sup> Правда, у самого Гераклита термин судьба (εἰσαρμένη) встречается только в 137-м сомнительном фрагменте.

<sup>39</sup> Один из раннехристианских теологов Климент Александрийский утверждал, что логос — это сверхъестественный правитель и бог, противостоящий огню и управляющий последним: «...огонь правящим вселенной логосом или богом через воздух превращается в воду» (А. Маковельский. Ук. соч., стр. 153).

<sup>40</sup> А. Ф. Лосев подчеркивает, что «Логос Гераклита не есть просто философская категория и предмет разума; это, кроме того, еще и физическое тело, и мифическое существо» (А. Ф. Лосев. Ук. соч., стр. 361). Что касается материальности логоса, то Лосев говорит следующее: «Как огонь содержит в себе не только материю, но и нечто формальное, а именно структуру, так и Логос содержит в себе нечто материальное, но притом материальное, опять-таки *структурно-организующее и структурно-организованное*» (ук. соч., стр. 362). Таннери, выдающий Гераклита за теолога и врага науки, вынужден признать, «что в этом, еще не вышедшем из наивного гилозоизма мировоззрении умопостижимый и разумный Логос не был понимаем как чистая абстракция. Напротив, он имел конкретный, явно материальный характер: постижимый умом в качестве разума, он является чувствам в видимой форме огня, единого и вечно живого начала природы». П. Таннери утешается тем, что Логос у Гераклита тождествен огню, а не какой-либо другой, более «грубой» материальной субстанции: «не важно, что он (Гераклит. — А. Ч.) понимал разум как свойство материи. Важно, что он сосредоточил его в материи самой чистой и менее всего похожей на наше тело» (П. Таннери. Ук. соч., стр. 172—173, 181). По Дж. Томсону «логос может быть определен, с одной стороны, как норма обмена между стихиями, или, более обобщенно, как закон взаимопроникновения противоположностей и, с другой стороны, как понимание этого закона, которое в известной степени достижимо для человека, но полностью доступно только для бога» (ук. соч., стр. 266).

<sup>41</sup> Например, согласно представлениям ацтеков, само существование вселенной поддерживается постоянной борьбой противоположностей: «Извечная война шла символически между светом и тьмой, теплом и холодом, севером и югом, восходом и заходом солнца. Даже звезды группировались в армии востока и запада. Бои гладиаторов, часто со смертельным исходом, выражали эту идею в ритуале; и наиболее крупные ордена воинов — Рыцари Орла Хуитцлопочтли и Рыцари Оцелота Теуцкатлипока — подобным же образом отражали конфликт между днем и ночью. Этой священной войной насыщены обрядность и философия религии ацтеков» (цит. по Дж. Томсон. Ук. соч., стр. 55). По учению древних вавилонян мир возник следующим образом: бог Мардук рассек богиню Тиамат, олицетворявшую первородный хаос, водную пучину, на две части, сделав из верхней небо, а из нижней — землю: «Владыка остановился, ее труп созерцая, туловище рассек он, премудрое замыслив: точно раковину, разделил его на две половины. Одну половину воздвиг он небесной крышей...» (цит. по кн.: В. И. Авдиев. История Древнего Востока. М., Госполитиздат, 1953, стр. 112). В основе мифологического мировоззрения персов также лежала идея о борьбе и единстве противоположностей: «...во всем мире и повсюду идет извечная борьба двух противоположных начал — положительного и отрицательного. В физическом мире — это борьба света и тьмы, в органической природе — жизни и смерти, в духовном мире —

борьба добра и зла, в общественной жизни — борьба справедливого закона с беззаконием, и, наконец, в плане религии — борьба между благим богом Агура Маздой и злым духом Ангра Майнью». Таким образом, делает вывод А. Маковельский, в Авесте «мировой процесс мыслится как борьба противоположностей...» (А. Маковельский. Авеста. Баку, 1960, стр. 95, 96). Эта идея находила свое выражение и в древнем искусстве: у ацтеков была четверорукая богиня жизни и смерти, двумя руками дающая жизнь, а двумя другими ее отнимающая. Аналогичные образы мы находим и в древнегреческой мифологии и искусстве. Например, Аполлон представлялся как Алексикакос—отвратитель зла, Простат—заступник, Иатромант—врачегадатель, врач; Акесий—целитель. Но тот же Аполлон также выполняет и чисто губительные функции: Гекатебелет—дальновержец, Афетор—метатель стрел... Этими стрелами он разносит чуму в ахейском лагере (Ил. I 43—52), этими стрелами он якобы убивает тех мужчин, кто скоропостижно умирает, приканчивает стариков, если они слишком долго живут (Од. XV 403—411), а также убивает без всякого повода (см. А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии. М., Учпедгиз, 1957, стр. 290—293). Идея единства жизни и смерти выражена и в том, что Аполлон наделен луком и лирой: «Ли́ра — символ небесной гармонии, лук — орудие смерти. Аполлон, обладатель лиры и лука, есть живое единство обеих противоположностей... Ли́ра—инструмент светлой радости жизни, лук — орудие смерти. Но они тождественны, так как жизнь и смерть одно и то же. Таким образом, гармония лука и лиры представляет гармонию противоположностей» (А. Маковельский. Ук. соч., стр. 151). Более того, как сообщает А. Ф. Лосев, было время в античной мифологии, когда Аполлон наделялся четырьмя руками (А. Ф. Лосев. Ук. соч., стр. 284). Поистине поразительное совпадение олицетворяющего единство жизни и смерти древнегреческого Аполлона и четверорукой богини древних ацтеков! К сожалению, А. Лосев не обратил на это внимания. В мексиканском искусстве мы находим, по-видимому, уникальный, свойственный только этому искусству, но прекрасно выражающий идею единства противоположностей образ веселого скелета. Подобные примеры можно было бы умножать до бесконечности. Все они говорят о том, что представление о единстве и борьбе противоположностей старше философии, и, по-видимому, прав Дж. Томсон, когда он пишет, что «идея единства противоположностей ...является основой для первобытного мышления, будучи на деле столь же древней, как само общество» (Дж. Томсон. Ук. соч., стр. 74).

Также не нова была и гераклитовская идея всеобщей взаимопревращаемости и изменчивости. А. Ф. Лосев говорит, что для мифологии была характерна «оборотническая логика»: «Первоначально понятие субстанции еще не выделилось из общей смутной и нерасчлененной сферы человеческого мышления и сознания. Человек еще не находит этой субстанции ни в чем окружающем... Получается то, что ни в какой вещи человек не находит ничего устойчивого, ничего твердого определенного. Каждая вещь для такого сознания может превращаться в любую другую вещь, и каждая вещь может иметь свойства и особенности любой другой вещи. Другими словами, всеобщее, универсальное оборотничество есть логический метод такого мышления» (А. Лосев. Ук. соч., стр. 12—13).

На мифологическую родословную философской диалектики на-

мекает Платон: «Я как будто вижу Гераклита, произносящего некоторые древние изречения мудрецов, из времен Кроноса и Рея, приводимые также и Омвром (т. е. Гомером. — А. Ч.)...» (Кратил 402). «А вопрос-то иной ли приняли мы от древних, скрывавших его от черни, как не тот, что начала всех вещей — реки, Океан и Тифиса, и что ничто не стоит?» (Тезтет, 180. Перевод В. Н. Карпова).

<sup>42</sup> Кратил (V в. до н. э.), сделав из диалектики Гераклита крайние релятивистские выводы, превратил ее в софистику. Отвергнув гераклитовский догос и подменив гераклитовский рациональный, прерывный, мерный поток стихийным изменением, Кратил отрицал познаваемость мира. Считая, что мысль не может угнаться за изменчивостью бытия, Кратил объяснялся жестами. «...Этот Кратил, — пишет В. И. Ленин, — диалектику Гераклита доводил до софистики... говоря: ничто не истинно, ничего ни о чем сказать нельзя. Отрицательный (и только отрицательный) вывод из диалектики» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 308).

<sup>43</sup> «Все течет» — *τὰ πάντα ῥεῖ*.

<sup>44</sup> См. Платон. Кратил 402а: «Где-то говорит Гераклит, что все движется и ничто не покоится, уподобляя сущее течению реки, он говорит, что невозможно дважды войти в ту же самую реку».

Утверждая, что у Гераклита якобы не могло быть отвлеченных понятий, А. Ф. Лосев предлагает это место переводить иначе: «все распространяется, или уступает место другому, и ничто не ждет...» (А. Ф. Лосев. История античной эстетики, стр. 352).

<sup>45</sup> Гегель. Соч., т. I, стр. 154.

<sup>46</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 20.

<sup>47</sup> Так, например, А. Ф. Лосев в своей «Истории античной эстетики» дискредитирует гераклитовское учение о всеобщей изменчивости, говоря, что «гипноз и трафарет гераклитовского «становления» ослепляет умы огромного большинства философов, которые, приступая к интерпретации и к переводу Гераклита, забывают даже строгие правила своей филологии. Конечно, невозможно отрицать, что Гераклит учит о всеобщем становлении. Но это гераклитово становление, несомненно, раздуто до неестественных размеров, поставлено на первое место» (А. Ф. Лосев. Ук. соч., стр. 353). «Если объективно рассмотреть оставшиеся от Гераклита фрагменты, то получается обратное впечатление: Гераклит всячески подчеркивает *пребывание* в смене, *постоянство* в изменении, *тождество* в перемене, *меру* в становлении, *единство* в раздвоении, *вечность* в преходящем» (там же, стр. 368).

<sup>48</sup> Карл Поппер, считая, что у Гераклита любая вещь — скрытый процесс, более прав, чем Кирк, который думает, что Гераклит не распространяет свою диалектику на каждую отдельную вещь («Mind», July 1963, vol. LXXXII, No. 287, p. 387). Ф. Х. Кессиди совершает ошибку, аналогичную ошибке Кирка, когда в своей монографии о Гераклите утверждает, что у Гераклита «борьба, приводя к победе одной из противоположностей, создает новый предмет...» (Ф. Х. Кессиди. Философско-эстетические взгляды Гераклита Эфесского, стр. 74). Но победа одной из двух противоположных сторон — это, по Гераклиту, смерть, и таким «новым предметом» может быть только труп. Жизнь же возможна лишь при наличии единства, борьбы и гармонии противоположностей.

<sup>49</sup> А. И. Герцен. Письма об изучении природы. М., Госполитиздат, 1946, стр. 104.

<sup>50</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 29, стр. 223.

<sup>51</sup> «Только в позднейшей Орфической или Елевзинской разработке Дионисий заменяет Аида, который совершенно исчезает», «...при развитии культа подземного Дионисия он стал сближаться и с Андом, и с Адонисом, а Арнадна с Корой—Персефоной» (Г. В л а с т о в. Гезиод. Спб., 1885, стр. 219, 236).

<sup>52</sup> Война — πόλεμος, распри — έρις, гармония — άρμονία.

<sup>53</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 316. Ср.: «У Гераклита мы не находим учения о противоположностях» (А. Ф. Лосев. Ук. соч., стр. 374).

<sup>54</sup> М. А. Дынский: «Высказав стихийную догадку о борьбе как об «отце» и «управителе» всех изменений, Гераклит был совершенно чужд понимания абсолютного значения борьбы и относительного значения единства противоположностей» («Материалисты Древней Греции». М., Госполитиздат, 1956, стр. 13—14). Дж. Томсон: «...для него (т. е. для Гераклита.—А. Ч.) борьба абсолютна, единство относительно» (Дж. Томсон. Ук. соч., стр. 259). «В своем учении о гармонии, единстве противоположностей Гераклит переходит на позиции метафизики» (Ф. Х. Кессиди. Диалектика и материализм в философии Гераклита Эфесского. «Вопросы философии», 1953, № 5, стр. 139).

<sup>55</sup> Поэтому было бы преувеличением сказать, что у Гераклита борьба «...трагическая, а следовательно, фатальная (неизбежная) сторона бытия», даже если при этом сделать множество оговорок, как это делает Ф. Кессиди в своей монографии о Гераклите (стр. 75).

<sup>56</sup> Илиада XVIII 107.

<sup>57</sup> А. Маковельский дает к фр. 51 следующее примечание: «Фрагмент вызвал много различных толкований. Бернайс полагает, что Гераклит, пользуясь приведенным сравнением для того, чтобы сделать наглядным единство противоположностей, указывает просто на внешнюю форму древнегреческих лука и лиры. Другие же думают, что лук и лира берутся для сравнения не со стороны своего внешнего вида, но в их действии. Так, по мнению кн. С. Трубецкого, здесь имеется в виду «напряжение взаимно уравновешивающих друг друга противоположных сил». Равным образом Реттиг думает, что речь идет о противоположных силах. В натянутом луке, а также в лире, струны которой натянуты, силы, стремящиеся в противоположные стороны, делают лук луком (т. е. стреляющим), а лиру лирой (т. е. издающей тоны). Несколько иначе понимает сравнение Шлэйрмахер. Он думает, что пункт сравнения образует чередование между состояниями напряжения и ослабления (натягивание и ослабление струны и тетивы), подобно тому как внимание Гераклита останавливается на чередовании дня и ночи, лета и зимы и т. п. Наконец, своеобразное понимание фрагмента встречаем у Лассалья. По его мнению, здесь лира и лук берутся не как самостоятельные образы, но в их отношении друг к другу. Обе эти вещи приписывались Аполлону. Лира — символ небесной гармонии, лук — орудие смерти. Аполлон, обладатель лиры и лука, есть живое единство обеих противоположностей. Лассалья следует Шефер. Лук и лира суть для Гераклита величайшие противоположности. Лира —

инструмент светлой радости жизни, лук — орудие смерти. Но они тождественны, так как жизнь и смерть одно и то же. Таким образом, гармония лука и лиры представляет гармонию противоположностей. И *Симплиций* приводит ее как образ единства добра и зла» (А. Маковельский. Ук. соч., стр. 155—156).

Дж. Томсон: «... пифагорейской доктрине был брошен вызов со стороны Гераклита, который утверждал, что мир образовался не через слияние, а через разделение, не через гармонию, а через борьбу. Как бы для того, чтобы сделать свою мысль совершенно убедительной, он заимствует образ у пифагорейского Аполлона, бога лука и лиры» (Дж. Томсон. Ук. соч., стр. 259).

<sup>58</sup> См., например, К. Freeman. *Pre-Socratic Philosophy*. Oxford, 1959, pp. 129—130.

<sup>59</sup> А. Маковельский делает к фрагменту 52 следующее примечание: «Для понимания сравнения важно было бы знать точнее характер этой игры. По мнению одних, ребенок расставляет шашки, как попало, затем разбрасывает их и снова раскладывает: игра носит капризный, случайный характер. По мнению других, это — игра в войну, подобная современным шахматам, основанная на разумных комбинациях и требующая серьезного размышления. Поэтому и фрагмент понимается в противоположном смысле: между тем как одни видят здесь образ бесцельности мирообразующей силы, другие, напротив, усматривают указание на расчетливость и предусмотрительность ее. Так, по Т. Гомперцу, в приведенном фрагменте указывается на бессмысленность игры: ребенок строит только для того, чтобы затем разрушить. Пфлейдерер же говорит, что игра в шашки, как игра, основанная на разумных соображениях, постоянно употреблялась в древности в качестве наглядного образа для божественного управления миром, по которому каждая вещь получает в мире место по своим заслугам и ценности (так, например, в «Законах» Платона подобная игра ребенка делает наглядной ту легкость, с которой Божество осуществляет свой промысел над миром). Бернайс и Шустер в образе играющего ребенка пункт сравнения полагает в указании на непрестанное следование образования мирового порядка, разрушения мира и нового его созидания. По мнению Целлера, в данном образе пункт сравнения — не в бесцельности дела ребенка и равным образом не в расчетливости, так как последняя у ребенка может быть лишь весьма посредственной, но в том, что в мире нет ничего постоянного, все непрестанно меняет свое место. Нам кажется наиболее правильным толкование Тейхмюллера: сравнение указывает на вечную юность мира и на легкость, с которой совершается все мирообразующей силой. Смысл данного фрагмента по Г. Дильсу и В. Нилендеру: «Строй мира должен представляться детскою игрою для всякого, кто не обладает ключом к теории Логоса» (А. Маковельский, Ук. соч., стр. 156—157).

П. Таннери пишет об этом загадочном фрагменте следующее: «Вечность — дитя, которое пешками играет в войну», получил у древних довольно странное объяснение, по которому Логосу, единственно разумному по мнению Гераклита существу, приписывается капризное и случайное уничтожение и созидание всего существующего. Напрасно Целлер довольствуется этим объяснением, которое совершенно не принимает во внимание последнего из трех слов *παῖς, παῖζων, πεττεῶν*. Тейхмюллер решил загадку гораздо удов-



летворительнее. Дитя это — *Harpechond*, солнце при своем восходе, *παῖζων* вставлено для игры слов и *πεττεῶων* определяет занятие. Игра, в которую играет это дитя, подобная нашей игре в шахматы, и заимствованная греками у египтян, основана на разумных, а вовсе не на случайных комбинациях. Эта игра является здесь символом войны, которую бесконечно ведет вечно живой огонь с вышедшей из его недр темной материей» (П. Таннери. Ук. соч., стр. 179). Это пример произвольного истолкования.

Лукиан пародирует этот фрагмент Гераклита: «Что же такое вечность?» — Гераклит: «Резвящееся дитя, играющее в камешки, расставляющее [их] и раскидывающее» (А. Маковельский. Ук. соч., стр. 179—180).

<sup>60</sup> А. Маковельский дает следующее примечание к этому фрагменту: «Шлейермахер, Лассаль, Тейхмюллер понимают *«πᾶντων»* как средний род «от всего» (*omnium rerum*), Шустер, Целлер, Пфлейдерер, как мужской род «от всех» (*omnium hominum*). Шлейермахер понимает фрагмент в следующем смысле: истинная мудрость далека от «многознания»; Лассаль: божественная мудрость возвышается над всем чувственным бытием; Шустер: мудрость никому не дана в удел; также Гейнце и Патрик: никто не обладает истинной мудростью; Целлер и Пфлейдерер: мудрость шествует своим собственным путем, независимо от общего мнения людей. Своеобразное понимание находим у Тейхмюллера, который видит здесь зарождение идеи «потусторонности» или «трансцендентности». Ему следует Дильс, который также здесь у Гераклита находит трансцендентность божества, считая правильным сделанное Плотинем сопоставление «единого» Гераклита с «умом» Анаксагора» (А. Маковельский. Ук. соч., стр. 164).

<sup>61</sup> Ср.: «...Гераклит и не думал превращать созерцаемый им космос просто в кучу сору» (А. Ф. Лосев. Ук. соч., стр. 349). По Гегелю, «имея в виду принцип элеатов, Гераклит говорит далее: бытие есть не более чем небытие...» (Гегель. Соч., т. I, стр. 155).

<sup>62</sup> В мифологическом мировоззрении Гомера различаются душа, дух и ум. Душа (*ψυχή*) — начало жизни, источник движения, она как бы разлита по всему телу. В момент смерти она покидает его, вылетая из отверстия раны или изо рта, и после сожжения тела отправляется в Аид (иногда в Елисейские поля), в котором ведет призрачное бессознательное существование. По внешнему виду душа — полная копия тела, только лишенная непроницаемости. Она не бестелесна, как утверждает А. Ф. Лосев (см. А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии, стр. 24). В «Одиссее» рассказывается, как герой поэмы удерживает души на расстоянии обнаженным мечом, чтобы они раньше времени не напились вполне телесной крови, что должно вернуть им на некоторое время сознание. Гораздо чаще, чем *ψυχή*, в гомеровской мифологии встречается термин *θυμός*, обозначающий дух, который является главным образом носителем эмоций. Термин *θυμός* встречается в поэмах Гомера 754 раза, обозначая в одиннадцати случаях из ста принцип жизни, в 21 — орган воли, в 11 — орган интеллекта и в 56 случаях из ста — орган аффектов (см. Ф. Зелинский. Гомеровская психология. Пг., 1922). Дух обитает в груди, после смерти тела он, по-видимому, рассеивается в воздухе. Ум (*νοῦς* — на ионическом диалекте, *νοῖς* — на аттическом) по

своей физической природе подобен воздуху, его местопребывание — диафрагма (φρῆν, отсюда φρονέω — думать, размышлять, мыслить).

<sup>63</sup> Для первобытного, мифологического и даже раннефилософского мировоззрения характерно представление о телесности души. «Если присмотреться к тому, как понимается «душа» на этой стадии, то станет ясно, что мы имеем дело с насквозь материалистическим, хотя и грубо первобытным представлением» (С. Я. Лурье. Очерки по истории античной науки, стр. 16). Вальтер Холличер также считает, что первоначально «дух считался лишь особенно утонченным видом тел» (В. Холличер. Природа в научной картине мира. М., ИЛ, 1960, стр. 55). По Э. Целлеру, «лишь... Анаксагору уяснилось различие между духовным и телесным началом» (Э. Целлер. Очерк истории греческой философии. М., 1912, стр. 20). Можно привести бесчисленные примеры, показывающие, что для мифологического и раннефилософского мировоззрения характерен материалистический, а не идеалистический анимизм, что не исключает посмертного существования души. Своеобразным воскрешением этого материалистического анимизма является учение о душе Тертуллиана, считавшего бессмертную душу телесной, что не противоречило библии, в которой термин «бестелесное» вообще отсутствует, но противоречило христианской теологии, считавшей душу бестелесной. При этом христианская теология опиралась на античный идеализм, который возник позже философского стихийного материализма, когда Филолай и Платон выработали, опираясь на факт существования математических сущностей, представление о бестелесном. Филон, соединив античный идеализм с иудаизмом, ввел в мифологическое религиозное мировоззрение ранее отсутствовавшее у него представление о бестелесном. Совершенно неверно представлять гомеровских богов в качестве бестелесных существ, как это делает Ф. Кессиди в статье «Диалектика и материализм в философии Гераклита Эфесского» («Вопросы философии», 1953, № 5, стр. 136): «Мыслители постепенно приходили к убеждению, что началом всех вещей является не бог, не бестелесный дух...».

<sup>64</sup> Фр. 12 предшествует следующий контекст: «Зенон, подобно Гераклиту, называет душу одаренным способностью ощущения испарением. А именно [Гераклит], желая показать, что разумные души постоянно испаряются, ...уподобил их рекам в следующем изречении...». Далее фр. 12 (см. А. Маковельский. Ук. соч. стр. 149).

<sup>65</sup> А. Маковельский сообщает, что «Шустер переводит: где страна сухая, там душа самая мудрая и лучшая. По Шустеру, здесь говорится о влиянии климата страны на свойство духа ее жителей» (А. Маковельский. Ук. соч., стр. 165).

<sup>66</sup> По мнению А. Маковельского фр. 26 имеет целью указать, что между состояниями бодрствования, сна и смерти нет существенной разницы (ук. соч., стр. 152). Ср. Цицерон: «...то, что вы зовете жизнью, есть на самом деле смерть». — говорит Сципиону явившийся ему во сне умерший Сципион Африканский (Цицерон. Сон Сципиона IV). «Кто знает: может быть, в подземном царстве смерть зовется жизнью, жизнь же наша смерть для них» (Еврипид. Полиид, отрывок 639).

<sup>67</sup> По мнению Дж. Томсона, «творчество Гераклита представляет собой результат воздействия пифагорейства на ионийский рационализм» (Дж. Томсон. Ук. соч., стр. 260), а через пифагорейзм — орфизма.

<sup>68</sup> Например, Ипполит истолковывает фр. 63 в духе христианства, считая, что Гераклит говорит в нем «о воскресении этого видимого тела, в котором мы родились», что Гераклит знает, что «бог является виновником этого воскресения».

<sup>69</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 315.

<sup>70</sup> А. Ф. Лосев подчеркивает, что душа в трактовке Гераклита — это «и философский «принцип» и мифическое существо, и философская вещь» (А. Ф. Лосев. История античной эстетики, стр. 361).

<sup>71</sup> Дж. Томсон считает, что «жизнь, сон и смерть соответствуют огню, воде и земле...» (Дж. Томсон. Ук. соч., стр. 265).

<sup>72</sup> А. Маковельский дает к фр. 115 следующее примечание: «Макс Вунд понимает данный фрагмент как учение о творческой природе логических процессов, которые из самих себя создают понятия. Макс Вунд считает Гераклита первым логиком, его логос приравнивает к логическим операциям и говорит, что Гераклит нашел логические отношения в человеческой жизни и в космическом процессе — одним словом, во всем» (ук. соч., стр. 165).

<sup>73</sup> А. Маковельский дает к фр. 107 следующее примечание: «Этому фрагменту посвящена статья Паскаля, который указывает, что возможны два истолкования фрагмента: 1) данные ощущений ложны, разум должен был бы их исправить, но грубые души людей не в состоянии сделать этого; 2) ощущения дают истину, но грубая душа ложно истолковывает ее, искажает принимаемую ею истину. Сам Паскаль высказывается за первое истолкование, Шустер — за второе. Против Дильса Паскаль говорит, что в этом фрагменте придаточное предложение не условное (= «если они имеют»), но причинное (= «так как они имеют») и характеристика относится ко всем людям вообще» (Ук. соч., стр. 164).

<sup>74</sup> Этот фрагмент следует понимать как указание именно на неисчерпаемость субъективного мира, неисчерпаемость не меньшую, чем мира объективного. Мнение Тренделенбурга, что в данном фрагменте следует видеть указание на невозможность точного исследования душевной жизни, с которым согласен А. Маковельский, несостоятельно (см. А. Маковельский. Ук. соч., стр. 155).

<sup>75</sup> Этому фрагменту Ипполитом предпосланы слова: «Итак, Гераклит говорит, что все едино: делимое неделимое, рожденное нерожденное, смертное бессмертное, Логос вечность, отец сын, бог справедливость» (см. прим. к этому фрагменту: А. Маковельский. Ук. соч., стр. 155).

<sup>76</sup> В связи с этим еще раз хочется выразить несогласие с А. Лосевым, приписавшим Гераклиту «упорное стремление (!?) исключить всякое отвлеченное, научное, систематическое философствование» (Ук. соч., стр. 346). Если подойти к Гераклиту исторически, то следовало бы сказать, что для Гераклита характерно упорное (но часто безуспешное) стремление к отвлеченному мышлению.

<sup>77</sup> У Гомера боги — причина помыслов и поступков людей — выступают то как грубая физическая сила, то более утонченно. Например, Афина удерживает Ахилла от нападения на Агамемнона, схватив его за волосы (Ил. I 197). Гера внушает Агамемнону мысль «быстро народ возбудить» (Ил. VIII 218—219).

<sup>78</sup> ἀρεταὶ διανοητικαί — дианоэтические, интеллектуальные, т. е. обусловленные мышлением, а не волей, как этические, добродетели (διανοητικός — мыслительный, разумный, интеллектуальный).

<sup>79</sup> М. Мандес. К теории познания Гераклита. Сборник в честь В. П. Бузескула. Харьков, 1914, стр. 71. С. Я. Лурье отмечает, что по представлениям греков «между стихиями и человеком с самого начала существует некий договор, по которому каждый должен занимать отведенное ему место; нарушающий этот договор нарушает справедливость (*δίκαιοσύνη*), ибо он покушается на права других; он должен понести наказание...» (С. Я. Лурье. Ук. соч., стр. 13).

<sup>80</sup> *ἄριστος* — наилучший, превосходный, отличный, знатнейший, самый родовитый; доблестнейший, храбрый.

<sup>81</sup> Некоторые авторы отождествляют Гермодора и брата Гераклита, которому последний уступил свой царский сан (см., например, А. Ф. Лосев. Ук. соч., стр. 345; Дж. Томсон. Ук. соч., стр. 259). Это противоречит Диогену (А 1, 2).

<sup>82</sup> В своем автореферате диссертации «Диалектика Гераклита» И. Б. Позняк довольно удачно дает образ «наилучшего» человека: «Кто обладает знанием, должен быть требовательным к себе. Истинный друг мудрости скромн. Ему чуждо самомнение, по словам Гераклита, подобное падучей болезни. Он не должен забывать о тех, кто блуждает по ложным дорогам. Он должен помочь им выйти на правильный путь. «Наилучший» человек должен быть чист перед своей совестью. От нее он никуда не может укрыться, как от незаходящего Солнца. Никакое жертвоприношение не в состоянии смыть нравственную грязь и освободить человека от угрызений его нечистой совести» (стр. 11).

<sup>83</sup> Гегель. Соч., т. IX, стр. 246 и 257.

<sup>84</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 315. О книге Лассалья К. Маркс писал следующее: «Гераклит Темный» Лассалья Ясного, в сущности весьма пошлое, жалкое произведение... Лишь только перелистаю эту ерунду, пошлю ее тебе» (Письмо Энгельсу от 1 февраля 1858 г. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 29, стр. 222, 224). «За время моей болезни я проштудировал твоего «Гераклита» и нахожу, что восстановление системы из сохранившихся разрозненных отрывков сделано мастерски; не меньше понравилась мне и остроумная полемика. То, что я нахожу, это — главным образом лишь формальные недостатки» (Письмо Ф. Лассалю от 31 мая 1858 г. Там же, стр. 457).

<sup>85</sup> Б. Рассел. Ук. соч., стр. 60. Более того, Б. Рассел, опираясь на фрагменты 14, 15, считает, что у Гераклита была «своя собственная религия...» (Б. Рассел. Ук. соч., стр. 61). С. Трубецкой говорил о «всцело мистическом учении» Гераклита (С. Трубецкой. Собр. соч., т. III, стр. 240), о том, что «Гераклит — глубоко религиозный мыслитель...» (там же, стр. 239). П. Таннери утверждал, что Гераклит был теологом, а не ученым, находил у него личного бога и «непримиримо-враждебное отношение к науке» (П. Таннери. Первые шаги древнегреческой науки, стр. 170. 186). Напротив, Э. Целлер считал недоказуемым и невероятным мнение Пфлейдерера, что Гераклит испытал определяющее для всей его системы влияние мистерий (см. Э. Целлер. Ук. соч., стр. 49).

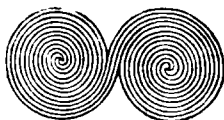
<sup>86</sup> «История политических учений», 2-е изд. М., Госюриздат, 1960, стр. 55.

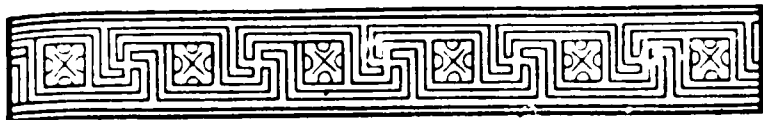
<sup>87</sup> Ср.: Гераклит — «человек с несомненно религиозным складом ума, он тем не менее резко осуждал господствовавшие тогда религи-

озные воззрения, высмеивал мистические культы...». «Это был один из тех ярких представителей аристократии, которые остались в стороне от широкого демократического движения, охватившего Элладу V столетия, ушли от «суеты мирской» в тихую пристань философских дум и раздумья, — но ушли оскорбленные, желчно и мрачно настроенные, ищущие умиротворения в размышлениях об изменчивых судьбах человечества» (В. В. Лункевич. От Гераклита до Дарвина, т. I. М., Учпедгиз, 1960, стр. 21). М. А. Дынник считает, что «Гераклит, происходивший из аристократического рода Кодридов, бывших базилевсами Эфеса, не был, однако, сторонником реакционной аристократии и признавал необходимость изменений в природе и общественной жизни» («Материалисты Древней Греции», стр. 10), хотя неясно, как можно признавать или не признавать необходимость изменения в природе. По Ф. Х. Кессиди, «Гераклит был идеологом умеренной аристократии» (Ф. Х. Кессиди. Диалектика и материализм в философии Гераклита Эфесского. «Вопросы философии», 1953, № 5, стр. 135). И. Б. Позняк убедительно показывает в своей диссертации «Диалектика Гераклита», что Гераклит не мог быть и не был на стороне реакционной аристократии. Однако неверно, что Гераклит сочувствовал рабовладельческой демократии.

Здесь дело сложнее, здесь налицо противоречие между субъективными симпатиями и «сочувствиями» и объективным содержанием учения. Также в диссертации неправильно утверждается, что якобы не сохранилось никаких данных об отношении Гераклита к рабству. Ведь фр. 53 вполне определенно говорит об «естественности» рабства.

<sup>88</sup> «Точное знание получило от Гераклита в дар три великие идеи: идею вечного движения, идею единства вселенной и идею закономерности протекающих в ней явлений» (В. В. Лункевич. Ук. соч., стр. 25).





### *К ВОПРОСУ О НЕКОТОРЫХ СОВРЕМЕННЫХ ТРАКТОВКАХ ИОНИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

В современной зарубежной историко-философской науке раннегреческим философам уделяется значительное внимание. Дело доходит до того, что провозглашается лозунг: «Назад к досократикам!». Этот призыв исходит как от немецкого экзистенциалиста Хайдеггера, который настаивает на том, что следует вернуться к истокам западной философии, ища убежище, как оценивает это явление В. Кауфман, от анархизма интуиции в архаизме<sup>1</sup>, так и от английского позитивиста Карла Поппера, который именно этим лозунгом озаглавил свою речь, произнесенную на собрании английского Аристотелевского общества 13 октября 1958 г.<sup>2</sup>

В связи с этой речью на страницах английского журнала «Майнд» возникла дискуссия, в ходе которой был затронут, в частности, вопрос о соотношении эмпирии, дедукции и интуиции у ионийских философов.

Будучи позитивистом, но расходясь с Венским кружком в оценке познавательного значения интуиции, Поппер утверждал, что следует покончить с «бэконовским мифом», согласно которому только то знание истинно, которое опирается на опыт, наблюдение, эксперимент, исходит из эмпирического материала. Поппер утверждает, что философские истины постигаются интуитивно, что же касается опыта и эксперимента, то их роль исключительно контрольная, чему и служат примером ионийские философы, чьи открытия начались не с наблюдения и не с эксперимента, а с «теории» или

интуиции. Здесь налицо явная абсолютизация умозрительности античной философии.

Возражая Попперу, Кирк утверждает, что сама интуиция основывается на предшествующем ей опыте, хотя, может быть, и бессознательно. Обращаясь к досократикам, Кирк сетует, что первым европейским философам часто приходится быть жертвой «диких истолкований» со стороны таких, например, философов нового времени, как Гегель, Ницше или Хайдеггер<sup>3</sup>. Таким образом Кирк защищает досократиков от «философа» Поппера, а последний от «экспертов», в том числе и от Кирка, от узких специалистов, которые, как считает Поппер, за деревьями не видят леса и, увлекшись различными тонкостями и частностями, упускают такой важный вопрос, как значение досократиков. Это значение досократиков и даже их превосходство перед современной философией, которое и оправдывает выше—названный лозунг, Поппер усматривает в том, что досократики, и прежде всего ионийские философы (особенно милетцы), которым Поппер уделяет в своей речи главное место, поднимали принципиальные космологические вопросы. В отличие от современной (позитивистской, добавим мы от себя) философии, которая исследует вопрос: «как я узнаю, что этот воспринимаемый мною объект — апельсин?», ионийцы, пишет Поппер, спрашивали: «как мы узнаем, что мир состоит из воды?».

Подобные рассуждения, свидетельствуя об определенном кризисе позитивизма, не спасают от ошибочной трактовки ионийцев, вытекающей из противопоставления интуиции и эмпирии и противоречащей фактам, которые Поппер поэтому насилует. Например, среди ионийских философов наименее умозрителен Анаксимен. Чувствуя, что его трудно превратить в интуитивиста, Поппер просто-напросто зачеркивает Анаксимена как философа, заявляя, что это всего лишь «эклектик, систематизатор, эмпирик, человек обыденного сознания»<sup>4</sup>. В рамках данного спора о соотношении умозрительности (интуиции) и эмпиризма у ионийских философов более прав Кирк. Кирк считает, что в конечном счете интуиция ионийцев опиралась на определенный, хотя часто неправильно понятый и истолкованный как собственный, так и накопленный предшествующими поколениями опыт, аккумулярованный и обоб-

щенный в мифологии. Но и Кирк не смог всесторонне оценить значение этого опыта, так как он совершенно игнорирует опыт социальный, что соответствует общему уровню современной буржуазной истории философии.

В этом отношении показательна эволюция крупного английского ученого, специалиста в области древней философии Фрэнсиса Корнфорда<sup>5</sup> (1874—1943), который в своей сравнительно ранней работе «От религии к философии» (1912), следуя за социологической школой Дюркгейма, стремился вскрыть социальную обусловленность, по крайней мере, первобытного сознания. Позднее, в 1950 г., в статье «Марксистское представление о древней философии» Корнфорд, полемизируя с английскими марксистами, историками античной науки и культуры Джорджем Томсоном и Б. Фаррингтоном, оправдывается, говоря, что в 1912 г. он ничего не слышал о диалектическом материализме и отвергает всякую социальную обусловленность философии<sup>6</sup>.

Конечно, вскрыть как эмпирическую основу, так и социальную обусловленность античной философии очень трудно. Здесь возможны ошибки. И на некоторые из них Корнфорд справедливо обращает внимание. Но все-таки научная история философии предполагает раскрытие связей философии с экономической, технической, социальной практикой, с борьбой классов и партий, с наукой и со всей вообще культурой, на базе которых и существует философия, которая при всей своей устремленности к небесным высотам умозрения держится своими корнями в реальной жизни.

Несмотря на эти недостатки, заслуга К. Поппера, Г. Кирка, Ф. Корнфорда состоит в том, что они рассматривают ионийских философов именно как натурфилософов. Подобное рассмотрение до последнего времени казалось самоочевидным. Но теперь, когда американский философ Джордж Бэрч видит главную заслугу Анаксимандра не в его натурфилософии, а в том, что он якобы «ввел в философию понятие бога в философском смысле»<sup>7</sup>, разумея под этим богом нечто иное, как анаксимандров апейрон, трактовка милетцев в качестве натурфилософов становится заслугой. Конечно, Джордж Бэрч не может перечеркнуть натурфилософию Анаксимандра, да в этом и нет необходимости. Бэрчу достаточно поставить натурфилософские вопросы на



5—8-е места, тогда как первостепенные заслуги Анаксимандра раскрываются им как: 1) введение в философию понятия бога в философском смысле; 2) представление его в качестве беспредельного (апейрон); 3) введение при описании происхождения вселенной и ее отношения к богу понятия эманации; 4) учение о возвращении всех вещей к богу, из которого они некогда «эманировали».

Разумеется, что по сравнению с подобной теологической интерпретацией милетских философов, концепции Поппера, Кирка, Корнфорда при всей их односторонности кажутся прогрессивными. Поппер, например, полагает, что главные вопросы, с которыми имел дело Анаксимандр, это три намеченных уже Фалесом (которого Бэрч совершенно, кстати сказать, третирует) вопроса о: 1) структуре мира; 2) его общей форме и 3) его составе. Ф. Корнфорд считает, что милетцев интересовал прежде всего генезис мира из первобытного состояния, а не вопрос, из чего все состоит<sup>8</sup>. В своей концепции происхождения философии Корнфорд недостаточно учитывает роль науки, определяя процесс возникновения философии как рационализацию заданного в мифологии содержания<sup>9</sup>. Но он прав, подчеркивая, что «в милетских системах нет и следа божественного мастера или творца». Корнфорд далек от превращения Анаксимандра в теолога, в человека, предвосхитившего Псевдо-Дионисия, как буквально утверждает Джордж Бэрч.

Нужно сказать, что концепция Бэрча встретила критику со стороны тех историков древней философии, которые верны либеральной традиции Бэрнета. В своей статье «Натурализм Анаксимандра» с Бэрчем полемизирует В. Мэтсон, показывая, что милетский натурфилософ говорит о мире на натуралистическом и метафизическом (т. е. философском) языке, но не на теологическом. В частности, Мэтсон обращает внимание на то, что Аристотель называл милетских философов «физиологами», отличая тем самым их от «теологизирующих» предшественников. У Анаксимандра, делает вывод Мэтсон, отсутствовала какая-либо вера в личного и всемогущего бога, который все устраивает к лучшему и тем самым снимает мировое зло, т. е. не было ни теологии, ни теодицеи, которую Бэрч, по-своему истолковав загадочное изречение милетского философа, также приписал Анаксимандру.

Если для Бэрча Анаксимандр первый теолог, то для Мэтсона он первый выдающийся натуралист в западной культуре, предшественник Демокрита<sup>10</sup>.

Правильное историческое рассмотрение ионийских философов, с которых начинается европейская философия, возможно только в связи с проблемой происхождения философии. И здесь мы возвращаемся к тому, с чего начали нашу работу. Философия возникает как качественное преобразование мифологического мировоззрения, испытавшего воздействие становящейся науки в благоприятных социально-экономических условиях, связанных с переходом к зрелому рабовладельческому обществу с его городской культурой, абстрактными товарно-денежными отношениями между людьми и политической свободой для части общества. В этот период своего формирования философия выделяется из мифологии вместе с науками, дает им простор и свободу, постоянно питается ими, распространяет на всю область мировоззрения те навыки и приемы мышления и наблюдения, которые исподволь складывались в математике и астрономии, и, наконец, противостоит мифологическому мировоззрению как супранатуралистическому в качестве натуралистического мировоззрения, материализм которого стихийен. Именно к этому антимифологическому периоду формирования философии относятся как рассмотренная выше ионийская философия, так и раннеиталийская философия (ранние пифагорейцы, Ксенофан, возможно Парменид).

Затем антимифологическая натуралистическая философия раскалывается, порождая идеализм, возникший благодаря той самой способности логического мышления, которая служила возникновению самой философии, но которая, не довольствуясь ролью средства познания объекта, превратила в объект самоё себя.

Наступает второй период в истории античной философии, так называемый классический. Говоря о соответствующей этой философии эпохе, Ф. Энгельс писал: «Классовый антагонизм, на котором покоились теперь общественные и политические учреждения, был уже не антагонизмом между знатью и простым народом, а антагонизмом между рабами и свободными»<sup>11</sup>.

В этих условиях сохранившаяся и во многом изменившаяся аристократия, аристократия в значительной

степени «новая», усваивает философию. Обнаруживаются не только гносеологические, но и классовые корни философского идеализма. Благодаря этому возможность идеализма превращается в действительность, принимая в системе Платона сравнительно зрелую форму. Платон противопоставил зрелому рабовладельческому обществу с его социальными антагонизмами между свободными и рабами, богатыми и бедными идеализированное ранне-рабовладельческое общество, где рабы еще растворены в массе трудящегося населения, чем, вероятно, и объясняется, что в «Государстве» Платона рабы так ни разу и не упомянуты.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> W. Kaufman. From Shakespeare to Existentialism. Boston, 1960, pp. 357—360.

<sup>2</sup> K. P. Popper. Back to the Pre-Socratics. The Presidential Adress. «Proceeding of the Aristotelian Society». New Series, 1959, vol. LIX, pp. 1—24.

<sup>3</sup> G. S. Kirk. Popper on Science and the Presocratics. «Mind», 1960, vol. LXIX, No. 275, p. 325.

<sup>4</sup> K. P. Popper. Op. cit., p. 11.

<sup>5</sup> Автор малоизвестных, к сожалению, у нас работ: «From religion to philosophy» (1912); «Aristotele's Physics» (2 vols, 1929, 1934); «Plato's theory of knowledge» (1935); «Principium sapientiæ. The origins of Greek philosophical thought» (1952, посмертно) и др.

<sup>6</sup> См. F. M. Cornford. The unwritten philosophy and other essays. Cambridge, 1950, pp. 117—137.

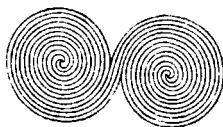
<sup>7</sup> G. B. Burch. Anaximander, the first metaphysician. «The Review of Metaphysics», December 1949, vol. III, No. 2, p. 141.

<sup>8</sup> См. F. M. Cornford. Principium sapientiæ. Cambridge, 1952, pp. 159, 170.

<sup>9</sup> См. F. M. Cornford. From religion to philosophy. N. Y., 1957, p. 170, а также аннотацию на эту книгу А. Маковельского в его «Доксографиках» (ч. I. Казань, 1914, стр. XXXVII—XXXVIII).

<sup>10</sup> W. S. Matson. The naturalism of Anaximander. «The Review of Metaphysics», March 1953, vol. VI, No. 3, pp. 387—395.

<sup>11</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 119.



## ПРИЛОЖЕНИЕ

В заключение нашей работы приводим подлинные, согласно Г. Дильсу, высказывания ионийских философов, сохранившиеся в трудах более поздних авторов.

### Анаксимандр

1. *Simplicius. Physica* 24, 13

Анаксимандр сказал, что «началом (архэ)... всего является апейрон...

Из чего происходит рождение всего сущего, в то же самое все исчезает по необходимости.

Все получает возмездие друг от друга за несправедливость и согласно порядку времени».

2. *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* I 6, 1

[апейрон] вечен и «непреходящ».

3. *Aristoteles. Physica* III 4, 203 в<sup>13</sup>

[апейрон] «бессмертен... и неуничтожим».

4. *Aëtius. De placita* II 20, 1

...«струя вихря»...

5. *Aëtius. De placita* III 10, 2

...«земля каменному столбу подобна».

### Анаксимен

1. *Plutarchus. De primo frigido* 7

...«распустившееся»...

2. *Aëtius. De placita* I 3, 4

...«наша душа, будучи воздухом, сплавивает [каждого из] нас, и дыхание, и воздух охватывают весь космос».

3. *Aëtius. De placita* II 22, 1

Солнце плоское «как лист» [растения].

4. *Olympiodorus. De arte sacra lapidis philosophorum*, с. 25

«воздух подобен чему-то бестелесному, и мы приходим из его истечения, и ему необходимо быть беспредельным и обильным, ведь в нем никогда не бывает недостатка» (подлинность этого фрагмента сомнительна).

1. Sextus Empiricus. Adversus mathematicos VII 132

«Хотя этот логос существует вечно, неразумными оказываются люди и прежде, чем услышат [о нем], и [даже] услышав впервые. И хотя все происходит согласно этому логосу, они кажутся несведущими, пытаются разобраться в тех самых словах и делах, о которых я рассказываю, разбирая каждое [из них] согласно природе и объясняя, как все обстоит. А от остальных людей остается скрытым все то, что они делают, пробудившись, подобно тому, как все забывают спящие».

2. Sextus Empiricus. Adversus mathematicos VII 133

«Вот почему нужно следовать [присущему всем], т. е. общему, ведь присущее всем и есть общее. «Но хотя логос присущ всем, большинство живет так, словно [каждый] может иметь свое особое разумение».

3. Aëtius. De placita II 21, 4

(о величине Солнца) «ширина ступни человеческой».

4. Albertus Magnus. De vegetalibus et plantis VI

«Если бы счастьем было услаждение тела,— счастливыми назвали бы мы быков, когда они находят горох для еды».

5. Aristocritus. Theosophia 68

«Очищаются напрасно, новой кровью себя заливая, как если бы кто-нибудь, упав в грязь, грязью стал бы и чиститься. Он показался бы безумствующим, если бы его за таким делом увидел какой-нибудь человек. И статуям этим поклоняются, как если бы кто попусту беседовал с домами, не зная о богах и героях, каковы они».

6. Aristoteles. Meteorologica II 2

Солнце не только, как утверждает Гераклит, «ежедневно новое», — оно всегда и непрерывно новое.

7. Aristoteles. De sensu 5

«Если бы все существующее превратилось в дым, ноздри наши распознали бы его».

8. Aristoteles. Ethica Nicomachea VIII 2.

«Противоречивость сближает, разнообразие порождает прекраснейшую гармонию, и все через распрю создается».

9. Aristoteles. Ethica Nicomachea X 5

«Ослы скорее предпочтут солому золоту».

10. [Aristoteles]. De mundo 5

«Соединения [бывают]: всего и не всего, сходного и различного, созвучного и разнозвучного; и из всего [возникает] единое и из единого — все».

11. [Aristoteles]. De mundo 6

«[Даже] всякое пресмыкающееся под бичом пасется».

12. Arius Didymus. Epitome (Eusebius. Praeparatio Evangelica XV 20)

«На входящих в ту же самую реку набегают все новые и новые воды. И души из влаги испаряются».

13. Athenaeus. Deipnosophistae V

Приятный нам человек не должен быть грязным и неопрятным или, как говорит Гераклит, «грязи радоваться».

14. Clemens. Protrepticum 22

Кому же пророчит Гераклит? «Блуждающим ночами, магам,

вакхантам, вакханткам, мистам». Им предвещает он после смерти огонь, ибо «они нечестиво посвящаются в установленные для людей мистерии».

15. *Clemens. Protrepticum* 34

«Ведь если бы не в честь Диониса устраивали они шествия и пели фаллические гимны, то совершали бы постыднейшее. А ведь Дионис, перед которым они безумствуют, справляя линейские празднества, — тот же Аид».

16. *Clemens. Paedagogus* II 99

«Как может кто-нибудь скрыться от незаходящего?»

17. *Clemens. Stromata* II 8

«Большинство людей не понимают того, с чем они сталкиваются. Даже изучив, все же не разумеют, хотя им самим кажется, что разумеют».

18. *Clemens. Stromata* II 17

«На что не надеешься, того и не постигнешь, поскольку оно [станет] недостижимым и недоступным».

19. *Clemens. Stromata* II 24

Гераклит, порицая, называет незаслуживающими доверия тех, кто «не умеет ни выслушать, ни высказать».

20. *Clemens. Stromata* III 14

«Для жизни рожденные, предел хотят иметь [жизни] или, вернее сказать, успокоение и детей после себя оставляют для той же участи».

21. *Clemens. Stromata* III 21

«Смерть — это все то, что мы видим, пробудившись. А все то, что в дремоте, — сон».

22. *Clemens. Stromata* IV 4

«Искатели перекапывают земли много, золота же находят мало».

23. *Clemens. Stromata* IV 10

«Имени справедливости мы не знали бы, если бы этого не было».

24. *Clemens. Stromata* IV 16

«Павших в бою боги чтут и люди».

25. *Clemens. Stromata* IV 50

«Более значительные смертные более значительные уделы получают».

26. *Clemens. Stromata* IV 143

«Человек [умирая] в ночи сам себе огонь зажигает: хотя его глаза померкли, жив он. Уснув, он уподобляется мертвому, а пробудившись, — спящему».

27. *Clemens. Stromata* IV 146

«Людей после смерти то ожидает, на что они не надеются и чего себе не представляют».

28. *Clemens. Stromata* V 9

«И самый вдумчивый [человек] познает только кажущееся и лелеет его. Но Дике настигнет лжецов и лжесвидетелей».

29. *Clemens. Stromata* V 60

«Самые достойные [люди] всему предпочитают одно: вечную славу — смертным вещам. Большинство же по-скотски пресыщено».

30. *Clemens. Stromata* V 105

«Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, закономерю (в полную меру) разгорающимся и закономерю (в полную меру) погасающим».

31. *Clemens Stromata V 105*  
 «Превращения огня: во-первых, море. Море же наполовину земля, наполовину смерть»...
- «Море разливается и входит в свои пределы согласно тому же логосу, который был раньше, чем возникла земля».
32. *Clemens Stromata V 116*  
 «Одна единственная мудрость не желает и желает называться именем Зевса».
33. *Clemens Stromata V 116*  
 «И воле одного повиноваться — закон».
34. *Clemens Stromata V 116*  
 «Неразумные, [даже и] услышав, глухим подобны. Это о них говорит пословица: «присутствуя, отсутствуют».
35. *Clemens Stromata V 141*  
 «Нужно, чтобы люди, занимающиеся философией, о многом были хорошо осведомлены».
36. *Clemens Stromata VI 16*  
 «Душам смерть — воде рождение. Воде смерть — земле рождение. Из земли ведь вода рождается, а из воды — душа».
37. *Columella De re rustica VIII 4*  
 «Свиньи моются грязью, а домашние птицы — пылью и золой».
38. *Diogenes Laërtius I 23*  
 Согласно некоторым, он [Фалес] оказывается «первым астрономом»... Об этом свидетельствуют и Гераклит, и Демокрит.
39. *Diogenes Laërtius I 88*  
 «В Приене Биант родился, сын Тевтама, учение (логос) которого лучше, чем у других».
40. *Diogenes Laërtius IX 1*  
 «Многознание уму не научает, иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея».
41. *Diogenes Laërtius IX 1*  
 «Ведь существует единственная мудрость: познать замысел, устроивший все через все».
42. *Diogenes Laërtius IX 1*  
 «Гомер заслуживает изгнания с состязаний и наказания розгами. И Архилох также».
43. *Diogenes Laërtius IX 2*  
 «Наглость следует пресекать быстрее, чем пожар».
44. *Diogenes Laërtius IX 2*  
 «Народ должен бороться за закон, как за свои стены».
45. *Diogenes Laërtius IX 7*  
 «Идя к пределам души, их не найдешь, даже если пройдешь весь путь: таким глубоким она обладает логосом».
46. *Diogenes Laërtius IX 7*  
 «Самомнение — падучая болезнь».
47. *Diogenes Laërtius IX 73*  
 «Не подобает нам спорить о величайшем».
48. *Etymologicum Genuinum*  
 «Луку имя — жизнь, а дело его — смерть».
49. *Galenus De dignoscendis pulsibus VIII*  
 «Один для меня равен десяти тысячам, если он наилучший».
- 49a. *Heraclitus Allegoriae Homericac 24*  
 «В ту же реку вступаем и не вступаем. Существуем и не существуем».

50. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 9  
«Признак мудрости — согласиться, не мне, но логосу внемля, что все едино».
51. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 9  
«Не понимают, как расходящиеся с самим собой приходит в согласие, самовосстанавливающуюся гармонию лука и лиры».
52. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 9  
«Вечность — дитя, переставляющее шашки, царство ребенка».
53. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 9  
«Борьба — отец всего и всему царь. Одним она определила быть богам, а другим — людьми. А [из тех] одним — рабами, а другим — свободными».
54. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 9  
«Скрытая гармония сильнее явной».
55. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 9  
«Чему нас учат зрение и слух — то я ценю выше всего».
56. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 9  
«Ошибаются люди [даже] в познании видимого, подобно Гомеру, который был самый мудрый из эллинов. Ведь его перехитрили истреблявшие вшей дети, сказав: все, что мы увидели, то поймали и выкинули, а что не увидели и не поймали, то с собой носим».
57. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 10  
«Учитель большинства — Гесиод. Про него известно, что он обладает самыми обширными знаниями, а он не распознал дня и ночи, а ведь они есть единое».
58. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 10  
И добро, и зло [тождественны]. Ведь, как говорит Гераклит, «врачи, режущие и прижигающие.., требуют неза заслуженную плату.., вызывая тоже самое» (т. е. боль. — В. С.).
59. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 10  
«У валька тот же путь: по прямой и по кругу».
60. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 10  
«Путь вверх и вниз — тот же самый».
61. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 10  
«Морская вода и чистейшая, и грязнейшая: рыбам она питье и спасение, людям же — гибель и отрава».
62. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 10  
«Бессмертные смертны, смертные бессмертны; [каждый] живет благодаря чужой смерти, [каждый] умирает из-за чужой жизни».
63. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 10  
«Перед находящимся там они встают и становятся деятельными стражами живых и мертвых».
64. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 10  
«Всем управляет Молния».
65. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 10  
[Гераклит] называет его (огонь) «недостатком и избытком». Упорядочение, по его мнению, — недостаток огня, а избыток — воспламенение.
66. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 10  
«Грядущий огонь все обоймет и всех рассудит».
67. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium IX 10  
«Божество: день — ночь, зима — лето, война — мир, изобилие — голод»... «оно изменяется подобно [огню], когда он смешивается с ку-



рениями и обозначается именем того удовольствия, которое каждый от него получает».

67a. *Nisidosus Scholasticus ad Chalcid. Plat. Tim.*

«Как паук, находясь посреди паутины, чувствует, если муха порвет какую-нибудь нить, и быстро бежит туда, беспокоясь о ее целостности, так и у людей при повреждении какой-либо части тела душа быстро спешит к поврежденному месту, словно не вынося ущерба в теле, с которым она крепко и соразмерно связана».

68. *Iamblichus. De mysteriis Aegyptiorum I 11*

И по этой причине вполне естественно Гераклит называет это «лекарствами» как то, что способно излечить от всех ужасов и сделать души недоступными для несчастий в момент рождения.

69. *Iamblichus. De mysteriis Aegyptiorum V 15*

Я полагаю, что существует два вида жертв: первый от людей всецело и совершенно очистившихся. Таковой, по словам Гераклита, редко, но бывает [жертва] от одного человека или от немногих людей, которых можно указать наперечет, другие же жертвы — материальные.

70. *Iamblichus. De anima (Stobaeus. Eclogae II 116)*

Человеческие мнения — «детские игры».

71. *Marcus Antoninus IV 46*

Следует помнить и «о том, кто забывает, куда ведет [его] путь».

72. *Marcus Antoninus IV 46*

«То, с чем больше всего и непосредственно общаются, то есть логосом», который всем управляет, «то, с чем ежедневно сталкиваются, им чуждым кажется».

73. *Marcus Antoninus IV 46*

«Не следует действовать и говорить, подобно спящим».

74. *Marcus Antoninus IV 46*

«Не следует [поступать как] дети, [подражающие своим] родителям».

75. *Marcus Antoninus VI 42*

«Спящие трудятся и содействуют происходящему в космосе».

76. *Maximus Tyrius XII*

Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, а земля — смертью воды.

*Plutarchus. De Ei Delphico 18.* Смерть огня — рождение воздуху, а смерть воздуха — рождение воде.

*Marcus Antoninus IV 46* Смерть земли — рождение воды, смерть воды — рождение воздуха, [смерть] воздуха — [рождение] огня; и обратно.

77. *Numenius fr. 35. (Porphyrius. De antro nympharum 10).*

«Для душ наслаждение или смерть стать влажными»...

«Наша жизнь есть их смерть, а их жизнь — наша смерть».

78. *Origenus. Contra Celsum VI 12*

«Нрав человеческий не имеет прозрения, божественный же имеет».

79. *Origenus. Contra Celsum VI 12*

«Человек бессловесен перед демоном, как ребенок перед взрослым».

80. *Origenus. Contra Celsum VI 42*

«Следует знать, что борьба всеобща, что справедливость в распре, что все рождается через распрю и по необходимости».

81. *Philodemus. Phetorica I*  
Все наставления риториков и все их рассуждения, согласно Гераклиту, служат «источником острых выражений».
82. *Plato. Hippias maior 289 A*  
Прекраснейшая из обезьян безобразна, если ее сравнить с родом человеческим.
83. *Plato. Hippias maior 289 B*  
Мудрейший из людей — обезьяна перед богом как по мудрости, так и по виду, да и во всем другом.
- 84а. *Plotinus. Enneadae IV 8, 1*  
«Изменяясь, отдыхает».
- 84в. *Plotinus. Enneadae IV 8, 1*  
«Изнурительно повиноваться тем же, на кого трудишься».
85. *Plutarchus. Coriolanus 22*  
«Трудно бороться со страстью! А ведь желание сердца исполняется ценою души».
86. *Plutarchus. Coriolanus 38*  
Но многое из божественного, по Гераклиту, «при недоверии ускользает и остается непознанным».
87. *Plutarchus. De audiendo 7*  
«Тупой человек приходит в изумление от каждого слова».
88. *Plutarchus. Consolatio ad Apollonium 10*  
«Одно и то же живое и умершее, проснувшееся и спящее, молодое и старое, ибо первое исчезает во втором, а второе в первом».
89. *Plutarchus. De superstitione 3*  
«У бодрствующих единый и общий космос», а каждый спящий погружается в свой собственный.
90. *Plutarchus. De Ei Delphico 8*  
«Все обменивается на огонь, и огонь — на все, подобно тому как золото [обменивается] на товары, а товары — на золото».
91. *Plutarchus. De Ei Delphico 18*  
«Нельзя в ту же реку войти дважды» ...«рассеивается и вновь собирается, приходит и уходит».
92. *Plutarchus. De Pythiae oraculis 6*  
«Сивилла вдохновенными устами всещает мрачное, неприкрашенное и неумащенное, и голос ее, благодаря божеству, звучит на тысячу лет [вперед]».
93. *Plutarchus. De Pythiae oraculis 18*  
«Владыка, чье прорицание в Дельфах, не говорит и не скрывает, но намскает».
94. *Plutarchus. De exilio II*  
«Солнце не преступит меры, иначе Эринии — слуги Дике — его настигнут».
95. *Plutarchus. Symposiaco III prooemium 1*  
«Невежество лучше скрывать».
96. *Plutarchus. Symposiaco IV prooemium 4, 3*  
«Трупы надо выбрасывать скорее, чем навоз».
97. *Plutarchus. An seni sit gerenda respublica 7*  
«Псы на тех лают, кого они не знают».
98. *Plutarchus. De facie in orbe lunae 28*  
«Души сохраняют обоняние в Аиде».
99. *Plutarchus. Aquae an ignis utilior 7*  
«Не будь Солнца, то, благодаря другим светилам, была бы звездная ночь».

100. Plutarchus. Quaestiones Platonicae 8, 4  
«...сезоны, которые с собою все приносят...»
101. Plutarchus. Adversus Coloten 20  
«Я выспросил самого себя».
- 101a. Polybius XII 27  
«Глаза — более точные свидетели, чем уши».
102. Porphyrius. Quaestiones Homericae ad Iliadem, IV 4  
«Для бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди одно приняли за справедливое, а другое за несправедливое».
103. Porphyrius. Quaestiones Homericae ad Iliadem, XIV 200  
«У окружности начало и конец совпадают».
104. Proclus. In Alcibiadem I  
«Что у них за ум, что за разум? Они верят народным певцам и считают своим учителем толпу, не зная, что большинство плохо, а меньшинство хорошо».
105. Scholia — ABTV in Homeri Iliadem. AT ad XVIII 251  
«Гомер был астрономом [астрологом]».
106. Plutarchus. Camillus 19  
Гераклит упрекал Гесиода за то, что одни дни он считает хорошими, а другие — плохими, говоря: «Гесиод не знал, что природа каждого дня одинакова».
- Seneca. Epistulae Morales XII 7  
«Один день равен всякому другому».
107. Sextus Empiricus. Adversus mathematicos VII 126  
«Глаза и уши — плохие свидетели для людей, имеющих грубые души».
108. Stobaeus. Florilegium I 174  
«Из учений, в которые я вникал, ни одно не дошло до осознания, что мудрость отрешена от всего».
109. Stobaeus. Florilegium I 175  
«Невежество лучше скрывать, чем выказывать».
110. Stobaeus. Florilegium I 176  
«Людам не стало бы лучше, если бы все их желанья сбылись».
111. Stobaeus. Florilegium I 177  
«Болезнь делает сладостным и хорошим здоровье, голод — насыщение, усталость — отдых».
112. Stobaeus. Florilegium I 178  
«Разумение — величайшая добродетель и мудрость в том, [чтобы] говорить правду и действовать в согласии с природой, ей внимая».
113. Stobaeus. Florilegium I 179  
«Размышление всем свойственно».
114. Stobaeus. Florilegium I 179  
«Нужно, чтобы говорящие разумно опирались на всеобщее, как государство на закон, и даже больше того. Ведь все человеческие законы питаются единым божественным. И он имеет столько силы, сколько пожелает и сколько достаточно, и даже сверх того».
115. Stobaeus. Florilegium I 180a  
«Душе присущ самообогащающийся логос».
116. Stobaeus. Florilegium V 6  
«Всем людям дано познавать самих себя и размышлять».
117. Stobaeus. Florilegium V 7  
«Всякий раз, как человек опьянеет, [его] ведет ребенок, а он шатается и не видит, куда идет, имея влажную душу».
118. Stobaeus. Florilegium V 8

- «Сияющая, сухая душа мудрейшая и наилучшая».
119. Stobaeus. Florilegium IV 40, 23
- «Нрав человека — его демон».
120. Strabo I 6
- «Востока и запада границы: [созвездие Большой] Медведицы и противостоящая ей гора эфириного Зевса».
121. Strabo XIV 25
- «Следует всем взрослым эфесцам удавиться, оставив город детям, ведь они изгнали своего Гермодора — человека наиболее полезного, говоря: пусть не будет среди нас наиболее полезного, а если такой найдется, то пусть он будет в другом [городе] и среди других [людей]».
122. Suidas S. V.
- «...приближение...».
123. Themistius. Orationes 5
- «Природа любит таняться».
124. Theophrastus. Metaphysica 15
- «Подобен беспорядочно рассыпанному сору самый прекрасный осмос».
125. Theophrastus. De vertigine oculorum 9
- «И киксон расслаивается, если его не взбалтывать».
- 125a. Tzetzes. Ad Aristophanum. Plutarchus 88
- «Пусть не оставит вас богатство, эфесяне, дабы вы были изобличаемы в своих пороках».
126. Tzetzes. Scholia ad exegesis in Iliadem II
- «Холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, сухое увлажняется».

## ПРИМЕЧАНИЕ

Фрагменты из произведения Гераклита приводятся в том составе и в том порядке, как они подобраны Г. Дильсом. Эта подборка не безупречна и встречает возражения (см., например, А. Ф. Лосев. История античной эстетики. М., «Высшая школа», 1963, стр. 355—356), но в целом она общепризнана и остается классической по настоящее время.

Сохранившиеся фрагменты из произведения Гераклита «О природе» полностью переводились на русский язык пять раз. Это:

Перевод Г. Ф. Церетели, 1902 г. Этот перевод сделан по изданию Байуотера (Bywater) «Heracliti Ephesii reliquiae» (Oxonii, 1877). Перевод Г. Церетели опубликован как Приложение к кн.: П. Ташиери. Первые шаги древнегреческой науки. Спб., 1902.

Перевод В. Нилендера, 1910 г. со второго издания работы Германа Дильса «Heraclitus von Ephesos» (Berlin, 1909). Перевод опубликован в качестве отдельного издания: «Гераклит Ефесский. Фрагменты». М., 1910.

Перевод А. Маковельского, 1914 г. Сделан по 3-му изд. работы Г. Дильса «Die Fragmente der Vorsokratiker» (Berlin, 1912). Опубликовано в кн.: А. Маковельский. Досократики, ч. I. Казань, 1914.

Перевод П. Блонского, 1916 г., произведенный, по-видимому, по изд. 3 вышеназванной работы Г. Дильса, с оговоренными в примечаниях отступлениями от принятого этим немецким ученым тек-

ста и с собственным расположением фрагментов. Опубликован в журнале «Гермес», 1916, № 3, стр. 58—67.

М. А. Дынник опубликовал свой перевод фрагментов из произведения Гераклита в 1929 г. в качестве приложения к своей книге «Гераклит Эфесский». Перевод выполнен по 4-му изд. работы Германа Дильса «Die Fragmente der Vorsokratiker» (Berlin, 1922).

Несмотря на пятикратный перевод Гераклита, подлинный «русский» Гераклит — дело будущего. Перевод Цертели наименее точен, перевод Нилендера в своем стремлении к совершенной точности часто темнее самого Гераклита, перевод Маковельского изобилует вставками, вносящими ясность, но препятствующими передаче лаконичности и экспрессии гераклитовского стиля. Переводы Блонского и Дынника при всех своих достоинствах также грешат некоторыми неточностями. Например, Блонский понимает логос исключительно как речевое слово, а потому переводит начало первого фрагмента как «к слову существу всегда непонятливыми оказываются люди...». Перевод Дынника в некоторых своих моментах неоправданно не ясен. Авторы надеются, что вышеприведенный новый перевод в некоторых своих моментах может быть каким-то продвижением вперед к подлинному Гераклиту. Этот перевод сделан с 11-го изд. упомянутой выше работы покойного немецкого ученого (под редакцией Вальтера Кранца, Zürich/Berlin, 1964). Перевод осуществлен В. С. Соколовым при участии А. Н. Чапышева и Э. Н. Михайловой.

Объем данной работы не позволил осуществить первоначальный замысел ее авторов: привести каждый фрагмент в оригинале, во французском, немецком и английском переводах и во всех шести переводах на русский язык с комментарием. Авторы надеются, что подобное издание будет возможно в будущем.

## ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

- Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч., т. 3.  
О «физике Гераклита», стр. 124.
- Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии.  
Соч., т. 4.
- Маркс К. Тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., Госполитиздат, 1956. О Фалесе, стр. 131, 199;  
О «грандиозной объективной наивности» древних греков, стр. 205.
- Маркс К. Дебаты о свободе печати. Соч., т. 1. О Гераклите, стр. 33.
- Маркс К. Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung». Соч., т. 1.  
О Фалесе, стр. 101; О Гераклите, стр. 111.
- Маркс К. Тезисы о Фейербахе. Соч., т. 3.
- Маркс К. Письмо Энгельсу от 1 февраля 1858 г. Соч., т. 29.  
О работе Лассаля о Гераклите, стр. 222—224.
- Маркс К. Письмо Энгельсу от 25 февраля 1859 г. Соч., т. 29.  
О работе Лассаля о Гераклите, стр. 326—327.
- Маркс К. Письмо Ф. Лассалю от 22 февраля 1858 г. Соч., т. 29.  
О Гераклите, стр. 447.
- Маркс К. Письмо Ф. Лассалю от 31 мая 1858 г. Соч., т. 29. О Гераклите, стр. 457.
- Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. Соч., т. 19.  
О «наивной диалектике», впервые ясно выраженной Гераклитом, стр. 202—203.
- Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Соч., т. 20. О древнегреческих философах как «прирожденных, стихийных диалектиках», стр. 19;  
О «первоначальном стихийном материализме», стр. 502; о Гераклите, стр. 20.
- Энгельс Ф. Диалектика природы. Соч., т. 20. О «наивно-материалистическом» характере мировоззрения древнейших греков, стр. 504; О Фалесе — стр. 402, 502, 504, 595; Об Анаксимандре, стр. 502, 503; Об Анаксимене, стр. 503, 504.
- Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства в связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана. Соч., т. 21. V. Возникновение Афинского государства, стр. 109—119.
- Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. Соч., т. 21.

- Энгельс Ф. Юридический социализм. Соч., т. 21. Об Анаксимандре, стр. 511—512.
- Энгельс Ф. Письмо Марксу от 8 февраля 1858 г. Соч., т. 29. О работе Лассаля о Гераклите, стр. 225.
- Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии. Полн. собр. соч., т. 18.
- Ленин В. И. Философские тетради. Полн. собр. соч., т. 29. Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии». Философия ионийцев, стр. 223; философия Гераклита, стр. 233—237; Конспект книги Лассаля «Философия Гераклита Темного из Эфеса», стр. 303—315; К вопросу о диалектике, стр. 316—322.

\* \* \*

- «Стветы Фалеса, одного из славных семи греческих мудрецов». «Покоящийся Трудолюбец», ч. 1. М., 1784, стр. 222—224.
- Д в д в. [Д а в ы д о в И. И.]. Первые опыты философов. «Вестник Европы», 1818, № 5, стр. 36—56.
- Г а л и ч А. И. История философских систем, по иностранным руководствам составленная. В двух книгах. СПб., 1818—1819. Кн. 1. СПб., 1818, XII, 330 стр. Стихийно-физическое училище ионийцев. Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит, Эмпедокл, Анаксагор, стр. 34—42.
- Д а в ы д о в И. И. Опыт руководства к истории философии. М., 1820, 126 стр. Век юности философии, стр. 42—50.
- В. А. В.—Д о б р о в о л ь с к и й. Семь греческих мудрецов, или краткое историческое описание их жизни, свойств и деяний, выбранное из достовернейших источников. С семью гравированными портретами. СПб., 1829, 76 стр. Греческий мудрец Фалес Милетский, стр. 35—40 (приводятся в стихотворной форме 12 подложных изречений Фалеса).
- Н а д е ж д и н Ф. Очерк истории философии по Рейнгольду. 2 части. СПб., 1837, 239 стр.
- Ч. 1. СПб., 1837, стр. 6—76. От начала философии до ее упадка в VI в. после Р. X. Ионийские философы, стр. 11—18.
- Архим. Г а в р и и л [В о с к р е с е н с к и й]. История философии. 6 частей. Казань, 1837—1840.
- Ч. 1. Казань, 1837, 178 стр. Ионийская школа (т. е. Фалес, Анаксимандр, Ферекид, Гераклит, Левкипп, Демокрит), стр. 47—54.
- З е д е р г о л ь м К. История древней философии, приспособленная к понятию каждого образованного человека. 2 части. М., 1841—1842.
- Ч. 1. М., 1841, XIII, 282 стр. Греческая философия в своем начале. Мифический период. Семь мудрецов, стр. 159—166; Ионийская школа: Фалес, Анаксимен, Гераклит, Анаксимандр, Анаксагор, Диоген из Аполлонии, стр. 166—199.
- И с к а н д е р [Г е р ц е н А. И.]. Греческая философия. Письма об изучении природы. Письмо 3 и 4. «Отечественные записки», 1845, т. 41, № 7 и 8, стр. 1—35, 73—95.
- К а т к о в М. Очерки древнейшего периода греческой философии. М., 1853, 156 стр. Ионийская школа, стр. 32—34; Фалес, стр. 8—9, 34—35; Анаксимен, Анаксимандр, Гераклит, стр. 35—39.
- Н о в и ц к и й О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. 4 части. Киев,

- 1860—1861. Ч. 2. Киев, 1860, VIII, 429 стр. Религия классического мира и первая половина греческой философии. Философия ионийцев, стр. 79—101; Гераклит, стр. 270—279 (это оригинальная и капитальная для своего времени работа по древней идеологии как западной, так и восточной).
- Ч и ч е р и н Б. История политических учений. 5 томов. М., 1869—1902. Т. 1. М., 1869, IX, 444 стр. Древность и средние века. Древнейшие греческие философы, стр. 19—27; изд. 2, пересмотренное и исправленное. М., 1903.
- О с т р о у м о в М. Обзор философских учений. 2 половины. Тамбов, 1877—1880. Половина 1. Тамбов, 1877, IV, 259 стр.; изд. 2. Тамбов, 1879.
- Д е б о л ь с к и й Н. Очерк исторического развития психологии (по Ф. Гармсу). «Семья и школа», 1878, № 2, 3, 8, 11. Древняя психология. «Семья и школа», 1878, № 2, стр. 60—72.
- С о к о л о в М. Е. Краткая история философии. Симбирск, 1880; изд. 2. Симбирск, 1889, 96 VIII, стр. Древнейшие ионийские философы. Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Диоген Аполлонийский. Гераклит, стр. 11—14. «Анаксимандр видит начало всех вещей в тонкой, безграничной и качественно неопределенной материи... Нельзя не заметить, что первооснова Анаксимандра напоминает Брахму индийцев, Тао Лао-тзы и Хаос Гезиода» (стр. 12).
- М а р к о в Н. Обзор философских учений. М., 1880; изд. 2. М., 1881, 228 стр.
- К а р и н с к и й М. И. Темное свидетельство Ипполита о философе Анаксимене. «Христианское чтение», 1881, № 9—10, стр. 431—453.
- Г е з и о д. Подстрочный перевод поэм с греческого. Вступл., пер. и примеч. Георгия Властова. СПб., 1885, IX, 280 стр.
- В л а д и с л а в л е в М. И. Лекции по истории философии. Изд. литограф. СПб., [1885], 234 стр. Ионийцы (в том числе и Гераклит), стр. 58—64.
- О с т р о у м о в М. История философии в отношении к откровению. Харьков, 1886, 286 стр. Главные моменты развития древней философии, стр. 112—176.
- Е ж о в С. Краткий очерк истории развития умозрительных наук в Греции и Риме. Одесса, 1887.
- И. К. [К о р с у н с к и й]. Изречения древнейших греческих мыслителей, выбранные из сочинений Диогена Лаэртца, Плутарха, Стобея и др. Харьков, 1886, 283 стр.
- О с т р о у м о в М. Фалес Милетский. «Вера и разум», 1887, № 23, стр. 529—556; отдельное издание: Харьков, 1902, 43 стр.
- Г е р о д о т. История в девяти книгах. Пер. с греч. Ф. Г. Мищенко с его предисловием и указателем, изд. 2, исправленное и добавленное в предисловии, тт. 1—2. М., 1888.
- К а р и н с к и й М. И. Лекции по истории древней философии. 1888/89 уч. г. Изд. литограф. СПб., 1889, 508 стр. Начало философской мысли: вопрос о происхождении целого, стр. 47—64; Фалес, стр. 64—71; Анаксимандр, стр. 71—93; Отношение к Анаксимандру ближайших к нему по времени философов, стр. 93—100; Анаксимен, стр. 100—107; Гераклит, стр. 179—199; Гераклиты, стр. 262—265 (лекции заканчиваются Аристотелем).
- Р е д к и н П. Г. Из лекций П. Г. Редкина по истории философии



- права в связи с историей философии вообще. 7 томов. СПб., 1889—1891. Всего около 3,5 тыс. стр. Т. 2. СПб., 1889, 403 стр. Ионийцы-гилзоисты, стр. 7—59; Гераклит, стр. 158—201. (Последний том оканчивается неоплатониками. Эта монументальная история философии античного мира содержит большое количество переводов из древних философов.)
- Корсунский И. Н. Судьбы идеи о божестве в истории религиозно-философского мирозерцания Древней Греции. Харьков, 1890, 431 стр. Об ионийской школе, стр. 209—225; Гераклит, стр. 225—235. (Автор превращает ионийских материалистов в теологов).
- Трубецкой С. Метафизика в Древней Греции. М., 1890, 508 стр.: Милетские философы, стр. 151—166; Гераклит, стр. 234—265; другое издание: Трубецкой С. Собр. соч., т. III. М., 1910, VII, 467 стр.
- Каринский М. И. Бесконечное Анаксимандра. СПб., 1890, 151 стр. «...Бесконечное Анаксимандра... было реально существующим предметом телесной природы...» (стр. 1). Рец.: Радлов Э.—«Русское обозрение», 1890, № 9, стр. 471—475; Рец.: Введенский Алексей. «Вопросы философии и психологии», 1891, кн. 9, № 5 (спец. отд.), стр. 104—108.
- Трубецкой С. Гераклит Ефесский. «Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона», т. VIII (15). СПб., 1892, стр. 440—444.
- Страхов Н. Очерк истории философии с древнейших времен философии до настоящего времени. Харьков, 1893, 168 стр. Древнеионийская школа, стр. 7—8; Гераклит, стр. 11—12; изд. 7, Харьков, 1916.
- Раевский В. А. Записки по предмету начальных оснований и краткой истории философии. Изд. 2. СПб., 1893.
- Безобразов М. В. Краткий обзор существенных моментов истории философии. М., 1894, 232, II стр. Древние ионийцы, стр. 12—15; Гераклит, стр. 26—28.
- Введенский Алексей. Об условиях возникновения греческой философии. (Очерк культурно-исторический.) «Вера и разум», 1894, № 12, стр. 525—553.
- Назарьев И. Краткая история философии. Воронеж, 1895, 190, IV стр. Древнейшие ионийские философы, стр. 21—25 (сюда отнесены милетские философы. Диоген Аполлонийский, Гераклит).
- Филиппов М. М. Философия действительности. История и критический анализ научно-философских мирозерцаний от древности до наших дней. 2 тома. СПб., 1895—1898, II, XXII, 1177, II стр. Ионийская натурфилософия, стр. 29—47; Гераклит, стр. 79—95, 98—99. «Не чисто отвлеченный интерес к обобщениям, не одно стремление свести все, ввиду постоянной смелости явлений, к вечному основному началу (как утверждает например, Виндельбанд), но и ряд непосредственных наблюдений над природой, и совершенно рациональные для своего времени попытки объединить эти наблюдения — таково было начало ионийской философии» (стр. 30). О Филиппове М. М. см.: Филиппов Б. М. Тернистый путь русского ученого. М., Изд-во АН СССР, 1960, 119 стр.
- Гилларов А. Н. Труды по истории греческой философии (за 1892—1896). «Университетские издания», 1896, № 6, стр. 53—72; 1896, № 12, стр. 211—226. «В последнее время наблюдается с каждым годом увеличивающееся оскудение философской мысли. Вме-

- того оживился интерес к изучению истории философии» (стр. 53).
- Сагарадзе М. И. Краткий очерк истории греческой философии, вып. 1. Кутаиси, 1896, 86 стр. Ионийская школа, стр. 20—29.
- Миртов Д. П. Из лекций по истории философии. Изд. литограф. СПб., [1901], 491 стр. Ионийские философы, стр. 36—48; Фалес, стр. 48—65; Анаксимандр, стр. 65—100; Анаксимен, стр. 101—114; Гераклит, стр. 191—209;
- Буткевич Т. Зло, его сущность и происхождение. Харьков, 1897, XXII. 505 стр. Учение ионийцев, Анаксимандра, Фалеса, стр. 198—202; Гераклит, стр. 228—233.
- Диоген Лаэртский И. Жизнь, учение и изречения мужей, прославившихся в философии. Пер. с греч. Е. Шмидт-фон-дер-Лауниц. «Гимназия», 1898, Приложение к вып. 1—6; 1899, Приложение к вып. 1—2; 98 стр. Кн. 1. Фалес, стр. 13—22; кн. 2. Анаксимандр, стр. 57; Анаксимен, стр. 57—58.
- Трубецкой С. Н. Учение о логосе в его истории. Философско-историческое исследование. «Уч. зап. Моск. ун-та. Отд. историко-филологический», 1900, вып. 27. Философия до Сократа, стр. 13—18; другое издание: Трубецкой С. Н. Собр. соч., т. IV. М., 1906, 460 стр.
- Лопатин Л. М. История древней философии. Лекции, читанные в императорском Московском университете в 1900—1901 гг. Изд. литограф. (Б. м. и г.), 407 стр. Ионийская школа, стр. 47—67; Гераклит, стр. 107—116; «Философия впервые возникает, чтобы уяснить и привести в систему религиозные идеи» (стр. 47).
- Оболенский Л. Е. История мысли. Опыт критической истории философии. СПб., 1901, IX, 356 стр. Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Гераклит, стр. 49—50.
- Лейкфельд П. Э. Древнеионийская философия. Изд. литограф. Харьков, 1901, 335 стр. Древнеионийская философская школа: Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Диоген Аполлонийский, Гераклит, стр. 3—13.
- Линицкий П. Очерки истории философии, древней и новой. Киев, 1902, VII, 293 стр.; Ионийская школа, стр. 35—44.
- Церетели Г. Ф. Доксография. Приложение к кн.: П. Таннери. Первые шаги древнегреческой науки (см. далее); Фалес, стр. 1—7; Анаксимандр, стр. 8—13; Анаксимен, стр. 20—24; Гераклит, стр. 25—28. Сохранившиеся отрывки из сочинений греческих философов до Платона: Гераклит, стр. 59—69.
- Филиппов М. М. История философии с древнейших времен. Собр. соч., т. 1. СПб., 1903, 321 стр.; изд. 2. СПб., 1910, 321 стр.; Ионийская философия. Фалес, стр. 65—68; Анаксимандр и его учение о «беспредельном», стр. 68—70; Анаксимен, стр. 70—72; Гераклит, стр. 78—80; более раннее и менее полное издание: Филиппов М. М. Популярная лекция по истории философии. СПб., 1903, 126 стр.
- Р[адлов] Э. и Бобынин В. Фалес Милетский. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. 82. СПб., 1904, стр. 878—881.
- Трубецкой С. Н. История древней философии. 2 части. М., 1906—1908.  
Ч. 1. М., 1906, IV, 208 стр. Ранняя ионийская физика, стр. 67—69; Гераклит, стр. 85—98; другое издание: Трубецкой С. Н. Собр. соч., тт. V—VI. М., 1912.

- Зеленогорский Ф. А.** Очерки из истории древней философии. Изд. литограф. Харьков, 1908, 339, 120 стр. Общее обозрение развития греческой философии от Фалеса до Сократа, стр. 2—38.
- Судницын Д.** Краткий исторический обзор главнейших философских учений, вып. 1. Владимир, 1909, 94 стр. Греческая философия, стр. 4—49.
- Нилендер В.** Гераклит Ефесский. Фрагменты. М., «Мусагет», 1910, 87 стр. (греческий текст, перевод и комментарий фрагментов Гераклита).
- Мандес М. И.** Огонь и душа в учении Гераклита. Сборник в честь Э. Р. фон Штерна. Одесса, 1912, стр. 252—283; отдельный оттиск: Одесса, 1912, 34 стр. «Мировоззрение Гераклита есть мировоззрение по самому существу своему физическое» (стр. 5); «...огонь его есть некоторая материя...» (стр. 5).
- Хвостов В. М.** Очерк истории этических учений. Курс лекций. М., 1912, 274 стр. Возникновение греческой этики, стр. 22—30.
- Бекштрем А. Г.** Новый философ начала VI в. до Р. Х. «Гермес», 1912, № 6, стр. 165—171. О псевдогиппократовском сочинении «*περί βροχίδων*», содержащем древнеионийское гилозонистическое учение VI или VII века, автор которого жил до Пифагора.
- Введенский А. И.** Лекции по древней философии. Изд. литограф. [СПб.], [1912], 374 стр. Милетская школа, стр. 30—40; Гераклит, стр. 40—50.
- Боголюбов Н.** Кризис мифологического сознания в Индии и в Древней Греции. Нежин, 1912, 60 стр. («Известия историко-филологического института кн. Безбородко в Нежине», т. XXX.)
- А. М. К Гераклиту.** «Гермес», 1913, № 5, стр. 132—133.
- Соловьев И. П.** Курс истории философии. СПб., 1913, 272 стр. Древнеионийская школа, стр. 29—32; Гераклит, стр. 43—46.
- Бобров Е. А.** Историческое введение в психологию. СПб., Варшава, «Орос», 1913, 170 III стр.; изд. 2, переработанное. Анаксимен, стр. 9—10; Гераклит, стр. 10—13. «Первым из греческих философов, кто заговорил о душе, был Анаксимен» (стр. 1). «...Две черты: 1) смутное предчувствие дуализма души и тела и 2) наивная материализация души на наш взгляд, самые существенные и типические для первобытной мысли, поскольку она в своих донаучных попытках обращается к вопросам психологии» (стр. 3). «Материализация эта сказывается именно в том, что наивному мышлению, уже проводшему отделение души от тела, как чего-то особого, — еще совершенно чуждо представление о так называемых нами чисто-психических явлениях: то, что выделила из тела первобытная мысль, этот смутный предвестник будущей «психе» есть совокупность все-таки телесных актов, физиологических или соматических явлений» (стр. 6).
- Бобров Е. А.** Из лекций по педагогической психологии. Историческое введение в курс. Варшава, 1912, 233, 2 стр.
- Маковельский А. О.** Понятие о душе в Древней Греции. В кн.: *Χάρτες*. Профессору Е. А. Боброву признательные ученики в честь четвертьвековой — 1888—1913 — его работы на поприще науки и литературы. Варшава, 1913, VIII, 123 стр., стр. 37—50.

- О Маковельском А. О. см.: Слюсаренко Е. А. А. О. Маковельский. Библиография. Баку, 1964, 68 стр.
- Сперанский В. Н. Общественная роль философии, вып. 1. СПб., 1913, XX, 144, II стр. Античный мир, стр. 10—65.
- Богданов А. А. Философия живого опыта. СПб., Изд. М. И. Семенова. 1913, 272 стр. Материализм античного мира, стр. 71—105.
- Богданов А. А. Наука об общественном сознании. М., Книгоиздательство писателей, 1914, 203 стр. Греческая философия и наука, стр. 127—130. «Что представляла греческая философия и наука при своем зарождении? — Систематизацию накопившегося «светского» знания, которое не укладывалось в рамки религиозного предания» (стр. 127).
- Мандес М. И. К теории познания Гераклита. Сборник статей в честь проф. В. П. Бузескула. XXI том сборника Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1914, стр. 71—83; отдельный оттиск: Харьков, 1913, 13 стр.
- Нечаев А. П. История философии. М., 1914, 176 стр. Ионийская философия, стр. 7—9.
- Сотонин К. И. Таблица по истории древней философии. Казань. Голубев, 1914, 17 стр. (5 отдельных листов таблиц, в том числе и указанная таблица на одном листе).
- Бобров Е. А. Этюды по истории древней философии. Варшава, 1914, 69 стр. Архелай, стр. 14—15.
- Блонский П. П. Этюды по истории ранней греческой философии. М., 1914, 26 стр. Рождение философии (речь идет об ионийской философии). «...Философия Анаксимандра понятна лишь на фоне орфических учений...» (стр. 15).
- Маковельский А. О. Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Историко-критический обзор и перевод фрагментов, доктографического и биографического материала, ч. 1 (дрозеатовский период). Казань, Изд. книжного магазина М. А. Голубева, 1914, XL, 211 стр. Фалес, стр. 3—24; Анаксимандр, стр. 25—47; Анаксимен, стр. 47—57; Гераклит, стр. 116—180. Ч. 3. Казань. Книгоиздательство М. А. Голубева, 1919, XXXII, 192 стр. Гиппон, стр. 7—12; Идей, стр. 169—170; Диоген Аполлонийский, стр. 170—187; Архелай, стр. 161—166; Кратил, стр. 188—189; гераклитовец Антисфен, стр. 189.
- Гуляев А. Д. Лекции по истории древней философии, изд. 2. Казань, 1915, 383 стр. (оканчиваются Сократом). Этическая рефлексия у Гераклита, стр. 174—182; Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, стр. 212—229; Гераклит, стр. 197—200, 260—286.
- Блонский П. Фрагменты Гераклита. «Гермес», 1916, № 3, стр. 58—67.
- Чистович И. А. История философии. Изд. литограф. СПб., [Б. г.], 736 стр. Древнейшие ионийцы. Фалес, Анаксимандр. Анаксимен, стр. 39—48; Гераклит, стр. 80—91.
- Флоренский П. Первые шаги философии, вып. 1. Сергиев Посад, 1917, 75 стр. (Характеристика греческой культуры и философии. Оценка крито-микенской цивилизации.) Рец.: Кагаров Е. Г. «Гермес», январь—июль, 1918, стр. 13—14.
- Ланге Н. Н. Гераклит. Энциклопедический словарь Гранат, изд. 7, т. 13. [Б. м. и г.], стр. 347—349.

- Трубецкой С. Н. Гераклит Ефесский. Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. 13. СПб., [Б. г.], стр. 126—131.
- Трубецкой С. Н. Греческая философия. Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. 14. СПб., [Б. г.], стр. 873—883.
- Гилларов А. Н. Философия в ее существе, значении и истории. (Руководство к изучению философии.), т. 1. Киев, тип. имп. ун-та св. Владимира, 1916, XXIV, 644 стр.; изд. 2, переработанное, чч. 1—2. Киев, Книгоиздательство И. И. Самоненко, 1918—1919.
- Ч. 1. Киев, 1918, 211 стр. Родословие богов, стр. 169—171; Созерцание мирового строя, стр. 171—177.
- Маковельский А. Досократовская философия, ч. 1. Обзор источников. Казань, Типо-литография Университета, 1918, 162 стр.
- Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая литература эпохи независимости. Чч. 1—2. Пг., «Огни», 1919—1920.
- Ч. 1, Общий очерк. Пг., 1919, 192 стр. Философия, стр. 145—166.
- Берг Л. С. Из истории эволюционных идей. «Научные известия. Академический центр Наркомпроса», сб. 4. М., Госиздат, 1922, стр. 50—74. Гераклит и принцип борьбы, стр. 52—55.
- Гершензон М. Гольфстрем. М., «Шиповник», 1922, 154 стр. Гераклит, стр. 8—21; Пушкин, стр. 23—100 (устанавливается сходство в мировоззрении Гераклита и Пушкина).
- Зелинский Ф. Ф. Гомеровская психология. Пг., 1922, 39 стр.
- Деборн А. М. Книга для чтения по истории философии, тт. 1—2. М., «Новая Москва», 1924—1925. Т. 1, М., 1924, 446 стр. Гераклит, стр. 13—21.
- Маковельский А. О. Астрономические учения древних философов (до Платона). «Изв. Азерб. ун-та», общественные науки, 1925, тт. 2—3, стр. 112—131.
- Луппол И. Анаксимандр. Анаксимен. БСЭ, т. 2. М., 1926, стр. 581—582.
- Мандес М. И. 'Αρμονία ζῶαντος. (К учению Гераклита.) В кн.: «Сборник статей в честь С. А. Жебелева». [Б. м.], 1926, стр. 524—532.
- Гесиод. Работы и дни. Земледельческая поэма. Перевод с древнегреческ. В. Вересаева. [М.], «Недра» [«Новая Москва»], 1927, 88 стр.
- Летунов В. Материализм и атеизм первых ионийских философов. «Атеист», 1928, № 25, стр. 40—60.
- Рудаш Л. К вопросу о происхождении греческой философии. «Вестн. Коммунистической Академии», 1928, кн. 30 (6), стр. 127—158.
- Лурье С. Я. История античной общественной мысли. Общественные группировки и умственные движения в эллинском мире. М.—Л., Госиздат, 1929, 415 стр. Радикальная наука ионийских торговых городов, стр. 132—136; Наука Гераклита и ее общественные предпосылки, стр. 137—141.
- Дынник М. Гераклит. БСЭ, т. 15. М., 1929, стр. 419—423.
- Сережников В. Очерки по истории философии, т. 1. М.—Л. Госиздат, 1929, 267 стр. Милетский материализм, стр. 36—47; Возникновение материалистической диалектики. Гераклит, стр. 57—64.
- Дынник М. А. Диалектика Гераклита Эфесского. М., Ин-т философии, 1929, 205 стр.

- Кубицкий А. Греческая философия. БСЭ, т. 19. М., 1930, стр. 140—153.
- Боричевский И. А. Краткий очерк истории древнего материализма. Под ред. Г. С. Тьямского и М. Л. Ширвиндта. Л., «Красная газета», 1930, 67 стр.
- Аристотель. Метафизика. Перевод и примечания А. В. Кубицкого. М.—Л., Соцэргиз, 1934, 348 стр.
- Стэн Я. Ионийская философия. БСЭ, т. 29. М., 1935, стр. 98—101.
- Суелин М. И. (ред.), проф. Дынник М. А., проф. Кубицкий А. В., доц. Александров Г. Ф. (сост.). Античные философы (тексты). Пособие для просеминара к курсу истории античной философии. М., Изд-во Московского историко-философско-литературного института. Кафедра истории философии. 1935, 127 стр. Гераклит, стр. 5—11 (пер. М. А. Дынника).
- Чагин Б. А. Философия Древней Греции. (Стенограмма лекции полкового комиссара Б. Чагина, прочитанной 8 октября 1936 г. на II курсах Военно-воздушного и Военно-морского факультетов). Л., ВПАТ, 1936, 19 стр. Милетский материализм, стр. 5—7; Диалектика Гераклита, стр. 7—10.
- Аристотель. Физика. Перевод В. П. Карпова. М., Соцэргиз, 1936, 188 стр.; изд. 2. М., Соцэргиз, 1937, 230 стр.
- Лурье С. Предшественники Дарвина в античности. «Архив истории науки и техники», вып. 9. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1936, стр. 129—150.
- Лункевич В. В. От Гераклита до Дарвина. Очерки по истории биологии, тт. 1—3. М.—Л., Биомедгиз, 1936—1943. Изд. 2, в 2-х томах. Под ред. (и с предисл.) проф. И. М. Полякова. М., Учпедгиз, 1960. Т. 1. М., 1960, 479 стр.; Гераклит, стр. 21—25.
- Ковалев С. И. История античного общества. Греция, Эллинизм, Рим, т. 1—2. Л., Соцэргиз, 1936. [т. 1] Греция, 339 стр.; изд. 2, исправленное. Л., Соцэргиз, 1937, 334 стр. Греческая идеология эпохи расцвета, стр. 251—299.
- «Фалес». БСЭ, т. 56. М., 1936, стр. 594.
- Дынник М. А. Очерк истории философии классической Греции. М., Соцэргиз, 1936, 271 стр. Милетская школа, стр. 11—35; Гераклит Эфесский, стр. 54—76.
- Аристотель. О душе. Предисл. В. К. Сержникова. Пер. и прим. П. С. Попова, М., Соцэргиз, 1937, XXIV, 179 стр.
- «Античные мыслители об искусстве». Сборник высказываний древнегреческих философов и писателей об искусстве. Общая редакция, вводная статья и комментарии В. Ф. Асмуса. М., «Искусство», 1937; изд. 2, дополненное. М., «Искусство», 1938, XXXVII, 338 стр. Эстетические фрагменты Гераклита, стр. 13—14.
- Гераклит Эфесский. Фрагменты. Парменид. О природе. Поэма. Перевод М. Дынника. М., «Индустрия», 1937, 10 стр.
- В. Ф. Милетская школа. БСЭ, т. 39. М., 1938, стр. 393—394.
- Дынник М. А. Борьба материализма и идеализма в античном обществе. «Под знаменем марксизма», 1938, № 5, стр. 124—187. Милетская школа, стр. 127—130; Гераклит Эфесский, стр. 130—133.
- «О диалектике Гераклита». (Ответ на вопрос читателя.) «Большевик», 1938, № 23—24, стр. 87—91.
- Звонов Л. Ю. Основные моменты развития античной философии.

- По стенограммам лекций 1937/38 уч. года, прочитанных в Ленинградском плановом институте. Изд. литограф. Л., 1938, 140 стр. Ионийский материализм. Милетская школа, стр. 12—17; Материализм Гераклита, стр. 17—21.
- Светлов В. Античная философия. «Советская наука», 1938, № 3, стр. 115—132. Милетские натурфилософы, стр. 116—117; Гераклит, стр. 117—119.
- Меликова-Толстая С. Из истории греческой научной мысли и научной терминологии. В кн.: «Памяти академика Н. Я. Марра (1864—1934)». М.—Л., Изд-во АН СССР, 1938, стр. 387—408.
- Каменский З. В чем сущность философии Гераклита. «Молодой большевик», 1939, № 9, стр. 38—43.
- Сергеев В. История Древней Греции. М., Соцэкгиз, 1939, 400 стр., изд. 3 (посмертное). М., ИВЛ, 1963, 524 стр. Ионийская натурфилософия и начало науки, стр. 329—338.
- Светлов В. Античная философия. В кн.: «Краткий очерк истории философии». Под ред. А. В. Щеглова. М., Соцэкгиз, 1940, 239 стр. Милетская натурфилософия, стр. 11—13; Гераклит, стр. 13—15.
- Гурев Г. А. Системы мира (от древних до Ньютона). М.—Л., Изд-во АН СССР, 1940, 198 стр.; изд. 2. Системы мира от древнейших времен до наших дней. М., «Московский рабочий», 1950, 396 стр. О Фалесе, стр. 27; об Анаксимандре, стр. 35.
- Сычев Б. Материализм в Древней Греции. «Пропаганда и агитация», Ленпартиздат, 1940, № 22, стр. 29—35.
- Радциг С. И. История древнегреческой литературы. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1940, 404 стр.; изд. 2, переработанное и дополненное. Изд-во МГУ, 1959, 594 стр. Экономический расцвет ионийских городов и начало прозы, стр. 173—175; Первые греческие философы, стр. 175—177. Диалектическая философия Гераклита и зачатки художественной прозы, стр. 177—179; Первые географы и историки-логографы, стр. 182—184.
- Александров Г. Ф. (ред.), Тараканов Н. Г. и Жидкова А. Д. (составители). Античная философия. (Фрагменты и свидетельства.) М., Изд-во ВПШ, 1940, 213 стр. Милетская школа. Пер. А. Маковельского, стр. 7—20; Гераклит. Пер. А. Маковельского, стр. 21—37.
- Александров Г. Ф. Борьба материализма и идеализма в античной философии. М., Изд-во ВПШ, 1940, 88 стр.; другое исправленное издание: М., Госполитиздат, 1941, 79 стр. Милетская философия, стр. 9—13; Гераклит, стр. 13—18.
- «История философии». Под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина, т. 1. Философия античного и феодального общества. М., Госполитиздат, 1941, 491 стр. Милетская школа, стр. 25—40; Гераклит Эфесский, стр. 49—62.
- Александров Г. Борьба материализма и идеализма в античной философии. «В помощь марксистско-ленинскому образованию», 1941, № 10, стр. 45—59, № 11, стр. 34—52.
- Выгодский М. Я. Арифметика и алгебра в древнем мире. М.—Л., Гостехиздат, 1941, 252 стр. Происхождение ионийской нумерации, стр. 179—186.
- Чернышев Б. С. Гераклит. «Учительская газета», 5 мая 1941 г.
- Александров Г. Ф. История западноевропейской философии. Курс лекций, прочитанных в Высшей партийной школе при ЦК

- ВКП(б). М., Изд-во ВПШ, 1945; изд. 2, дополненное. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1946, 513 стр. Милетская философия, стр. 29—34; Гераклит из Эфесса, стр. 34—40.
- Герцен А. И. Письма об изучении природы. М., Госполитиздат, 1946, 316 стр. Письмо третье. Греческая философия, стр. 84—150.
- Ильин М. Я. Как человек стал великаном. 2 части, ч. 2. М., Детгиз, 1946; другое издание: Избр. произв. в трех томах, т. 2. М., ГИХЛ, 1962, 598 стр. О милетских философах, стр. 215—224; о Гераклите, стр. 237—242.
- Тронский И. М. История античной литературы. Л., Учпедгиз, 1946, 496 стр.; изд. 3, исправленное. Л., Учпедгиз, 1957, 486 стр. Зарождение литературной прозы, стр. 96—100.
- Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. Греция эпохи расцвета. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1947, 402 стр. Фалес, стр. 36—39; Анаксимандр, стр. 39—42; Анаксимен, стр. 42; Гераклит, стр. 42—46.
- «Проблемы античной философии в советской науке», «Вестн. древней истории», 1948, № 2, стр. 3—12.
- Веселовский И. Н. Египетская наука и Греция. Из истории древней математики и астрономии. «Тр. Ин-та истории естествознания АН СССР», 1948, т. II, стр. 426—498.
- Дынин М. А. За марксистское изучение античного материализма. «Вестн. древней истории», 1948, № 4, стр. 3—13.
- Гомер. Илиада. Пер. В. Вересаева. М.—Л., Гослитиздат, 1949, 551 стр.
- «Анаксимандр, Анаксимен». БСЭ, т. 2. 1950, стр. 324—325.
- «Гераклит Эфесский», БСЭ, т. 10. 1952, стр. 594—595.
- «Древнегреческая философия». БСЭ, т. 12. 1952, стр. 521—526.
- «История древнего мира во «Всемирной истории», подготавливаемой Академией наук СССР». «Вестн. древней истории», 1952, № 1, стр. 3—16.
- «Ионийская школа». БСЭ, т. 18. 1953, стр. 354.
- Кессиди Ф. Х. Диалектика и материализм в философии Гераклита Эфесского. «Вопросы философии», 1953, № 5, стр. 130—141.
- Гомер. Одиссея. Пер. В. Вересаева. М., Гослитиздат, 1953, 320 стр.
- «Милетская школа». БСЭ, т. 27. 1954, стр. 480.
- «История политических учений». Под ред. проф. К. А. Мокичева, ч. 1. М. 1954, 263 стр.; изд. 2, дополненное и переработанное, ч. 1. М. ВЮЗИ, 1959, 532 стр. Политические идеи в период формирования древнегреческих полисов, стр. 58—61.
- «История политических учений». Под ред. проф. С. Ф. Кечекьяна и доц. Г. И. Фелькина, М., Госюриздат, 1955, 772 стр.; изд. 2. М., Госюриздат, 1960, 894 стр. Политическая мысль в Древней Греции в период образования полисов и их первоначального развития, стр. 51—56.
- «Всемирная история» в 10-ти томах, т. 1. М., Госполитиздат, 1955, 747 стр. Идеология и культура Греции в VIII—VI вв. до н. э., стр. 676—685; Ионийская натурфилософия, стр. 678—680; туда же отнесен Гераклит.
- Ахманов А. С. Греческая философия от ее зарождения до Платона, стр. 147—179. В кн.: «История греческой литературы» в 3-х томах. М., Изд-во АН СССР, 1946—1960; т. II. М., Изд-во



- АН СССР, 1955, 309 стр. Милетская школа, стр. 151—154; Гераклит, стр. 154—157.
- Аветисян А. А.** (ред. и сост.). Античные философы. (Свидетельства, фрагменты и тексты.) Киев, 1955, 313 стр. Фалес, стр. 5—9; Анаксимандр, стр. 11—14; Анаксимен, стр. 15—20 (пер. А. Маковельского); Гераклит, стр. 21—27; (пер. М. Дынника).
- Позняк И. Б.** Диалектика Гераклита. Автореф. канд. дис. Л., 1955, 14 стр.
- «**Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура.**» Общая редакция и вступительная статья проф. М. А. Дынника. М., Госполитиздат, 1955, 238 стр. Фрагменты Гераклита, стр. 39—52.
- Кудрявцев П. С.** История физики, т. 1. От античной физики до Менделеева. Под ред. А. К. Тимирязева. М., Учпедгиз, 1948, 535 стр.; изд. 2. М., Учпедгиз, 1956, 563 стр. Ионийская школа, стр. 23—24; Гераклит, стр. 25—26.
- «**Древняя Греция.**» Отв. ред. акад. В. В. Струве, докт. истор. наук Д. П. Каллистов. М., Изд-во АН СССР, 1956, 614 стр.
- «**Фалес.**» БСЭ, т. 44. 1956, стр. 510.
- Тарчевский В. В.** Формирование стихийно-материалистических представлений о живой природе в древнем мире (рабовладельческий строй). (Лекции по истории биологии.) Свердловск, 1956, 32 стр. Представления о живой природе в Древней Греции, стр. 13—24.
- Даниленко Д. И.** Борьба материализма и идеализма в философии рабовладельческого общества (лекции, прочитанные в ВПШ). М., Изд-во ВПШ, 1957, 67 стр. Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, стр. 32—35; Гераклит, стр. 35—37.
- Ойзерман Т. И.** Основные этапы развития домарксистской философии. М., «Советская наука», 1957, 119 стр. Возникновение первоначальных материалистических и идеалистических представлений, стр. 8—10; Наивный материализм и диалектика Гераклита, стр. 11—13.
- «**История философии.**» Под ред. М. А. Дынника, М. Т. Иовчука, Б. М. Кедрова, М. Б. Митина. О. В. Трахтенберга, т. 1. М., Изд-во АН СССР, 1957, 718 стр. О милетских материалистах; стр. 76—78; о Гераклите, стр. 78—82.
- Лосев А. Ф.** Античная мифология в ее историческом развитии. М., Учпедгиз, 1957, 620 стр.
- Маковельский А. О.** Английская книга о Гераклите. «Вопросы философии», 1958, № 1, стр. 138—140.
- Циколь Я. Н.** Античная философия. Лекции по курсу диалектического материализма. [Тамбов], 1958, 24 стр.
- Шептулин А. П.** Проблема единичного и общего в древнегреческой философии. «Уч. зап. Красноярск. гос. пед. ин-та», 1958, т. XII, вып. 1, стр. 3—30.
- Жиличев Н. Т.** Формальная логика и стихийная диалектика. «Уч. зап. Рижск. пед. ин-та», сер. VII. Общественные науки, 1958, стр. 219—251.
- Соколов В. В.** Античная философия. М., «Знание», 1958, 48 стр.
- Соколов Л. П.** Категории единичного и всеобщего как «ступеньки» в познании мира человеком. (На материалах греческой философии доаристотелевского периода.) «Уч. зап. Шадринск. пед. ин-та», философия, педагогика, 1958, вып. 1, стр. 5—43.

- Соколов Л. П. Борьба между материализмом и идеализмом в древнегреческой философии до Аристотеля вокруг категорий единичного, особенного и всеобщего. Автореф. канд. дис., М., 1959, 21 стр.
- Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1959, 574 стр. Зачатки материалистической мысли, стр. 499—548.
- Бродский И. Н. Категория небытия в древнегреческой философии. «Вестн. Ленингр. ун-та», сер. экономики, философии и права, 1959, № 11, вып. 2, стр. 61—69.
- Соколов В. В., Овсянников М. Ф. История домарксистской зарубежной философии. Учебно-методическое пособие для студентов-заочников философских факультетов государственных университетов. Изд-во МГУ, 1959, 170 стр.
- Маковельский А. О. Авеста. Баку, 1960, 144 стр.
- Галанза П. Н. Об антиисторической характеристике взглядов античных материалистов на религию. «Вестн. Моск. ун-та», сер. экономика, философия, 1960. № 3, стр. 76—87.
- Аврамова М. А. Из истории античного атеизма. Изд-во МГУ, 1960, 45 стр.
- Кессиди Ф. Х. Миф, религия и философия. «Вопросы философии», 1960, № 3, стр. 136—143.
- Маковельский А. Анаксимандр. Анаксимен. Апейрон. «Философская энциклопедия», т. 1. М., «Советская энциклопедия», 1960, стр. 54—55, 81—82.
- Лосев А. Гераклит. «Философская энциклопедия», т. 1. М., «Советская энциклопедия», 1960, стр. 352—354.
- Асмус В. Древнегреческая философия. Философская энциклопедия», т. 2. М., «Советская энциклопедия», 1962, стр. 65—72.
- Ляховецкий Л. А. О материализме передовых мыслителей рабовладельческого общества. «Философские науки», 1960, № 2, стр. 149—151.
- «Краткий очерк истории философии». Под ред. М. Т. Иовчука, Т. И. Ойзермана, И. Я. Щипанова. М., Соцэкгиз, 1960, 814 стр. Фалес, стр. 46—47; Анаксимандр, стр. 47, Анаксимен, стр. 47—48; Гераклит, стр. 49—51.
- Кольман Э. История математики в древности. М., Физматгиз, 1961, 235 стр. Милетская школа, стр. 79—82.
- Поварков Я. Я. Великий мыслитель древнего мира. 2500 лет со дня рождения Гераклита Эфесского. «Природа», 1961, № 8, стр. 84—87.
- Макаров А. Д. Историко-философское введение к курсу «Диалектический и исторический материализм». М., Изд-во ВПШ и АОН при ЦК КПСС, 1961, 424 стр. Милетская школа, стр. 34—37; Гераклит, стр. 40—43.
- Бородулин Ф. Р. История медицины. Избранные лекции. М., Медгиз, 1961, 252 стр. Философская и естественнонаучная основа древнегреческой медицины, стр. 60—64.
- Ляховецкий Л. А. К вопросу о философском материализме античного общества. «Вестн. Моск. ун-та», сер. экономика, философия, 1961, № 5, стр. 80—86.
- Кузнецов Б. Г. Эволюция картины мира. М., Изд-во АН СССР, 1961, 352 стр. Об ионийской философии, стр. 12—18.

- Ботвинник М. Н., Коган М. А., Рабинович М. Б., Селецкий Б. П. Мифологический словарь. Л., Учпедгиз, 1961, 292 стр.
- Ляховецкий Л. А. Несколько слов о Гераклите. «Философские науки», 1962, № 4, стр. 80—85.
- Борухович В. Г. История древнегреческой литературы. Классический период. М., «Высшая школа», 1962, 275 стр. Философская проза. Гераклит, стр. 246—247.
- «История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли». Под ред. Овсянникова М. Ф. и др., т. 1. М., Изд-во Академии художеств СССР, 1962. Гераклит Эфесский, стр. 83—84.
- Давыдов Ю. Н. Из истории советской историко-философской науки. В кн.: «История зарубежной домарксистской философии. Библиография литературы, вышедшей в СССР на русском языке за 1917—1962 годы». М., Изд-во АН СССР, 1963, стр. 261—298.
- Элиан. Пестрые рассказы. Перевод с древнегреческого, статья, примечания и указатель С. В. Поляковой. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1963, 186 стр.
- Хачатурян А. Б. Об основных этапах развития домарксистской философии. М., «Высшая школа», 1963, 84 стр.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., «Высшая школа», 1963, 583 стр. Милетцы, стр. 339—344; Гераклит, стр. 345—396.
- Кессиди Ф. Х. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М. Изд-во Академии художеств СССР, 1963, 164 стр. Рец.: Петров М. К. «Вопросы философии», 1964, № 10, стр. 166—169.
- Куквава Т. Г. Проблемы теории познания в древнегреческой философии классического периода. Автореф. докт. дис. Тбилиси, 1963, 38 стр.
- Маринович Л. П. Античная философия и классовая борьба. «Вопросы истории», 1963, № 12, стр. 189.
- Каракулаков В. В. Первые греческие философы о роли языка в познании. «Вопросы филологии. Уч. зап. Душанбинского гос. пед. ин-та им. Т. Г. Шевченко», сер. филологическая, 1963, т. 40, вып. 16, стр. 73—91. О Гераклите, стр. 77—84.
- Беришвили Г. И. Домарксистская философия о некоторых видах противоречий. «Тр. Кутаисского гос. пед. ин-та им. А. Цулукидзе», 1963, т. XXV, стр. 235—250. О Гераклите, стр. 236—239.
- Спасский Б. И. История физики. 2 части. Изд-во МГУ, 1963—1964. Ч. 1. Изд-во МГУ, 1963, 330 стр. Первые натурфилософские системы Древней Греции, стр. 23—26.
- «Хрестоматия по истории Древней Греции». М., «Мысль», 1964, 695 стр.
- Асмус В. Ф. История античной философии. М., «Высшая школа», 1965, 320 стр. Милетские материалисты, стр. 20—21; Гераклит, стр. 24—35.
- Кобылина М. М. Милет. М., «Наука», 1965, 201 стр.

\*  
\*  
\*

Гейнекций И. Г. Основания умственной и нравоучительной философии обще с сокращенною историею философическою. Пер. с лат. М., 1766, 390 стр. Ионической школы начальник Талес Милезий, стр. 25.

Генцкений Ф. История философическая или о философии. Пер. с лат. СПб., 1781, 353 стр. Фалес, стр. 64—66; О секте Ионической, которую основал Фалес, стр. 100—106.

[Бруккер И.] Сокращенная история философии от начала мира до нынешних времен. Пер. с франц. М., 1785, 442 стр. О гераклитовой секте, стр. 105—107; Об ионической секте, стр. 118—129 (к последней отнесены Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Анаксагор, Диоген Аполлонийский, Архелай).

Бруккер И. Критическая история философии, служащая руководством к прямому познанию ученой истории. М., 1788, 226, XII стр. Фалес, стр. 44; Ионическая секта, стр. 81—89; Гераклитова секта, стр. 74—76.

Мейснер Г. Фалес и Солон (пер. с нем.). «Чтение для вкуса, разума и чувствований», ч. 2. М., 1791, стр. 127—145. То же, но в другом переводе и под названием «Талес и Солон». Там же, ч. 6, М., 1792, стр. 395—416.

Мейснер. Фалесова философия (пер. с нем.). «Чтение для вкуса, разума и чувствований», ч. 7. 1792, стр. 73—78.

Кондильяк Э. История ума человеческого от первых успехов просвещения до Эпикура. Пер. с франц. С. Глинка. М., 1804, 227 стр. О семи мудрецах, стр. 79—82; О секте ионической, стр. 82—87.

Бюри Р. Краткая история о философах и славных женах. Пер. с франц. 2 части. М., 1804. Ч. 1, X, 396 стр. Фалес, стр. 59—62.

[Фриз Г.] Краткое обозрение истории философии. В кн.: Снелль Г. Начальный курс философии. Пер. с нем. 5 частей. Казань, 1813—1814.

Ч. 5. Казань, 1814, стр. 44—55.

Аст Ф. Обозрение истории философии. Пер. с нем. СПб., 1831, 77 стр. Греческая философия, стр. 14—39.

Жерюзе Е. Новый курс философии. Пер. с франц. СПб., 1836, 258 стр., изд. 2. СПб., 1837, 328 стр. Ионийская школа, стр. 206—208; Гераклит, стр. 210—211. (Гераклит отнесен к «италианской школе»).

Фиттер Г. История философии древних времен. Пер. с нем., ч. 1. СПб., 1839, XVI, 584 стр. О происхождении греческой философии, стр. 113—144; Фалес, стр. 173—179; Анаксимен, стр. 180—186; Гераклит, стр. 203—234; Анаксимандр, стр. 235—249.

Дрекслер А. Характеристика философских систем. Популярные лекции. Пер. с нем., вып. 1. От Фалеса до Канта. М., 1864, 50 стр. Ионийская или физическая школа, стр. 7—8 (сюда же отнесен Гераклит). Эта школа «учила, что все вещи состоят из одной первоначальной материи...» (стр. 7).

Швеглер А. История философии. Пер. с 5-го нем. изд., 2 вып. М., 1864. Вып. 1. Древняя философия. М., 1864, 165 стр. Древнейшие ионийские философы, стр. 9—12. «...Анаксимандр имел в мысли первичную материю...» (стр. 11). Апейрон: «... бесконечная материя» (стр. 9). Гераклит, стр. 21—24. «Гераклит говорил: все вещи находятся в постоянном происхождении; они все только исчезают и рождаются, не существуя ни одно мгновение...» (стр. 21).

Льюис Дж. Г. История философии от начала ее в Греции до на-

- стоящих времен. 3 вып. СПб., 1865—1867, XXX, 816, VII стр. (кончается О. Контом). Физики: Фалес, стр. 1—5; Анаксимен, стр. 5—7; Диоген Аполлонийский, стр. 7—9; Математики: Анаксимандр, стр. 10—15; Гераклит, стр. 64—71.
- То же, но под названием «История философии в жизнеописаниях». Пер. с посл. англ. изд. в 2-х томах. СПб., 1885; т. 1, 304 стр. и т. 2, 367 стр.
- То же, но под названием «История философии от начала ее в Греции до настоящего времени». СПб., 1889, 738 стр.
- То же, но под названием «История философии» в 2-х томах. СПб., 1892, 684, VIII стр.
- Льюис Дж. Г. История философии, в 2-х томах. СПб., 1897, 689 стр.
- Бауэр В. История философии. Пер. с нем. СПб., 1866, V, 370 стр. Древняя Ионийская школа, стр. 8—11; Гераклит, стр. 21—23.
- Дрэпер Дж. История умственного развития Европы. Пер. с англ., 2 т. СПб., 1866. Т. 1. СПб., 1866, VII, 364 стр. Фалес, стр. 80—82; Анаксимен, стр. 82—83; Диоген Аполлонийский, стр. 83—87; Гераклит, стр. 87—89; Анаксимандр, стр. 89—91. «Ионийские системы вытекают прямо из современных им религиозных мнений и являются одним из фазисов греческой сравнительной теологии» (стр. 79).
- Ибервег Ф. История философии. Перевел с 4-го нем. изд. и составил дополнения Н. Ф. Фокков, т. 1, ч. 1 (до Сократа). СПб., 1876. XIII, 210 стр. Фалес Милетский и Гиппон, стр. 90—95; Анаксимандр, стр. 95—101; Анаксимен 9, стр. 101—108; Гераклит, стр. 108—122.
- Вебер. А. История европейской философии. Пер. со 2-го франц. изд. Киев, 1882. IX, II, 409 стр. Ионийская школа Милета, стр. 10—12; Гераклит, стр. 19—22.
- Браш М. Развитие философской мысли. Философские учения от древнегреческого периода до наших дней. Избранные места из философских сочинений всех веков. Пер. с нем., т. 1, вып. 1. Древнейший период греческой философии и Сократ. СПб., 1885, 92 стр. (русское издание значительно отличается от немецкого за счет сокращений и дополнений, сделанных редактором). Фалес, стр. 11—13; Анаксимен, стр. 14—15; Анаксимандр, стр. 15—16; Гераклит, стр. 44—47.
- Целлер Э. Очерк истории греческой философии. Пер. с 1-го нем. изд. СПб., 1886; другие изд.: пер. с 9-го нем. изд., редактированного Ф. Лорцингом, С. Л. Франка. М., «РМ», 1912, X, 256 стр. Пер. Н. Стрелкова с 10-го нем. изд., редактированного Ф. Лорцингом. Под ред. Н. В. Самсонова. М., «Творчество», 1913, XII, 342 стр. Древние ионийцы, стр. 33—39; Гераклит, стр. 59—64 (Гераклит отнесен к физикам V в.) Рец. на 4-е нем. изд.: Гиляров А. Н. Труды по истории греческой философии (за 1892—1896 гг.). «Университетские изв.», 1896, № 6, стр. 59—65.
- Фэйе Г. Происхождение мира. Космогонические теории, древние и современные, критика гипотезы Лапласа и собственная теория автора. Пер. с франц. СПб., 1892; изд. 2. СПб., 1894; изд. 3, испр. и доп. по 3-му и последн. франц. изд. СПб., изд. В. Губинского, 1905, 245 стр. с илл. Космогонические идеи древних, стр. 17—57.

**Виндельбанд В.** История древней философии. Пер. с 1-го нем. изд. 1888 г. СПб., 1893; изд. 2 со 2-го нем. изд.: Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1898; изд. 3. СПб., 1902 и изд. 4, СПб., 1908 идентичны со 2-м русским изд. Все эти изд. — перевод слушательниц С.-Петербургских высш. женск. курсов под ред. А. И. Введенского; изд. 5: Виндельбанд В. История древней философии. Авториз. пер. со 2-го нем. изд. (с указанием литературы на русск. яз.) М. М. Рубинштейна. М., 1911, XVI, 397, 2 стр.

Из рец. А. Н. Гилярова: «Оригинальность сказывается прежде всего в группировке материала. Пифагор причислен автором не к философам, но к религиозно-политическим реформаторам наряду с орфиками, Ферекидом и пр., а главным представителем пифагорийской философии назван Филолай. Милетская натурфилософия Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена распадается на метафизически противопоставленные учения Гераклита и Елейцев. Эта противоположность вызывает попытки примирения: появляются Емпедокл, Анаксагор, Левкипп и Пифагорейство. Затем наступает греческое просвещение — софистика... Это расположение материала подсказано гегелевой теорией о трех моментах всякого вообще процесса...» (ук. соч., стр. 67—68).

**Фульье А.** История философии. Пер. с франц. П. Николаева. М., 1893, 489, IX стр.; изд. 3: Проф. А. Фульье. История философии. Пер. с последнего французского издания М. С. Моделя. СПб., «С.-Петербургская Электротпечатня», 1901, 360 стр. Первые философы Ионии. Фалес. (Анаксимен, Диоген из Аполлонии, Анаксимандр), стр. 33—34; Гераклит, стр. 34—38.

**Фульье А.** Отрывки из сочинений великих философов. Пер. с франц. П. Николаева. М., изд. Солдатенкова. 1895, XXI, 535 стр. Ионийские философы, стр. 21—27 (сюда отнесены Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит, Диоген Аполлонийский, Анаксагор, Демокрит).

**Жирхнер Ф.** История философии с древнейшего до настоящего времени. С нем. пер. В. Д. Вольфсона. С доп. статьей «Русская философия» В. Чуйко. СПб., изд. Губинского, 1895. XIV, 384 стр. Ионийские материалисты (гилозоисты), стр. 3—4; «динамики»: Фалес, Анаксимен, Диоген, Гераклит, стр. 4—9; «механики»: Анаксимандр, Анаксагор, Архелай, стр. 9—14.

**Виндельбанд В.** История философии. Пер. с нем. П. Рудина. СПб., «Издатель», 1898, XII, 614 стр. Космологический период, стр. 24—57.

**Ремке И.** Очерк истории философии. Пер. с нем. Н. Лосского, под ред. Я. Колубовского. СПб., типография И. Гольдберга, 1898, 344 стр. Ионийские космологи. Фалес. Анаксимандр, Анаксимен, стр. 3—6; последователи Гераклита (в том числе и Гераклит), стр. 6—9.

**Таннери П.** Первые шаги древнегреческой науки. Пер. Н. Н. Полюновой, С. И. Церетели, Э. Л. Радлова и Г. Ф. Церетели. С предисл. проф. А. И. Введенского. СПб., 1902, VI, 330, 119 стр. Фалес Милетский, стр. 57—84; Анаксимандр, стр. 85—120; Анаксимен, стр. 144—165; Гераклит Эфесский, стр. 166—189.

**Берри А.** Краткая история астрономии. Пер. С. Г. Займовского. Под ред. Р. Ф. Фогеля. М., изд. Сытина, 1904, XXXIX, 606 стр.

- (6-ка самообразования, изд. под ред. А. С. Белкина, А. А. Кизевветтера и др. ХХХ). *Астрономия у греков*, стр. 29—105; другое изд.: М.—Л., Гостехиздат, 1946, 363 стр.
- Браш М.** *Классики философии. От древнейших греческих мыслителей до настоящего времени. Общепонятное историческое изложение их мировоззрений с выдержками из подлинных сочинений.* Русское издание, значительно дополненное редакцией, т. 1. *Греческая философия.* Пер. с нем. Б. Ерогина. СПб., 1907, 511 стр. (Книга содержит большое количество переводов из античных философов.) *Гераклит*, стр. 25—27; *Плутарх. Пир семи мудрецов*, стр. 402—423.
- Рейнер Ю.** *Философия древних с приложением очерка средневековой философии.* Пер. с нем. Семена Грузенберга. СПб., 1908, 48 стр. *Гилозоисты*, стр. 8—9; *Космологическая школа. Гераклит Темный*, стр. 12—14.
- Флейдерер О.** *Подготовка христианства в греческой философии.* Пер. с нем. И. Г. Наумова. Под ред. Н. М. Никольского. СПб., 1908, 81 стр. *Гераклит*, стр. 9—10. «Как учение о неподвижном бытии Парменида, так и учение о постоянном превращении, первоначального огня у Гераклита, равно как и учение Эмпедокла о стихиях, то связанных между собой, то разъединенных благодаря присутствующим в них началам любви и ненависти, еще не проводило различия между телесным и духовным» (стр. 10).
- Трауготт Ф.** *Краткая история философии.* Пер. с нем. С. К. Под ред. В. В. Битнера. СПб., «Вестник знания», 1909, 96 стр. *Философы до Сократа*, стр. 3—8 (оканчивается Э. Гартманом).
- Арним Г.** *История античной философии. Авторизованный пер. с нем. С. И. Поварнина.* СПб., изд. Богдановой, 1910, VI, 254 стр. *Философия Ионии и Западной Греции*, стр. 5—40;
- то же**, но в переводе И. В. Яшунского и под заглавием: «Европейская философия древнего мира», стр. 111—272. В кн.: Вунд В., Ольденберг Г., Гольдциер И., Грубе В., Тетуржиро Инуйе, Арним Г., Бэймкер К., Виндельбанд В. *Общая история философии.* Пер. с нем. И. В. Постман и И. В. Яшунского. Под ред. проф. А. И. Введенского и Э. Л. Радлова, т. 1. СПб., 1910, 272 стр. *Ионийская философия и философия Западной Греции (VI—V, ст. до Р. Х.)*, стр. 115—137.
- Гомперц Т.** *Греческие мыслители.* Пер. со 2-го нем. изд. Е. Герцык и Д. Жуковского. 2 тома. СПб., 1911—1913. Т. 1. СПб., 1911, IV, 485 стр. *Древнеионийские натурфилософы*, стр. 39—71 (в том числе и Гераклит). Рец.: *Гиляров А. Н.* Ук. соч., стр. 211—213.
- Форлендер К.** *История философии. Авторизованный пер. со 2-го нем. изд. под ред. проф. В. А. Савальского, т. 1, СПб., 1911, XIV, 264 стр. Милетская натурфилософия*, стр. 18—22; *Гераклит*, стр. 30—35. «... В Милете ведь существовала даже особая городская партия «постоянных корабельщиков», даже совещания свои устраивавшая на судах» (стр. 19). «...Только по отношению к милетским натурфилософам он (т. е. Гераклит. — А. Ч.) воздерживается от порицания, и сам действительно в известном отношении довольно сильно напоминает второго из них...» (стр. 31).

- Ницше Ф. *Философия в трагическую эпоху Греции*. В кн.: Ф. Ницше. Полн. собр. соч., т. I. [М.], 1912, стр. 321—390.
- Гомперц Г. *Жизнепонимание греческих философов и идеал внутренней свободы*. Пер. с нем. И. Давылова и С. Салитан. СПб., 1912, VIII, 309 стр., Гераклит, стр. 47—49.
- Хогарт Д. Г. *Иония и Восток. Шесть лекций, прочитанных в Лондонском университете*. Пер. с англ. П. В. Латышева. Под ред. Б. В. Фармаковского. СПб., 1914, 112 стр.
- Фаге Э. *История философии (Краткий очерк философии от начала до XX века)*. Пер. с франц. П. Т. Егунова. СПб., 1914, 128 стр. До Сократа, стр. 5—10; О Фалесе: «его философия представляла собою мифологию» (стр. 6).
- Вунд М. *Греческое мировоззрение*. Пер. с нем. Ф. Д. Капелюша. Под ред. М. Н. Шварца, Пг., «Огни», 1916, VIII, 166 стр.
- Форлендер К. *Общедоступная история философии. Предисловие Е. Преображенского. Перевод с нем. П. Виноградской*. [М.], «Московский рабочий», 1922, XIII, 310 стр. Милетская или ионическая натурфилософия (проблема первоматерии), стр. 18—19; Первые появления в философии понятий о становлении и бытии. Число. а) Гераклит и становление, стр. 20—21.
- Меринг Ф. *Три этапа в развитии греческой философии*. В кн.: Франц Меринг. На страже марксизма. Пер. с нем. Е. и И. Леонтьевых. Под ред. и с предисл. Г. К. Баммеля. М.—Л., Госиздат, 1927, 252 стр., стр. 139—145.
- Гегель Соч., т. I. *Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика*. [М.—Л.], Госиздат, 1929, 368 стр.
- Гегель. Соч., т. IX. *Лекции по истории философии. Кн. первая*. М., Партиздат, 1932, XXVIII, 313 стр. Философия ионийцев, Фалес, стр. 154—165; Анаксимандр, стр. 165—169; Анаксимен, стр. 169—173; Гераклит, стр. 245—262.
- Даннеман Ф. *История естествознания. Естественные науки в их развитии и взаимодействии. Перевод со второго нем. изд. А. Г. Горнфельда. 3 тома. М.—Л., 1932—1938. Т. 1. От зачатков науки до эпохи Возрождения*. М., Медгиз, 1932, 432 стр. Зачатки греческого естествознания, стр. 70—76.
- Гейберг И. Л. *Естествознание и математика в классической древности. С приложением статей Ш. Рюелля, П. Таннери и С. Рейнака*. Пер. С. П. Кондратьева. Под ред. А. П. Юшкевича. М.—Л., Научтехиздат, 1936, 195 стр. Глава первая. Ионийская натурфилософия, стр. 13—18.
- Таннери П. *Геометрия в древности*. В кн.: И. Л. Гейберг. Ук. соч., стр. 159—169.
- Рейнак С. *Врачи в античном мире*. В кн.: И. Л. Гейберг. Ук. соч., стр. 170—189.
- Рюелль Ш. *Арифметика у греков и римлян*. В кн.: И. Л. Гейберг. Ук. соч., стр. 143—158.
- Розенбергер Ф. *История физики, ч. I. История физики в древности и в средние века*, изд. 2. М.—Л., ОНТИ, 1937, 127 стр. Фалес Милетский, стр. 11—12; Анаксимандр, стр. 12; Анаксимен, стр. 12—13.
- Цейтен Г. Г. *История математики в древности и в средние века*. Пер. с франц. М.—Л., ОНТИ, 1938, 231 стр. О Фалесе, стр. 35—36.



- Бейкер Дж. История географических открытий и исследований. Пер. с англ. под ред. и с предисл. И. П. Магидовича. М., ИЛ, 1950, 648 стр.
- Бернал Дж. Наука в истории общества. М., ИЛ, 1956, 735 стр. Мир и его элементы. Фалес, Гераклит и Эмпедокл, стр. 102—104.
- Лаберен П. Происхождение миров. Пер. с франц. М., Гостехиздат, 1957, 260 стр. Первые материалистические космогонические представления, стр. 75—79.
- Рой М. История индийской философии. Греческая и индийская философия. Пер. с бенгальского. М., ИЛ, 1958, 548 стр. Милетская школа, стр. 43—54; Гераклит, стр. 51—53.
- Ригер Л. Введение в космологию. Пер. с чешского. М., ИЛ, 1959, 130 стр. Об Анаксимандре, стр. 35.
- Боннар А. Греческая цивилизация. 3 тома. М., ИЛ, 1958—1962. Т. 2. М., ИЛ, 1959, 316 стр. Глава III. Родилась наука. Мир начинают объяснять. Фалес, Демокрит, стр. 69—97.
- Рассел Б. История западной философии. М., ИЛ, 1959, 935 стр. Милетская школа, стр. 42—47; Гераклит, стр. 57—66.
- Ван дер Варден Б. Л. Пробуждающаяся наука. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции. М., Физматгиз, 1959, 459 стр. Фалес Милетский, стр. 119—125.
- Томсон Д. ж. Исследования по истории древнегреческого общества, Т. II. Первые философы. Пер. с англ. Общая ред. и послесловие А. Ф. Лосева. М., ИЛ, 1959, 371 стр. Милетская школа, стр. 145—161; Гераклит, стр. 258—273.
- Холличер В. Природа в научной картине мира. Пер. с нем. М., ИЛ, 1960, 470 стр. Первые материалисты, стр. 51—54.
- Гейзенберг В. Физика и философия. Пер. с нем. Общая ред. и послесловие академика АН УССР М. Э. Омеляновского. М., ИЛ, 1963, 203 стр. О Фалесе, Анаксимандре, Анаксимене, Гераклите, стр. 38—42.

\* \*  
\*

- Гогоцкий С. С. Философский лексикон. 4 тома. Киев, 1857—1873. Реальный словарь классических древностей. По Любкеру. СПб., 1885.
- Большая энциклопедия под ред. С. Н. Южакова. 22 тома. СПб., 1900—1909.
- Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. 82 основных и 4 дополнительных полутома. СПб., 1890—1907.
- Новый энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. 29 томов (до «Отто», издание незаконченное). СПб., 1911—1916.
- Энциклопедический словарь [братьев] Гранат, изд. 7. 58 томов. М., 1910—1948.
- Большая Советская Энциклопедия, изд. 1 и 2. М., Изд-во БСЭ.
- Философская энциклопедия. М., Изд-во БСЭ, 1960 (и далее).

\* \*  
\*

Для дополнительных сведений по библиографии см.:  
Прозоров П. И. Систематический указатель книг и статей по греческой филологии, напечатанных в России с XVII столетия

по 1892 г. на русском и иностранном языках. С прибавлением за 1893—1895 гг. СПб., Изд. императорск. АН, 1898, XVI, 374, 1 стр. (включает литературу по всем отраслям наук Древней Греции). Греческая философия, стр. 132—144, 306—309.

Яценко А. Л. Русская библиография по истории древней философии. «Уч. зап. Юрьевского ун-та», 1915, № 8. Приложение: стр. 1—126. Имеется отдельный оттиск: Юрьев, 1915, IV, 126 стр.

Воронков А. И. Древняя Греция и Древний Рим. Библиографический указатель изданий, вышедших в СССР (1895—1959). М., Изд-во АН СССР, 1961, 524 стр. Мифология и религия, стр. 358—367, 471—472. Философия и наука, стр. 368—383, 472—474.

Серебряная Е. И. История зарубежной домарксистской философии. Библиография литературы, вышедшей в СССР на русском языке за 1917—1962 годы. М., Академия наук СССР. Фундаментальная библиотека общественных наук имени В. П. Волгина, 1963, 300 стр.

---

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Авдиев Всеволод Игоревич (род. в 1898 г.) — советск. историк-востоковед — 123
- Августин (Augustinus) «Блаженный» (Sanctus) из Тагаста (Африка) (354—430) — христианский теолог — 66, 68, 76, 77
- Агафемер (Ἀγαμέμνων) (ок. III в. до н. э.) — древнегреческ. ученый, автор очерка по географии — 51, 68
- Александр (Ἀλέξανδρος) Афродизийский (Ἀφροδισιεύς) из Афродисии (М. Азия) (конец II — начало III в.) — древнегреческ. философ-перипатетик, комментатор Аристотеля — 68
- Александр Македонский (356—323) — древнегреческ. полководец — 17
- Алиатт (Ἀλυάττης) (617—560) — лидийский царь — 16, 41
- Алкей (Ἄλκαῖος) из Митилены (о-в Лесбос) (VII в. до н. э.) — древнегреческ. эолийский лирический поэт — 18, 30
- Алкмеониды (Ἀλκμαίωνιδαι) — знатный афинский род, игравший крупную политическую роль в VIII—V вв. до н. э. — 9
- Альберт фон Больштедт, или Альберт Великий (Albert von Bollstädt, Albertus Magnus) (1193 или 1206/7 — 1280) — нем. философ, естествоиспытатель и богослов, знаток Аристотеля — 84, 140
- Анакреонт (Ἀνακρέων) с Теоса (559—478) — древнегреческ. лирический поэт — 18
- Анаксагор (Ἀναξαγόρας) из Клазомен (М. Азия) (ок. 500—428) — древнегреческ. философ — 16, 19, 20, 48, 61, 73, 79, 81, 128, 129
- Андрокл (Ἀνδροκλῆς) — основатель Эфеса — 83
- Апеллес (Ἀπελλῆς) из Колофона (или с о-ва Коса) (356—308) — древнегреческ. живописец — 19
- Аполлодор (Ἀπολλόδωρος) из Афин (II в. до н. э.) — древнегреческ. ученый, автор «Хроники», описывающей в стихах греческую историю от падения Трои до 143 г. до н. э. — 41
- Арий Дидим (Arius Didymus) из Александрии (I в. до н. э. — I в. н. э.) — учитель императора Августа, грамматик и философ — представитель поздней Академии. Отрывки из его работ сохранились у Стобея, Евсевия и Климента — 104, 140
- Аристагор (Ἀρισταγόρας) — милетский тиран, погибший в борьбе с персами в 497 г. до н. э. — 17, 51
- Аристарх (Ἀρίσταρχος), с о-ва Самоса (ок. 320—250) — древнегреческ. александрийский математик и астроном-гелиоцентрист — 19, 20

- Аристокрит (Aristocritus) (V в. н. э.) — приверженец манихейской религии, автор «Теософии» (на древнегреческ. языке), цитируемой Оригеном — 140
- Аристотель (Ἀριστοτέλης) из Стагиры (Македония) (384—322) — древнегреческ. философ — 4, 24, 25, 26, 28, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 54, 55, 56, 57, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 81, 85, 86, 90, 98, 101, 111, 117, 136, 139, 140
- Армстронг Артур (Armstrong Arthur) (род. в 1909 г.) — современный англ. историк античной философии — 70
- Архелай (Ἀρχέλαος) из Милета (или Афин) (V в. до н. э.) — древнегреческ. философ — 19, 61, 79
- Архилох (Ἀρχιλόχος) с о-ва Пароса (Киклады) (VIII—VII вв. до н. э.) — древнегреческ. лирический поэт — 142
- Асмус Валентин Фердинандович (род. в 1894 г.) — советск. философ — 4
- Атений (Ἀθηναῖος) из Навкратиса (Египет) (III в. н. э.) — древнегреческ. писатель и грамматик, автор сочинения «Δειλνοσοφιστῆαι». Жил в Александрии и Риме — 140
- Аэций (Aëtius) (начало II в. н. э.) — древнегреческ. доксограф, автор несохранившейся в целом философской компиляции «Изречения» («Placita»), опирающейся на несохранившееся сочинение неизвестного философа-стоика I в. до н. э., условно названное «Древние изречения» («Vetusta Placita»), восходящее к труду Теофраста «О мнениях физиков» (сохранившегося в отрывках). На Аэция опирались Стобей, Немезий (христианский писатель, IV—V вв. н. э.), Псевдо-Плутарх в «Изречениях философов» («Placita») и другие древние авторы — 27, 31, 35, 38, 39, 42, 47, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 66, 70, 71, 72, 74, 77, 78, 90, 96, 98, 100, 103, 139, 140.
- Байуотер (Боотер) Ингрэм (Bywater Ingram) (1840—1914) — англ. историк античной философии — 147
- Басилиды — тираническая династия в Эфесе — 16
- Бейкер Дж. (Baker J. N. L.) — современный англ. географ, историк географических открытий — 19
- Белинский Виссарион Григорьевич (1811—1848) — русск. философ, литературный критик — 122, 123
- Бернайс Яков (Bernays Jakob) (1824—1881) — нем. философ, историк античной философии — 119, 126, 127
- Берри Артур (конец XIX в.) — англ. астроном, историк астрономии — 43
- Биант (Biant) из Приены (середина VI в. до н. э.) — один из «семи мудрецов», автор высказывания: «большинство плохо, а меньшинство хорошо», одобрительно цитируемого Гераклитом (B 104) — 112, 142
- Блонский Павел Петрович (1884—1941) — русск. педагог, философ и психолог — 147, 148
- Ботвинник Марк Наумович — современный советск. историк-античник — 79
- Бозций (Boëthius) из Рима (V—VI вв.) — государственный деятель, переводчик на латинский язык многих работ древнегреческ. философов и ученых, философ-неоплатоник, автор «Утешения философии» — 4

- Брандис Христиан Август (Brandis Christian August) (1790—1867) — нем. историк античной философии — 69
- Бузескул Владислав Петрович (1858—1931) — русск. историк-античник — 131
- Бэрнет Джон (Burnet John) (1863—1928) — англ. историк античной философии — 26, 41, 42, 43, 46, 47, 70, 71, 78, 80, 82, 114
- Бэрч Джордж (Burch George) (род. в 1902 г.) — американск. педагог и историк философии — 49, 66, 72, 78, 80, 136, 137, 138.
- Ван дер Варден (van der Waerden) Б. Л. — современный голландск. математик, историк математики — 44
- Введенский Александр Иванович (1856—1925) — русск. философ-кантианец — 4, 68, 69
- Вересаев (Смидович) Викентий Викентьевич (1867—1945) — русск. писатель, переводчик Гомера — 46
- Веселовский Иван Николаевич — современный советск. ученый, историк естествознания и математики — 49
- Виндельбанд Вильгельм (Windelband Wilhelm) (1848—1915) — нем. философ-неокантианец — 4, 46, 63, 68, 69, 72
- Властов Георгий Константинович (1827—1899) — русск. историк древней культуры, переводчик Геснода — 67, 126
- Вундт Макс (Wundt Max) (1879—первая половина XX в.) — нем. философ, сын Вильгельма Вундта — 130
- Выгодский Марк Яковлевич — современный советск. математик и историк математики — 44
- Гален (Galenus) из Пергама (II в. н. э.) — римск. врач — 26, 77, 142
- Гартман Макс (Hartman Max) — современный нем. историк античной философии — 50, 68, 71, 78, 79
- Гегель (Hegel) (1760—1831) — нем. философ. — 17, 19, 25, 42, 46, 47, 48, 49, 54, 67, 68, 69, 77, 79, 81, 82, 99, 113, 117, 125, 128, 131, 134.
- Гейзенберг Вернер (Heisenberg Werner) (род. в 1901 г.) — современный нем. физик — 45, 46, 47, 49, 71
- Гекатей (Ἡκαταῖος) из Милета (конец VI — начало V в. до н. э.) — древнегреческ. историк, географ и путешественник — 18, 51, 87, 142
- Гераклид (Ἡρακλείδης) из Гераклеи на Понте (т. е. на Черном море) (IV в. до н. э.) — древнегреческ. философ, представитель древней платоновской Академии — 42
- Гераклит (Ἡρακλείτης) (вероятно, I в. до н. э.) — автор работы «Homeric Allegories», в которой он защищает Гомера от обвинения в безбожии — 142
- Гермий (Hermias) (вторая половина II в. н. э.) — греческий христианский писатель, автор сатиры на античных философов и комментарий к платоновскому «Федру» — 56, 74
- Гермодор (Ἡρμόδορος) из Эфеса (V в. до н. э.) — согласно преданию, Гермодор, изгнанный из Эфеса (Гераклит В 121), отправился в Рим, где в 451 г. до н. э. якобы участвовал в составлении законов XII таблиц — 112, 131, 147
- Геродот (Ἡρόδοτος) из Галикарнаса (Кария) (ок. 485—425) — древнегреческ. историк — 12, 14, 15, 18, 19, 26, 27, 31, 33, 41, 42, 44, 51

- Герострат (Ἡρόστρατος) из Эфеса — поджег в 356 г. до н. э. (в ночь, когда родился Александр Македонский) храм Артемиды Эфесской (одно из «семи чудес мира»), желая, как сознался под пыткой, прославиться. Был убит. Жители Эфеса запретили произносить его имя — 18, 115
- Герцен Александр Иванович (1812—1870) — русск. революционный демократ — 18, 19, 35, 46, 99, 126
- Гесиод (Ἡσίοδος) из Аскры (Беотия) (конец VIII—начало VII в. до н. э.) — древнегреческ. эпический поэт — 7, 35, 46, 52, 67, 87, 109, 118, 121, 142, 143
- Гиппас (Ἴππας) из Метапонта (VI—V вв. до н. э.) — древнегреческ. философ-пифагореец — 87
- Гипподам (Ἴππόδαμος) из Милета (V в. до н. э.) — древнегреческ. архитектор — 19
- Гиппон (Ἴππων) с о-ва Самоса (V в. до н. э.) — древнегреческ. ученый и философ — 47, 79, 81
- Гиппонакт (Ἴππώναξ) из Эфеса (VI в. до н. э.) — древнегреческ. сатирический поэт — 18
- Гисдос-Схоластик (Hisdosus Scholasticus) — снабдил примечаниями комментарий Халкидия (V в. н. э.) к платоновскому «Тимею» — 144
- Гнедич Николай Иванович (1784—1833) — русск. писатель, переводчик Гомера — 46
- Гомер (Ἵμῆρος) — легендарный автор «Илиады» и «Одиссеи» — 35, 46, 47, 52, 57, 68, 71, 102, 103, 109, 121, 122, 125, 126, 128, 129, 130, 142, 146
- Гомперц Теодор (Gomperz Theodor) (1832 — 1912) — нем. философ-позитивист и филолог, историк античной философии — 114, 118, 127
- Гутри Уильям (Guthrie William) (род. в 1906 г.) — англ. историк античной философии, работает над пятитомной историей древнегреческ. философии; в 1962 г. вышел первый том (милетцы, ранние пифагорейцы, Гераклит) — 66, 72

Данелиа Сергей Иосифович (род. в 1888 г.) — советск. грузинск. философ — 4

Дарий I Гистасп (522—485) — древнеперсидск. царь — 16, 84

Деметрий (Δημήτριος) из Магнесии (I в. до н. э.) — древнегреческ. писатель, автор работы «Омонимы» — 84

Деметрий Фалерский (Δημήτριος ὁ Φαλῆρεῖος) (345—283) — афинск. государственный деятель и писатель — 85

Демокрит (Δημόκριτος) из Абдер (460—370) — древнегреческ. философ-материалист — 4, 16, 20, 31, 43, 142

Дефогель Корнелия (De Vogel C. J.) — современный профессор древней и средневековой философии в Утрехтском университете (Голландия) — 42, 45, 47, 67, 68

Диэльс Герман (Diels Herman) (1848—1922) — нем. филолог, профессор Берлинского университета, историк античной философии, составитель классической работы «Досократики» («Die Fragmente der Vorsokratiker»), выдержавшей 11 изданий (1903—1964) (русский перевод А. Маковельского с 3-го нем. изд. 1912 г. — «Досократики», 1914—1941, 5 частей), в которой собраны почти все сохранившиеся фрагменты из произведений древнегреческ. фи-

- лософов до Сократа и соответствующая доксография — 5, 13, 26, 41, 42, 50, 83, 84, 116, 127, 130, 139, 147
- Диоген Аполлонийский (Διογένης ὁ Ἀπολλωνιάτης) из Аполлонии (о-в Крит) (V в. до н. э.) — древнегреческ. философ, последователь Анаксимена — 79, 80
- Диоген Лаэртский (Διογένης ὁ Λαέρτιος) из Лаэрти (Киликия) (первая половина III в. н. э.) — древнегреческ. писатель доксограф, автор работы «Περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἰποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων» — 4, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 34, 41, 42, 48, 50, 57, 71, 72, 78, 84, 85, 87, 92, 117, 131, 142
- Диодор (Διόδωρος) из Эфеса — неизвестный автор работы об Анаксимандре — 50
- Дышник Михаил Александрович (род. в 1896 г.) — советск. философ, историк философии — 4, 46, 113, 119, 121, 126, 132, 148
- Дюркгейм Эмиль (Durkheim Emil) (1858—1917) — франц. социолог-позитивист — 135
- Евдем (Εὐδήμος) с о-ва Родоса (IV в. до н. э.) — древнегреческ. философ-перипатетик, историк математики — 31, 33, 42, 102
- Еврипид (Εὐριπίδης) (480—405) — древнегреческ. драматург — 129
- Евсевий (Εὐσεβίης) из Палестины (III—IV вв.) — христианский писатель — 41, 72, 140
- Зелинский Фаддей Францевич (1859—1944) — филолог-классик, в 1880 г. окончил Лейпцигский университет, в 1885—1921 гг. — профессор Петербургского университета, а с 1921 г. — Варшавского — 128
- Зибек Герман (Siebeck Herman) (1842—1920) — нем. философ-неокантианец — 114
- Идей (Ίδαίος) из Гимеры (V в. до н. э.) — древнегреческ. философ, последователь Анаксимена — 79
- Иегер Вернер (Jaeger Werner) (1888—1961) — нем. историк античной философии, в 1939—1959 гг. профессор Гарвардского университета — 80, 82
- Ипполит (Ίππολύτος) (ум. ок. 236 г. н. э.) — римск. христианский писатель — 60, 69, 71, 72, 74, 75, 78, 85, 90, 120, 130, 139, 143
- Иринеи (Irenaeus) Лионский из Смирны (ок. 130—202) — христианский писатель — 68
- Кадм (Κάδμος) из Милета (VI в. до н. э.) — первый древнегреческ. историк и логограф — 18
- Каллимах (Καλλιμάχος) из Кирены (ум. ок. 240 г. до н. э.) — александрийск. хронограф, грамматик и поэт — 27, 30
- Каллин (Καλλίνος) из Эфеса (VIII—VII вв. до н. э.) — древнегреческ. поэт — 18
- Каменский Захар Абрамович (род. в 1915 г.) — современный советск. философ, историк философии — 115

- Кант Иммануил (Kant Immanuel) (1724—1804) — нем. философ-идеалист — 69
- Каринский Михаил Иванович (1840—1917) — русск. философ-материалист — 68
- Карпов Василий Николаевич (1798—1867) — русск. философ-идеалист, переводчик Платона — 125
- Карпов Владимир Порфирьевич (1870—1943) — советск. биолог, переводчик Аристотеля — 69
- Кауфман Вальтер (Kaufman Walter) (род. в 1921 г.) — нем. философ, критик экзистенциализма, проживает в США — 133, 138
- Кафка Густав (Kafka Gustav) (1883—1953) — нем. философ и психолог — 69
- Кессиди Феохар Харлампиевич (род. в 1920 г.) — современный советск. философ, историк античной философии — 4, 81, 115, 116, 118, 125, 129, 132
- Кибисф (Κύβισθος) — предполагаемый сын Фалеса — 42
- Кир Старший (559/8—529) — древнеперсидск. царь — 16, 17, 28
- Кирк Гофрей (Kirk Geoffrey) (род. в 1921 г.) — современный англ. историк античной философии — 41, 116, 125, 134, 135, 136, 138
- Климент (Clemens), возможно из Афин (ок. 150—215) — христианский богослов — 41, 84, 90, 91, 94, 104, 123, 140, 141, 142
- Клисфен (Κλεισθένης) (VI в. до н. э.) — афинск. государственный деятель — 93
- Кодр (Κόδρος) — полубогатый последний царь Аттики, пожертвовавший собой, чтобы спасти страну от дорийцев — 83
- Кодриды — потомки Кодра — 83, 132
- Кодайс (VII в. до н. э.) — самосск. мореплаватель — 15
- Колумелла (Columella) из Гадеса (Испания) (I в. н. э.) — римск. писатель — 142
- Корифорд Фрэнсис (Cornford Francis) (1874—1943) — англ. историк античной философии — 64, 65, 70, 72, 80, 117, 122, 135, 136, 138
- Кранц Вальтер (Kranz Walter) — современный нем. философ, премник Г. Дильса — 116, 148
- Кратил (Κρατύλος) (V в. до н. э.) — древнегреческ. философ, последователь Гераклита, учитель Платона — 125, 155
- Крез (VI в. до н. э.) — лидийск. царь — 16, 28, 33, 42
- Ксенофан (Ξενοφάνης) из Колофона (VI—V вв. до н. э.) — древнегреческ. поэт и философ — 19, 20, 26, 31, 42—43, 83, 87, 117, 120, 137.
- Кубицкий Александр Владиславович (30-е гг. XX в.) — переводчик Аристотеля — 25, 70
- Лавуазье Антуан (Lavoisier Antoine) (1743—1794) — франц. химик — 98
- Лактанций (Lactantius) из Италии (ок. 250 — после 325) — христианский писатель — 34
- Лассаль Фердинанд (Lassalle Ferdinand) (1825—1864) — нем. социалист и философ — 103, 113, 119, 120, 121, 126, 128, 131
- Лафарг Поль (Lafargue Paul) (1842—1911) — франц. марксист — 12
- Левкипп (Λεύκιππος) из Милета (или Элея) (500—440) — древнегреческ. философ-материалист — 19, 20, 79
- Ленин Владимир Ильич — 5, 86, 94, 101, 105, 106, 113, 117, 119, 121, 125, 126, 130, 131
- Летунов В. — 12



- Лосев Алексей Федорович (род. в 1893 г.) — советск. историк античной философии и литературы — 4, 46, 64, 72, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 131, 147
- Лукиан (Λουκιανός) из Самосаты (Сирия) (125—200) — древнегреческ. писатель-сатирик — 128
- Лукреций (Lucretius) (ок. 90—50) — древнеримск. поэт и философ — 120, 121
- Лункевич Валериан Викторович (1866—1941) — советск. ученый-пуляризатор — 19, 132
- Лурье Соломон Яковлевич (1891—1964) — советск. историк античной науки и философии — 4, 22, 23, 25, 67, 68, 69, 79, 121, 128, 131
- Ляховецкий Л. А. — современный историк античной философии — 24
- Маковельский Александр Осипович (род. в 1884 г.) — современный советск. историк античной философии — 4, 45, 49, 50, 63, 67, 68, 70, 72, 77, 78, 79, 81, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 147, 148
- Максим Тирский (Maximus Tyrius) — из Тира (II в. н. э.) — древнегреческ. писатель и философ-платоник — 91, 144
- Мандес Михаил Ильич (1866 — после 1926) — русск. филолог-классик, профессор Новороссийского университета — 68, 111, 131
- Марк Аврелий (Marcus Aurelius) (121—180) — римск. император, философ-стоик — 4, 91, 144
- Марк Карл — 12, 21, 24, 25, 34, 40, 45, 48, 68, 69, 79, 82, 100, 119, 125, 126, 131, 138, 149
- Мейе Антуан (Meillet Antoinette) (1866—1936) — франц. языковед — 47
- Мелисс (Μέλισσος) с о-ва Самоса (середина V в. до н. э.) — древнегреческ. философ — 19, 20.
- Метон (Μέτων) (V в. до н. э.) — афинск. астроном, ввел (совместно с Эвктемоном) цикл в 19 солнечных лет — 44
- Мимнерм (Μίμνερμος) из Колофона (или Смирны), (VII в. до н. э.) — эпический поэт — 18
- Минаками Такесхи (Minakami Takeshi) (род. в 1909 г.) современный японск. ученый-геофизик — 43
- Минский (Виленкин) Николай Максимович (1855—1937) — русск. поэт, переводчик Гомера — 46
- Мищенко Федор Герасимович (1848—1906) — профессор греческой словесности, переводчик Страбона, Геродота, Фукидида и Полибия — 12, 19, 41, 42
- Мэтсон В. (Matson W. J.) — современный американск. историк античной философии, Вашингтонский университет — 63, 66, 72, 78, 79, 80, 82, 136, 137, 138
- Нестле Вильгельм (Nestle Wilhelm) (1865 — начало XX в.) — нем. филолог и историк философии — 41, 44, 47, 63, 69, 72
- Нехао (Нехо) (VII—VI вв. до н. э.) — египетск. фараон — 15, 46
- Нилендер Владимир Оттонович (конец XIX — первая половина XX в.) — русск. ученый-классик — 127, 147, 148
- Ницше Фридрих (Nietzsche Friedrich) (1844—1900) — нем. философ — 45, 49, 62, 63, 69, 71, 134
- Нойгойзер (Neuhäuser J.) (вторая половина XIX в.) — нем. философ-античник — 63, 71

- Нумений (Νουμήνιος) из Сирии (II в. н. э.) — древнегреческ. философ-неопифагорец — 144
- Олимпиодор (Ὀλυμπιόδωρος) из Александрии (VI в. н. э.) — александрийск. ученый, философ-неоплатоник — 139
- Ориген (Origenes) (185—254) — христианский философ, преемник Климента — 144
- Остроумов Михаил Андреевич (1847—после 1915) — русск. историк церкви и философии, профессор Харьковского университета — 46
- Парменид (Παρμενίδης) из Элеи (V в. до н. э.) — древнегреческ. философ — 78, 137
- Паррасий (Παρράσιος) из Эфеса (IV в. до н. э.) — афинск. живописец — 19
- Паскаль Карло (Pascal Carlo) (1866—1926) — итальянск. философ, историк философии — 130
- Патрик Джордж (Patrick George) (1857—1949) — американск. философ и историк античной философии — 119, 128
- Пелиды — тираническая династия в г. Милете — 16
- Пейдж Денис (Page Dupys) (род. в 1908 г.) — современный англ. ученый классик — 19
- Пифагор (Πυθαγόρας) с о-ва Самоса (ок. 580—500) — древнегреческ. философ и математик — 13, 19, 20, 32, 43, 83, 87
- Платон (Πλάτων), настоящее имя — Аристокл (427—347) — древнегреческ. философ-идеалист — 4, 26, 27, 28, 41, 42, 73, 77, 81, 84, 98, 125, 127, 129, 138, 145
- Плиний (Plinius) Старший, Гай Секунд (23—79) — римск. ученый — 41, 42, 44, 78
- Плотин (Πλωτίνος) из Ликополя (Египет) (204—270) — древнегреческ. философ-неоплатоник — 4, 85, 116, 128, 145
- Плукэ Франсуа (1716—1790) — 48
- Плутарх (Πλούταρχος) из Херонеи (ок. 46—120) — древнегреческ. историк и философ — предтеча неоплатонизма, автор 50 «Жизнеописаний», учитель императора Адриана — 34, 44, 47, 48, 60, 84, 91, 98, 139, 144, 145, 146
- Позняк Иван Борисович — современный советск. историк античной философии — 13, 131, 132
- Полибий (Πολύβιος) из Мегалополиса (Аркадия) (II в. до н. э.) — древнегреческ. историк — 121, 146
- Поппер Карл (Popper Karl) (род. в 1902 г.) — австро-англ. позитивист, историк античной философии — 125, 133, 134, 135, 136, 138
- Порфирий (Πορφύριος) (III—IV в. н. э.) — древнегреческ. философ-неоплатоник — 144, 146
- Праксиад (Πραξιάδος) — отец Анаксимандра — 50, 52
- Прокл (Προκλής) из Византии (412—485) — древнегреческ. философ-неоплатоник — 27, 33, 42, 146
- Псевдо-Дионисий (Διονύσιος) (V в. н. э.) — неизвестный христианский философ-неоплатоник, опубликовавший свои сочинения под именем Дионисия Ареопагита — 136
- Псевдо-Плутарх (II в. н. э.) — неизвестный древнегреческ. доксограф, чьи сочинения «Изречения философов» (5 книг) и «Стромата» ошибочно приписывались Плутарху — 57, 60, 72, 75
- Птолеми — правящая династия в эллинистическом Египте — 115

Пфлейдерер Эдмунд (Pfleiderer Edmund) (1842—1902) — нем историк античной философии — 114, 118, 121, 127, 128, 131

Радлов Эрнест Леопольдович (1854—1928) — русск. философ-идеалист — 68, 152, 153

Радциг Сергей Иванович (род. в 1882 г.) — советск. историк античной литературы — 19, 67

Рассел Бертран (Russel Bertran) (род. в 1872 г.) — англ. философ — 45, 64, 72, 80, 81, 82, 114, 117, 131

Реттиг Георг (Rettig Georg) (середина XIX в.) — нем. философ, историк античной философии — 126

Риттер Генрих (Ritter Heinrich) (1791—1869) — нем. философ, историк философии — 68

Рэвин Дж. (Raven J.) — современный англ. историк античной философии — 41

Сапфо (Σαπφώ) из Митилен (о-в Лесбос) (VII—VI вв. до н. э.) — древнегреческ. поэтесса — 18

Свида (Σουΐδας) (вероятно X в. н. э.) — византийск. лексикограф — 29, 31, 34, 41, 50, 51, 71, 72, 78, 147

Секст Эмпирик (Sextus Empiricus) (III в. н. э.) — греческ. врач и философ-скептик — 107, 108, 117, 140, 146

Сенека (Seneca) (I в. н. э.) — римск. философ-стоик — 4, 148

Сережников Виктор Константинович (20—30 гг. XX в.) — советск. философ и историк философии — 42, 46, 47, 79

Симонид (Σιμωνίδης) с Аморгоса (VII в. до н. э.) — древнегреческ. поэт — 18

Симплиций (Simplicius) из Киликии (VI в. н. э.) — древнегреческ. философ-неоплатоник — 27, 50, 52, 53, 54, 56, 58, 61, 63, 67, 69, 70, 72, 75, 81, 90, 127, 139

Соколов Василий Васильевич (род. в 1919 г.) — советск. философ, историк философии — 13

Соколов Виктор Сергеевич (род. в 1889 г.) — советск. историк и филолог-классик — 5, 148

Сократ (Σωκράτης) (470/69—399) — древнегреческ. философ — 20, 29, 85, 125, 154

Солон (Σόλων) (ок. 638—ок. 559) — афинск. государственный деятель — 9, 29, 68, 115

Сосикрат (Σωσικράτης) с о-ва Родоса (II в. н. э.) — древнегреческ. ученый — 41

Стобей Иоани (Στοβαῖος) из Стоби (Македония) вторая пол. V в. н. э.) — греческ. писатель — 144, 147

Страбон (Στράβων) из Амассии (I в. н. э.) — греческ. путешественник и географ — 34, 83, 146

Стэнли (Stanleius Th.) — 67

Сципион (Scipio) Африканский Эмилиан (Младший) (II в. до н. э.) — римск. полководец в третьей Пунической войне, разрушивший г. Карфаген — 129

Сципион (Scipio) Африканский Старший (ум. ок. 183 г. до н. э.) — римск. полководец во второй Пунической войне — 129

- Таннери Поль (Tannery Paul) (1843—1904) — франц. историк математики и философии, автор труда по древнегреческой геометрии — 26, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 69, 71, 114, 120, 123, 128, 131, 147
- Татриан (Tatianus) из Ассирии (II в. н. э.) — христианский писатель-апологет — 41
- Тейхмюллер Густав (Teichmüller Gustav) (1832—1888) — нем. философ, историк античной философии — 69, 71, 114, 127, 128
- Теон (Θέων) из Смирны (II в. н. э.) — древнегреческ. философ-платоник, астроном и математик — 71, 78
- Теофраст (Θεόφραστος) (IV—III вв. до н. э.) — древнегреческ. философ-перипатетик — 25, 61, 63, 68, 72, 75, 85, 92, 147
- Тертуллиан (Tertullianus) (150—220) — христианский философ-апологет — 129
- Тидеман Дитрих (Tiedemann Dietrich) (1748—1803) — нем. философ — 48
- Тимей (Τίμαιος) (IV—III вв. до н. э.) — древнегреческ. историк — 115
- Тимон (Τίμων) из Флиунта (III в. до н. э.) — древнегреческ. философ-скептик — 85
- Томсон Джордж (Thomson George) (род. в 1903 г.) — современный англ. историк античной культуры, марксист — 64, 67, 69, 72, 81, 82, 120, 123, 124, 126, 127, 130, 131, 135
- Тренделенбург Фридрих (Trendelenburg Friedrich) (1802—1872) — нем. философ и логик — 130
- Трубецкой Сергей Николаевич (1862—1905) — русск. философ-идеалист, историк античной философии — 62, 67, 68, 71, 80, 82, 114, 122, 126, 131

Уилрайт Филипп (Wheelwright Philip) (род. в 1901 г.) — современный американск. философ — 119

- Фаррингтон Бенджамен (Farrington Benjamin) (род. в 1891 г.) — современный англ. ученый, историк античной науки, марксист — 135
- Фемистий (Φεμιστίος) из Пафлагонии (IV в. н. э.) — древнегреческ. ученый и философ — 50, 147
- Ферекид (Φερεκίδης) с о-ва Сира (VI в. до н. э.) — древнегреческ. поэт — 7, 13, 24, 25, 49, 67
- Филодем (Φιλόδημος) из Гагары (Палестина) (I в. до н. э.) — древнегреческ. поэт и философ-эпикурец — 144
- Филолай (Φιλόλαος) из Кротона (или Тарента) (V в. до н. э.) — древнегреческ. философ-пифагореец — 77, 79, 129, 165
- Филон (Φίλων) из Александрии (I в. до н. э. — I в. н. э.) — древнегреческ. философ — 101, 129
- Филопон Иоанн (Φιλόπονος) из Александрии (VII в. н. э.) — древнегреческ. философ, комментатор Аристотеля — 77
- Фока (Φῶκος) с о-ва Самоса — древнегреческ. астроном — 26
- Фразибул (Φρασύβουλος) (VII—VI вв. до н. э.) — милетск. тиран — 16
- Фримен Кэтлин (Freeman Kathleen) — современный англ. историк античной философии — 47, 68, 71, 72, 78, 127

Фриних (Φρόνιχος) (конец VI — начало V в. до н. э.) — афинск. трагик — 17, 19  
Фулье Альфред (Fouillée Alfred) (1838—1916) — франц. философ — 82  
Фэйе Г. (Faye H.) (конец XIX в.) — франц. ученый — 120

Хайдеггер Мартин (Heidegger Martin) (род. в 1889 г.) — нем. философ-экзистенциалист — 133, 134  
Хирам из Тира (X в. до н. э.) сирийск. ученый — 13  
Холличер Вальтер (Hollitscher Walter) — современный австрийск. ученый-марксист — 129

Целлер Эдуард (Zeller Eduard) (1814—1908) — нем. философ-идеалист, историк античной философии — 25, 41, 69, 70, 114, 119, 127, 128, 129, 131  
Церетелли Григорий Филимонович (род. в 1870 г.) — советск. ученый-классик — 147, 148  
Цец Иоанн (Tzetzes Joannes) (XII в. н. э.) — византийск. ученый — 147  
Цицерон (Cicero) (106—43) — римск. оратор, адвокат, политический деятель, писатель — 34, 39, 48, 66, 116, 129

Черный Саша — русский поэт — 49  
Шакир-заде Аддин Садриддинович — современный советск. философ, историк античной философии — 4  
Шефер (Schäfer) — нем. философ — 126  
Шлейермахер Фридрих (Schleiermacher Friedrich) (1768—1834) — нем. философ-идеалист и теолог — 53, 63, 69, 70, 115, 126, 128  
Шустер Пауль (Schuster Paul) (1841—1877) — нем. философ, историк античной философии — 127, 128, 129, 130

Эвбулид (Евбулид) (Εὐβουλίδης) из Милета (IV в. до н. э.) — древнегреческ. философ-мегарец — 19, 20  
Эвклид (Εὐκλείδης) (нач. III в. до н. э.) — древнегреческ. математик — 33  
Эвристрат (Εὐρυστράτος) — отец Анаксимена — 72, 75  
Элиан Клавдий (Aelianus Claudius) (ок. 170—235) — римск. писатель (писал на древнегреческ. языке) — 19  
Эмпедокл (Ἐμπεδοκλής) из Акраганта (ок. 490 — ок. 430) — древнегреческ. философ — 20, 79, 81, 150, 165, 166  
Энгельс Фридрих — 12, 21, 22, 24, 25, 45, 48, 54, 68, 69, 77, 79, 80, 82, 99, 119, 125, 131, 137, 138, 149, 150  
Энезидем (Ἐνεσίδημος) из Кносса (о-в Крит) (I в. до н. э.) — древнегреческ. философ-скептик — 119  
Эпиктет (Ἐπίκτητος) (ок. 50 — ок. 138) — древнегреческ. философ-стоик — 4  
Эпикур (Ἐπίκουρος) (341—270 до н. э.) — древнегреческ. философ-материалист — 19, 20.  
Эпихарм (Ἐπίχαρμος) с о-ва Коса (VI—V вв. до н. э.) — древнегреческ. комедиограф — 93, 121

Эратосфен (Ἐρατοσθένης) из Кирены (ок. 276—194) — древнегреческ. математик и астроном, филолог и философ — 51  
Эхиатон или Аменхотеп-Неферхепсура (ок. 1400 до н. э.) — египетск. фараон — 13

Ямвлих (Ἰάμβλιχος) (ум. ок. 330 г. н. э.) — древнегреческ. философ-неоплатоник — 27, 42, 144

\* \*  
\*

Авгий (Ἀγέας) — царь Элиды, сын бога Солнца Гелиоса — 36

Агамемнон (Ἀγαμέμνων) — царь Аргоса — 130

Агура Мазда, Ахурамазда, Ормузд — древнеперсидск. бог добра — 124

Адонис (Ἄδωνις) — финикийско-древнегреческ. бог, олицетворяющий умирающую и воскресающую растительность — 126

Анд (Ἄϊδος) — древнегреческ. олимп. бог подземного царства, брат Зевса — 101, 126

Айса (Ἄϊσα), Мойра — древнегреческ. богиня судьбы — 122

Акесий (Ἀκιστής) — целитель. Прозвище Аполлона — 124

Аким-Орду — 46

Аким-Секу — 46

Алексикакос (Ἀλεξίκακος) — отвращающий зло. Прозвище Аполлона — 124

Ангра-Майнью, Анхра-Майнью, Аримап — древнеперсидск. бог зла — 124

Аполлон (Ἀπόλλων) — сын Зевса и Лето, древнегреческ. олимп. бог света, пророческого дара, поэзии и врачевания, хранитель стад, предводитель Муз — 30, 42, 117, 124, 126

Арес (Ἄρης) — древнегреческ. олимп. бог войны, сын Зевса и Геры — 117

Ариадна (Ἀριάδνα) — дочь Миноса, царя Крита, спасшая Тесея и им покинутая, позже жена Диониса — 126

Артемиды (Ἄρτεμις) — древнегреческ. олимп. богиня растительности и плодородия, дочь Зевса и Лето — 18, 84, 115

Афетор (Ἀφίτωρ) — стрелометатель. Прозвище Аполлона — 124

Афина (Ἀθηνᾶ) — древнегреческ. олимп. богиня, дочь Зевса и Метиды, покровительница наук, искусств и ремесел, победоносной войны и мирного процветания — 10, 118, 130

Афродита (Ἀφροδίτα) — древнегреческ. олимп. богиня любви и женской красоты, дочь Зевса и Дионы (по Гомеру) — 117

Ахилл (Ἀχιλλεύς) — древнегреческ. легендарный герой — 122, 130

Вакх (Βάκχος) — одно из прозвищ Диониса, впервые встречается у Софокла — 82, 101, 117

Гекатабелет (Ἑκατηβελέτης) — далекоразящий. Прозвище Аполлона — 124

Гектор (Ἑκτωρ) — древнегреческ. легендарный герой — 122

Гекуба, Гекаба (Ἑκάβη) — мать Гектора — 122

Гера (Ἥρα) — древнегреческ. олимп. богиня, дочь Кроноса и Рси, сестра и седьмая супруга Зевса, богиня брака и супружеской любви — 130

- Геракл (Ἡρακλῆς) — древнегреческ. народный легендарный герой, сын Зевса и Алкмеоны, преследуемый ревнивой Герой, подвергший себя самосожжению — 36
- Гефест (Ἥφαιστος) — древнегреческ. олимп. бог огня и кузнечного ремесла, сын Зевса и Геры, презираемый прочими олимпийцами — 30
- Гея (Γῆ) — древнегреческ. богиня земли, дочь Хаоса, мать и жена Урана, бабушка Зевса — 131
- Дике (Δίκη) — древнегреческ. богиня правды, олицетворение справедливости, богиня правосудия и возмездия, дочь Зевса и Фемиды — 95, 110, 111, 121, 126
- Дионис (Διώνυσος) — древнегреческ. народный бог растительности, вина, виноделия, производительных сил природы, поэтического вдохновения, театрального искусства, сын Зевса и Семелы — 126, 141
- Еврипил (Εὐρύπυλος) — фессалиец, участник осады Трои — 121
- Елена (Ἑλένη) Прекрасная — дочь Зевса и Леды, жена Менелая — 30
- Зевс (Ζεὺς) — древнегреческ. верховный олимп. бог, сын Кроноса и Реи — 11, 24, 31, 59, 88, 97, 109, 118, 122, 146
- Иатромант (Ἰατρομαντις) — врачеватель. Прозвище Аполлона и Асклепия — 124
- Кадм (Κάδμος) — сын финикийск. царя Агенора, легендарный основатель беотийских Фив — 26
- Калипсо (Καλυψώ) — древнегреческ. нимфа — 121
- Кора (Κόρη) — см. Персефона — 126
- Кронос (Κρόνος) — младший из титанов, сын Геи и Урана, отец старшего поколения олимпийцев — 118, 125
- Мардук — верховный бог вавилонской религии — 123
- Менелай (Μενέλαος) — младший брат Агамемнона — 30
- Метис (Μῆτις), Метида — древнегреческ. нимфа-океанида, первая супруга Зевса — 118
- Минос (Μίνως) — сын Зевса и Европы — сестры Кадма, отец Арриадны, мифический царь о-ва Крита; после смерти один из судей в Аиде — 105
- Мойра (Μοῖρα), Айса — древнегреческ. богиня судьбы — 122
- Немезида (Νέμεσις) — древнегреческ. богиня возмездия, карающая за чрезмерное счастье, гордыню — 66
- Ну — египетск. божество, олицетворение первобытной бездны — 45
- Нюкта (Νύξ) — дочь Хаоса, олицетворение Ночи — 52
- Одиссей (Ὀδυσσεύς) — царь Итаки — 47, 122
- Озирис, Осирис (Ὅσιρις) — древнеегипетск. бог, сын Земли (Кеба) и Неба (Нут), олицетворение растительности, властитель загробного мира — 105
- Океан (Ὠκεάνης) — прародитель всех богов (по Гомеру); сын Урана и Геи (по Гесиоду) — 35, 47, 52, 124

**Орфей** (Ὀρφεύς) — мифический фракийский певец, изобретатель музыки и стихосложения — 82

**Парис** (Πάρις) — сын Приама, царя Трои — 30

**Патрокл** (Πατρόκλος) — друг Ахилла, убитый Гектором — 121

**Пелопс** (Πέλοψ) — древнегреческ. мифический герой, сын Тантала (чьим мясом Тантал пытался накормить олимпийских богов, за что был приговорен к «танталовым мукам» в Аиде), воскрешенный Гермесом, стал правителем в Пелопоннесе, названном его именем — 30

**Персефона** (Περσεφόνη) — дочь Зевса и Деметры, супруга Аида, владычица подземного царства — 126

**Понт** (Πόντος) — древнегреческ. бог, олицетворение открытого моря, порождение Геи — 52

**Прометей** (Προμηθεύς) — сын титана Иапета, двоюродный брат Зевса, защитник людей от произвола последнего — 25

**Простат** (Προστάτης) — покровитель, заступник. Прозвище Аполлона — 124

**Протей** (Πρωτεύς) — подчиненное Посейдону (олимп. богу морей, брату Зевса) морское божество, способное принимать любой облик — 46, 103

**Рея** (Ρέα) — древнегреческ. богиня-титанида, дочь Геи и Урана, жена Кроноса, мать старших олимпийцев — 125

**Сивилла** (Σιβύλλα) — дочь Дардана, внучка Зевса, пророчица, по имени которой названы другие легендарные женщины-пророчицы — 87, 117, 145

**Тартар** (Τάρταρος) — глубочайшие недра земли, порождение Хаоса — 52

**Тямат** — древневавилонск. богиня, олицетворявшая первородный хаос, водную пучину — 123

**Тифиса, Тефия** (Τηθύς) — прародительница всех богов (по Гомеру); титанида, дочь Урана и Геи (по Гесиоду) — 125

**Уран** (Οὐρανός) — древнегреческ. бог, олицетворение неба, порождение и супруг Геи — 118

**Хаос** (Χάος) — от древнегреческ. χαίνω — разверзаться — первичное, бесформенное состояние мира, зияющая пустота, породившая Гею, Эроса, Тартар, Эреба, Нюкту. У орфиков — порождение вечного времени (Хроноса) — 25, 35, 52, 67

**Эдип** (Οιδίπους) — легендарный фиванский царь — 62

**Эреб** (Ἔρεβος) — порождение Хаоса, отец Эфира и Гемеры, подземное царство мрака, через которое души-тени умерших проникают в Аид — 52

**Эриния** (Ἐρινός) — древнегреческ. богиня, хранительница кровных уз материнского рода — 95, 121, 145

**Эрос** (Ἔρως) — древнегреческ. бог любви, олицетворение созидательного начала в природе, порождение Хаоса (по Гесиоду), создатель мира (согласно орфизму), сын Афродиты и Ареса (в более поздней мифологии) — 52



## СОДЕРЖАНИЕ

От авторов . . . . .	3
К вопросу о происхождении древнезападной философии	6
Глава I. Расцвет и упадок Ионии . . . . .	14
Глава II. Милетская школа . . . . .	21
§ 1. Фалес . . . . .	25
§ 2. Анаксимандр . . . . .	50
§ 3. Анаксимен . . . . .	72
Глава III. Гераклит Эфесский . . . . .	83
К вопросу о некоторых современных трактовках ионийской философии . . . . .	133
Приложение . . . . .	139
Избранная библиография . . . . .	149
Именной указатель . . . . .	170

---

Энгелина Николаевна Михайлова  
Арсений Николаевич Чанышев

### ИОНИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Тематический план 1965 г. № 75


Редактор *Л. Ф. Кузьмин*      Издательский редактор *Макарова М. В.*  
Художественный редактор *Журинская К. И.*  
Художник *Михельсон Е. А.*  
Технический редактор *Г. И. Георгиева*  
Корректоры *И. П. Кварацхелия, Г. И. Чугунова, М. И. Эльмус*

---

Сдано в набор 30/IX 1965 г.	Подписано к печати 23/VI 1966 г.
Л-45460      Формат 84×108/32	Печ. л. 5,75      Уч.-изд. л. 11,87
Усл. печ. л. 9,66      Изд. № 800	Заказ 883      Бум. тип. № 2.
Тираж 3000 экз.	Цена <del>1 руб. 50 коп.</del> *0 коп.

---

Издательство Московского университета  
Москва, Ленинские горы, Административный корпус.  
Типография Изд-ва МГУ. Москва, Ленинские горы



Цена 80 коп.

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

