

ПРОБЛЕМЫ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ

УДК 111.1(091)

Проблема единства бытия у досократиков: античность и современность

Н. П. Кнэшт

Национальный исследовательский университет «МИЭТ»

Анализируются пути решения основного мировоззренческого вопроса представителями досократовской античной философии. Рассматриваются три подхода к решению проблемы первоначала всего сущего: вещественно-субстратный (подразделяемый на моно- и поливещественный), вещественно-динамический и функционально-номологический. Оценивается вклад виднейших представителей каждого направления, принадлежавших к различным школам древнегреческой философии (ионийской, элейской, пифагорейской и школы Гераклита), в развитие наук в последующие века.

Ключевые слова: единство бытия; античная философия; архэ; досократики; вещественно-субстратный подход; вещественно-динамический подход; функционально-номологический подход.

Неустранимость сцепленности не только вещей, но и сюжетов по поводу них непреложна для любого наблюдателя и с очевидностью раскрывается в универсальной связности любой предметности. Для того чтобы ее осмыслить, надо как-то ее обозначить, выразить в понятии. В традиционной философской терминологии «подобного рода эффекты было принято называть единством или миром, точнее — единством мира» [1, с. 9]. Однако «сама идея о том, что может быть проблемой, есть исторический акт, историческое событие» [2, с. 13], т. е. идея эта далеко не тривиальна.

Здесь мы неизбежно сталкиваемся с неопределенностью, связанной с семантикой слов *единство*, *мир*, *бытие*: они полисемантически, и каждое из них очевидно можно понимать по-разному. Слово *мир*, например, означает и отсутствие войны, и мирское (светское),

© Кнэшт Н. П.

и социум («на миру и смерть красна», «и в мир, и в пир»), и, наконец, всё существующее. Вначале единство отождествлялось, срачивалось с тотальностью как монолитной единственностью мира: «Тотальность — это хранящая себя реальность единого. <...> Тотальное, в свою очередь, было понято как тождественное. Но тотальность сохраняет свое единство как в едином, так и в различном, как в себе, так и в ином. Сохраненное единство запрещает нам кошку называть сегодня кошкой, а завтра — собакой. Почему? Потому что есть тотальность, т. е. то, что срабатывает в нас вместо нас. И это “что” можно назвать формой, космосом или культурой. Тотальное подчиняет форме бесформенное» [3, с. 102—103].

В наше время предельно актуализируются попытки разглядеть единство, скрывающееся за современным разнообразием. Они сопряжены

с необходимостью возвращения к традиционным проблемам и решениям (даже кажущимся на первый взгляд наивными) и соотнесения их с новейшими более изощренными философскими стратегиями.

Вначале сосредоточимся на самой проблеме. Понимание мира как такое явно или неявно предполагает его единство. Оно задается и формируется осмыслением многочисленных эффектов целостности и взаимозависимости различных процессов и явлений, обнаруживающихся в разнообразной теоретической и практической деятельности современного человека. Это и вопросы цивилизационно-биосферной экологии, и проблемы всеобщего, универсального единства мега-, микро- и макромиров, и поиск синтеза внутри локальных культур и цивилизаций на основе соотнесения с общечеловеческими ценностями и социокультурными универсалиями. Культуролог-антропософ К. А. Свасьян утверждает: «...принцип познавательной растяжимости *каждой* вещи охватывает мир в целом (*“Понять один цветок, — говорит Теннесси, — значит понять весь мир”*)», и в этом отношении сверхчувственное созерцание точки, равной кругу, выглядит не интуитивным озарением привилегированного ума, а *общим местом*» [4, с. 132—133].

Проблема единства мира влечет за собой цепочку вопросов об устройстве, происхождении, функционировании и развитии. Определенная целостность мировоззренческого горизонта (исторический тип мировоззрения) в каждую эпоху задает стереотипы, нормы и способы познания, понимания и объяснения, в рамках которых складывается цельная картина мира. Многообразие систем представлений о реальности, в которых проблема единства мира предстает в различных видах, формах и концептуальных подходах, на протяжении всей истории

философии закреплялось в ключевых концептах: бытие, субстанция, материя, время, благо, текст, власть, экзистенция, воля, идея, сущее, представление, знание, структура и т. д. Анализируя их, В. Ю. Кузнецов отмечает: «И классическое исследование явленного, и неклассическое моделирование вариативного, и постнеклассическое проектирование должного, и постнеонеклассическое деконструирование вынуждены, тем не менее, вращаться вокруг проблемы мира и постоянно возвращаться к вопросу о его единстве» [1, с. 16].

И древнейшие мудрецы, и наиболее глубокие мыслители позднейших времен полагали неизбывное единство мира и всей человеческой культуры в целом. Лампы разные, но свет один, возвещали мистики. Или, по утверждению современных физиков, все источники фотонов во Вселенной могут рассматриваться как один, с определенным пространственным распределением.

О трудах философов, живших до Платона (ранее 430 г. до н. э.), ученые вынуждены судить по «фрагментам», содержащимся в сочинениях более поздних авторов — доксографов (термин немецкого филолога Г. Дильса).

В одном из вариантов древнегреческой мифологии, а именно в «Теогонии» Гесиода, задается от автора непростой и далекий от непосредственных практических интересов вопрос: «Что прежде всего зародилось?» Отвечая на него, сверхъестественные существа — музы рисуют грандиозную панораму космогонии мира, но не в природном (натуралистическом) ключе, а в мифологическом, т. е. разворачивают различные фазы рождения и развития мира как смену поколений богов. Природная проблематика единства мира в мифологии носит биоморфный характер: процесс зарождения мироздания представлен по модели сексуально-брачных отношений в человеческом обществе.

Антропоморфизм — перенос качеств и свойств человека и его отношений на природные реалии и на космос в целом — характерен для ранних стадий развития общества. Первый шаг к философскому осмыслению единства мира — постановка основного вопроса мировоззрения: «Из чего всё возникло и во что превращается всё после разрушения конкретных вещей?», с которого начинается рационализация мифологии. Он философский по сути и имеет не только мифологические корни. Его возникновению могли способствовать некоторые явления общественно-политической жизни, например, товарно-денежные отношения. Действительно, деньги — универсальный эквивалент вещей: в них как бы содержится весь мир товаров, а в товарах, в скрытом виде, — деньги. Ассоциативное мышление способно перевести соотношение *деньги — товар* в более общую плоскость: *начало природы — мир вещей*, а последнее и есть выражение рассматриваемой философии «Из чего всё возникло...». Другим импульсом к постановке проблемы в общем виде послужила предметно-практическая деятельность. Из практики разнообразных ремесел можно увидеть, что основное значение в ней имеет материал, физическая основа будущих вещей: в плотницком искусстве — дерево, у каменотеса — камень, в гончарном ремесле — глина. В политико-правовой области также можно увидеть объединяющее первоначало, первопринцип или закон, которому подчинялись все граждане античного города-полиса. Единый закон является универсальным объективным измерителем поступков граждан при их свободном волеизъявлении и проявлении их частных интересов. Интересно, что даже заимствованный древними греками финикийский алфавит (фонетическое письмо) способствовал формулированию философии о первоначале: как текст состоит из предложений,

предложение из слов, а слово из букв, так и в основании многообразия лежит единая первооснова, «постоянный элемент». То, что остается постоянным при изменении и является источником единства в разнообразии, и есть «строительный блок» Вселенной, «первоначало», «первооснова», из которой сделан мир; или — в терминах древнегреческой философии — *αρχή*. Проблема архэ пронизывает всю досократовскую философию, под ее эгидой возникли первые натурфилософские школы, на вопрос «из чего состоит всё?» давшие ответ в форме: «Всё есть нечто». Это «нечто», или архэ, понималось по-разному в рамках следующих подходов к решению основополагающей проблемы:

- 1) вещественно-субстанционального, или вещественно-субстратного;
- 2) вещественно-динамического;
- 3) функционально-номологического.

Вещественно-субстратный подход можно подразделить на моно- и поливещественный (в основании лежит соответственно одно первовещество или два и более). Моновещественный подход развивали представители Милетской школы: Фалес, Анаксимандр и Анаксимен. Фалес в качестве архэ выбрал «воду», точнее, влажное первовещество. Фалесова «вода» больше, чем обыкновенная: говоря о воде конкретной, он понимал под ней материальный субстрат мироздания. Этот добавочный смысл вынуждал его заключать воду-архэ в кавычки. Философские категории еще не были выработаны, поэтому Фалес выражал свою мысль иносказательно и метафорично. Обосновывая свои аргументы, он опирался на наблюдение, на опыт, поэтому его можно назвать естествоиспытателем, физиком, или «фюсиологом», но поскольку он задавался и вопросами относительно природы как целого, его можно считать первым философом. Попробуем

реконструировать логику рассуждений Фалеса, опираясь на сведения доксографов. Во-первых, некоторое влияние могли оказать рудименты мифологического мышления. Действительно, одним из прародителей мира у Гомера назван бог Океан, который полноводной рекой опоясывает Землю и питает не только земные потоки, но и Стикс в подземном царстве. Процесс демифологизации и деантропологизации, начавшийся еще в творчестве Гомера, окончательно завершается у Фалеса: его «вода» уже безлична. Во-вторых, как отмечал Аристотель в «Метафизике», Фалес знал о выдающейся роли воды в жизни живых существ. В-третьих, процессы рождения, жизни и смерти продолжаются и конца им не видно, следовательно, источник вещей должен занимать в мире доминирующее в количественном отношении место — а во время морских путешествий Фалес увидел, что воды в окружающем мире колоссально много. В-четвертых, первоначально должно быть подвижным, пластичным, гибким, чтобы объяснить способность мира к изменениям. Вода часто находится в движении: в реках, водопадах, дожде; она превращается в пар и лед; многие вещества (подобно соли и меду) растворяются в ней. В жидком состоянии вода пластична и легко может принимать форму сосуда или емкости, в которые ее поместили. Кроме того, вода качественно нейтральна, не имеет цвета и запаха, а это очень важно при выборе претендента на роль первоэлемента для качественно разнообразных вещей. Конечно, Фалес мыслил ассоциативно, переосмысливая конкретные свойства воды и возводя их в ранг неотъемлемых свойств (атрибутов) своего материального архэ, не пренебрегая при этом мифологической традицией. Он дал косвенный ответ и на другой фундаментальный вопрос — о том, каким образом происходят изменения: первооснова («вода») преобразуется из одного

состояния в другое. Движение он объяснял антропоморфно: поскольку человек движется благодаря воле и усилиям души, то и другие движущиеся предметы имеют собственную душу (например, магнит, так как он притягивает железо). Фалес не различал силу и вещество. Для него природа (φύσις) была самодовлеющей («живущей»). В этом оживотворении (гилозоизм) и одушевлении (анимизм) всей природы, всего космоса («Космос дышит, потому что он живой») можно увидеть не только проявление мифопоэтического мышления древних, но и стихийно материалистическое признание принципа самодвижения: душа предмета существует постольку, поскольку существует сам предмет. Дух и вещество неразъединимы. Вода не является чем-то мистическим, она осязаема и знакома и полностью доступна нам — так же, как и ее поведение. Следовательно, всё в природе постижимо человеческим мышлением и нет в ней места для непознаваемых богов и духов. Именно с этого утверждения начинается процесс интеллектуального завоевания природы человеком, постепенный переход от «мышления в рамках мифа» к «мышлению в рамках логоса», поэтому Фалеса можно считать первым ученым.

Оригинально решив проблему первоначала, Фалес не смог избежать противоречий. Действительно, «вода», несмотря на то, что прозрачна, бесцветна и безвкусна, т. е. нейтральна, есть все же определенное, ограниченное по набору качеств вещество, и крайне затруднительно объяснить, как именно из него получается бесконечный многокачественный окружающий мир. Фалес лишь декларативно заявил о переходе «воды» в объекты и обратно, но ничего не сказал о природе и механизме этих переходов. Кроме этого, возникла насущная необходимость в выработке философских терминов, особенно для обозначения

субстанции вещей. Этот круг проблем составил своеобразное философское завещание милетского мыслителя.

Преемником философской и научной традиции Фалеса стал его ученик Анаксимандр. Как считают доксографы, именно он ввел в обращение термин «архэ», заимствовав это слово из политико-юридической области (где оно означает «начало», «правительство», «власть») и переосмыслив до философской категории. В понимании архэ Анаксимандр продолжил линию Фалеса: это вещественное первоначало мира — одно, а не несколько (в соответствии с моновещественным подходом). Однако в определении свойств первоосновы ученик превзошел учителя, сделав дерзкое предположение: вещественное первоначало имплицитно содержит в себе бесконечно много качеств, из-за чего становится в сущности бескачественным, и называется «апейрон» (ἀπειρον) — т. е. неопределенный, беспредельный (в пространстве и времени). Раскрыл Анаксимандр и механизм перехода, или выделения из апейрона конкретных и вещей и их обратной трансформации, выявив источник вечного изменения — борьбу противоположных тенденций: «теплого и холодного», «влажного и сухого». Он выстроил грандиозную картину генезиса и развития мироздания вплоть до появления человека: находясь в постоянном вращательном движении, из апейрона, попарно соединяясь, выделяются четыре первостихий — стойхейоны (στοιχεῖον): холодное и влажное рождает воду, холодное и сухое — землю, теплое и влажное — воздух, теплое и сухое — огонь. Эти первостихий и становятся затем непосредственным материалом для образования всех вещей мира по естественным законам — но пока этого не произошло, они начинают концентрироваться по массе в сферические образования. В центре мира — земля (как самое тяжелое),

ее облегает водяная оболочка, за ней следуют воздушная и огненная. Антимифологичность космогонии Анаксимандра несомненна: апейрон, хотя и божественен, но вещественен и естественен. Структура Вселенной сферична, тогда как в мифологии она вертикальна (на самом верху — олимпийские боги, обитающие в светлом эфире; ниже — область атмосферных явлений (туч, гроз и т. п.); под ней — поверхность Земли, населенная людьми, растениями и животными; еще ниже — царство мертвых (Аид) и в самом низу — Тартар). Повышенная симметричность Вселенной, развертывание ее циклов во времени и упорядоченность в пространстве привели Анаксимандра к представлениям о мире как о Космосе. Это еще один новый термин, также взятый из области общественно-политической жизни (где он означал «порядок», а в военном деле — «боевой порядок», «четкий строй войска», причем с эстетическим оттенком) и переосмысленный для выражения упорядоченности, соразмерности природы. Итак, Анаксимандру удалось продвинуться в решении проблемы архэ. Однако созданная им абстракция вещественности, по мнению ионийских «фюсиологов» (естествоиспытателей), привела к противоречию: в отличие от воды апейрон не является наблюдаемым. Следовательно, с помощью него, не воспринимаемого чувственно, неправомерно объяснять чувственно воспринимаемое (объекты и происходящие в них изменения). Эту непростую задачу предстояло разрешить Анаксимену из Милета.

Продолжая материалистическую и монистическую традицию своих учителей, Анаксимен в поисках своего архэ попытался использовать преимущества как фалесовой «воды» (чувственная данность), так и анаксимандрова апейрона (бескачественность, точнее многокачественность), которые позволяли удовлетворительно решить проблему

образования вещей согласно принципу «из ничего ничто и не возникает». В качестве архэ он выбрал «воздух» — бесспорно, более нейтральный, чем «вода» и невесомый, но в отличие от апейрона чувственно воспринимаемый — как дыхание, дуновение, прикосновение. Представил Анаксимен и более конкретные рассуждения по поводу механизма генезиса и трансформации вещей из архэ и обратно. Весь мир, согласно его учению, рождается в результате двух противоположных физических процессов: «разрежения» (связанного с нагреванием) и «сгущения» (с охлаждением) архэ, или «воздуха». Разрежаясь, последний становится сначала огнем, затем — эфиром (им, по Анаксимену, заполнено мировое пространство). Сгущаясь, «воздух» последовательно превращается в ветер, облака, воду, землю и, наконец, камни. Интересно, что термин «сгущение» Анаксимен заимствовал из практики производства шерстяных тканей, где он означал «валяние шерсти». Сочинения Анаксимена обнаруживают усиление демифологизации: если апейрон Анаксимандра божественен, то «воздух» Анаксимена — природное явление. Правда, богов Анаксимен не отрицал, но считал не самостоятельными сверхъестественными существами, а созданиями из «воздуха». Кроме этого, как сообщают доксографы, стиль сочинений Анаксимена по сравнению с таковым в трудах предшественников стал значительно проще, суше и безыскусственнее, что отражает становление научного и философского языка. Однако решение проблемы перехода от архэ к вещам и обратно, предложенное милетским философом, оказалось неубедительным для возможных последователей, так как все же оставалось спекулятивным. К тому же, из одного только «воздуха» путем сгущения и разрежения ничего не получить, кроме того же воздуха.

Наряду с Милетом центром древнегреческой философии стал сицилийский город Акрагант (Агригент), где родился и жил легендарный врач, жрец и государственный деятель Эмпедокл. Акрагантский философ творчески продолжил вещественно-субстратную линию поисков архэ мироздания. Он соглашался с философским кредо ионийцев «всё есть одно, а одно есть всё», но не принимал изменчивости самого первоначала — архэ¹. Исходным положением для своей системы Эмпедокл избрал известный тезис элеатов: «Бытие есть, Небытия нет». Однако, оставив его неизменным, было бы трудно представить образование многокачественного мира вещей из бескачественной вещественности «бытия по истине». Сицилийский мыслитель, основываясь на опыте ионийцев (Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена), коренным образом преобразовал субстрат бытия элеатов, желая, с одной стороны, приблизить свое плюралистическое архэ к идеалу вечности (неизменности) их «бытия по истине», с другой — придать своим элементам свойства, близкие соответствующим архэ у ионийцев. Так, следуя поливещественному подходу, Эмпедокл сделал бытие элеатов качественно определенным и «расколол» на четыре не превращающиеся друг в друга природные стихии: огонь, воздух, воду и землю, впоследствии получившие названия стихий-элементов (стойхейонов). Во-первых, элементы самоактивны, во-вторых, их внутренняя динамика ассоциируется с божественной сущностью: огонь — с Зевсом, воздух — с Герой, земля — с Адонеем, вода — с сицилийским божеством воды Нестисом. В-третьих, природа «корней вещей» (так называл

¹ Эмпедокл находился под влиянием учения Парменида Элейского об истинном бытии. Парменид блистательно логически доказал, что архэ мира — истинное бытие — изменяться не может: в противном случае оно могло бы перейти только в свою противоположность — небытие, которого, по логике элеатов, не существует.

свои элементы сам Эмпедокл) состоит из овеществленных качеств сухого, влажного, теплого и холодного. Подобное «отелеснивание» качеств, столь характерное для досократических философов, сегодня называют квалитативизмом². Оригинальная интерпретация архэ у Эмпедокла органично сочеталась с весьма древней традицией³.

По Эмпедоклу, возможность генезиса вещей и их деструкции не заложена в четырех элементах, а вынесена вовне и проистекает из взаимодействия двух противоположных сил: Филии (любви, гармонии, дружбы) и Нейкоса (вражды, ненависти, гнева). Обе эти силы представлены в духе квалитативизма, т. е. не как чисто психические: первую олицетворяет Афродита — богиня любви, вторую — Арес, бог войны. Филия соединяет все стихии-элементы, тщательно перемешивая их так, что образуется колоссальный монолит бескачественного бытия, гомогенный однородный шар — Сфайрос. Он есть выражение предельной власти Филии, тогда как Нейкос ютится где-то на периферии мироздания. Божественный Сфайрос, по мнению Эмпедокла, и есть максимально возможное приближение к идеалу

элейского «бытия по истине»⁴. Однако со временем Нейкос начинает наступать на Сфайрос — Филия сдает свои позиции, элементы обособляются, в результате чего появляется наш мир. Итак, в результате противоборствующей деятельности Филии и Нейкоса четыре первостихии-первоэлемента смешиваются, но не хаотично, а по вполне определенной целочисленной пропорции⁵. Эта идея Эмпедокла вела к более удачному, чем у ионийцев, решению проблемы бесконечного качественного разнообразия мира. Действительно, если бы отсутствовала идея пропорционального смешения, то теоретически можно было бы получить ограниченный набор сложных веществ (всего 15 возможных комбинаций). Если же допустить, что элементы не только комбинируются, но и пропорционально смешиваются, количество возможных сложных веществ возрастает до бесконечности.

Итак, переход от моносубстанциональной основы к полисубстанциональной путем увеличения числа первоначал до четырех, каждое из которых не сводимо к другим, не исчерпал своих возможностей⁶, хотя идея их пропорционального смешения оказалась не лишена серьезного недостатка — умозрительности

² Квалитативизм — характеристика особого типа знания (имеющего предпосылки в мифологическом мышлении), отличительной чертой которого выступает отсутствие редукции чувственно воспринимаемых качеств явлений обыденного опыта к механо-структурным и количественно определяемым факторам.

³ Учение о четырех стихиях — земли, воды, воздуха и огня — как конкретно-чувственных воплощениях абстрактных агрегатных состояний вещества (твердое, жидкое, воздушное (газообразное) и особо тонкое (огненное)) было известно древним мудрецам уже в VII — V вв. до н. э. Его адептами были орфики, чье религиозно-мистическое движение начало распространяться в Древней Греции в VII — VI вв. до н. э. Классическое изложение этого учения можно найти у Ферекида Сирского, архаическое — у поэта Эпихарма, а впоследствии в измененном виде оно вошло в качественную физику Аристотеля.

⁴ Вот как Эмпедокл описывает Сфайрос:
«Ибо не имеет оно человеческой головы,
украшающей тело;
И из спины не выходят две руки,
У него нет ни ног, ни быстрых колен...
Он только ум, священный и беспредельный,
Обегающий быстрой мыслью
весь мир» [5, с. 126—127].

⁵ Эмпедокл даже изложил в своем сочинении «О природе» эти количественные рецепты: например, если две части воды смешать с одной частью земли и одной частью огня, образуются нервы; если все четыре стихии-элементы перемешать в одинаковой пропорции, возникнет кровь; если две части воды смешать с двумя частями земли и четырьмя частями огня, получатся белые кости и т. п.

⁶ В древнекитайской философии эта четверка первоначал (огонь, воздух, вода и земля) варьировалась: иногда к ним еще добавлялись либо «дерево», либо «металл».

(спекулятивности). При этом очевидно: если постепенно увеличивать число первоначал, но с условием, что оно останется конечным, то трудности, с которыми столкнулся Эмпедокл, возникнут снова.

Следующий шаг к решению проблемы архэ сделал Анаксагор, уроженец ионийского полиса Клазомены. Аристотель сообщает о нем, что тот был старше Эмпедокла по возрасту, но моложе по делам. В центре внимания Анаксагора как философа находилась проблема качественного превращения вещей. Каким образом, спрашивал он, «из неволоса мог возникнуть волос и мясо из не-мяса?» [6, с. 55]. И давал беспрецедентный и парадоксальный (для традиционного мышления античного человека) ответ: нужно двигаться в направлении не аддитивного увеличения числа первоначал (это путь в никуда, в неопределенность), а их дробления. Анаксагор развил поливещественный подход Эмпедокла, полагая «неопределенное множество» начал. Но они есть не вода или золото в своей массовидности, а мельчайшие, невидимые, сверхчувственные частицы огня, воды, золота, крови, древесины и т. д., которые сам Анаксагор называл «семенами всех вещей», Аристотель же — гомеомериями (ομοιομερεια), т. е. «подобочастными». Каждый вид гомеомерий сохраняет все качества соответствующего вида тел. Гомеомерии бесконечно делимы, ибо, сколько бы мы ни дробили бытие, в небытие его превратить нельзя. Поэтому «...у малого нет наименьшего, но всегда еще меньшее» [6, с. 57]. Симпликий передает и такую формулировку Анаксагора: «...во всём есть часть всего» [6, с. 58]. Каждая вещь содержит в себе семена всех вещей, но ее свойства определяются качествами преобладающих в ней гомеомерий. Качественное превращение вещи состоит в смене большинства содержащихся в ней семян вещей. Принцип «всё во всём» действует и вглубь.

Любая гомеомерия неоднородна. Она есть множество, так как содержит в себе семена всех вещей, но более малого порядка. Как сообщает Симпликий, «каждая гомеомерия, подобно целому, заключает в себе все существующее, и [сущее] не просто бесконечно, но бесконечно бесконечно» (цит. по: [7, с. 175]). Более того, Анаксагор полагал, что вещь, состоящая из частей, и велика, и мала, так что нет ни наибольшего, ни наименьшего. Положение об относительности большого и малого — это, несомненно, прорыв в мышлении, хотя для большинства древних греков, и прежде всего для Зенона Элейского, было очевидно невозможным допущение существования множества (бесконечности в степени бесконечности).

Забегая вперед, заметим, что в 70-е гг. XX в., после лавины открытий в области микромира (новые частицы, свойства, эталоны), ученые столкнулись с решением концептуальных проблем. Оказалось, что для понимания свойств микромира следовало рассматривать связи не только на этом уровне, но и в единстве со свойствами мегамира — и наоборот⁷. Кроме этого, необходимо было переосмыслить понятие элементарности. Сегодня открытие новых уровней делимости вещества кажется естественным. Однако остается открытым отнюдь не тривиальный вопрос: существует ли все-таки предел делимости, подлинно неделимый «атом» (как бы он ни назывался) — или деление продолжается бесконечно? Если первое, то какова гарантия, что это действительно предел? Если же предположить бесконечную делимость по «принципу матрешки», то возникнет противоречие: в бесконечно малые «матрешки» заложено бесконечное количество «еще более (бесконечно малых)» «матрешек». Однако такое невозможно даже

⁷ Есть даже стройная теория [8], согласно которой, свойства частиц были заложены в условиях начальной стадии расширения Вселенной.

с формально-математической точки зрения⁸. Заслуга Анаксагора — в гениальном переосмыслении понятий сложности и простоты, целого и части, в преодолении редукционизма (сведения свойств сложных объектов к простым свойствам составляющих их частей). Опережая свое время, он завещал нам новое понимание сложности, объединяющее, выражаясь современным языком, дискретность и непрерывность, системность и структурность⁹. Частица в таком случае не «состоит из...» (как матрица), а «образована из...». По мнению современных ученых (см., напр., [9, с. 170]), подобные частицы могут содержать в себе своеобразные вселенные, а вселенные могут взаимодействовать как элементарные частицы.

Сочинение Анаксагора «О природе» начинается словами: «Вместе все вещи были...», т. е. в смешанном, хаотическом состоянии. Гомеомерии, играющие роль материи, пассивны, и для того чтобы первоначальный хаос структурировался в космос, Анаксагор вводит активное творческое начало — Нус: мировой ум, не только движущий миром, но и познающий его. Анаксагор «утверждает, что из всего сущего только ум прост, несмешан и чист» [10, с. 378] — однако все-таки пытается «многое» объяснить естественными причинами, полагая, что «многое» образуется само (без действия Нуса). Аристотель замечает, что Анаксагор пользовался умом лишь тогда, когда не знал причины чего-либо, что ум в его концепции играл роль «бога из машины» [7, с. 176].

В глазах современников решение проблемы архэ, предложенное Анаксагором, было парадоксальным и не укладывалось в рамки конкретно-практического здравого смысла. Кроме этого, Анаксагор, утверждая вещественность гомеомерий, не мог их наглядно предъявить. Однако примененный им поливещественный подход получил развитие в учении двух философов из города Абдеры — Левкиппа (о жизни и сочинениях мало что известно) и Демокрита: они как бы ограничили гомеомерии «снизу», т. е. установили предел их делимости, назвав эти далее неделимые частицы «атомами» (по-гречески ατομος — неделимый), но признали существование бесконечного числа форм атомов, полагая, что в противном случае невозможно было бы объяснить неисчерпаемое разнообразие явлений и их противоположность друг другу. Атом — это неделимая, совершенно плотная, непроницаемая, не содержащая в себе никакой пустоты, однородная (словно «сделанная» из одного бескачественного вещества) и вследствие своей малости не воспринимаемая чувствами самостоятельная частица. Атом вечен, неизменен, тождествен самому себе, внутри него не происходит никаких движений, он не имеет частей и т. п.¹⁰ Это только внутренние свойства атома; есть еще и внешние — прежде всего определенная форма: атомы бывают шарообразными, угловатыми, крючкообразными, якоревыми (веретенообразными), вогнутыми, выпуклыми и т. п. (см.: [11, с. 259]); они также отличаются порядком и положением¹¹.

⁸ Один из создателей квантовой механики В. Гейзенберг считал неизбежными принципиально иные подходы к исследованию структурных уровней материального мира (вещества), основанные не на поиске новых ступеней делимости, а на выявлении новых форм и уровней внутренних связей для объяснения целостных свойств.

⁹ Так, концепция кварков допускает, что пространственно они занимают больше места, чем образованные ими частицы адроны.

¹⁰ Атомисты следовали учению элеатов о Бытии, стремясь достигнуть более глубокого понимания мира, основанного не только на показаниях чувств, и рационально приписывали атомам свойства, которыми элеаты наделили свое Бытие.

¹¹ Аристотель сообщает, что, по мнению атомистов, атомы отличаются между собой только «рисмосом» — внешней формой, «диатигой» — порядком и «тропой» — положением (поворотом).

Как справедливо замечает А. Н. Чанышев, порядок и расположение атомов — причина разнообразия не столько их самих, сколько их соединений, и в этом нельзя не усмотреть прообраз молекулярного соединения [7, с. 181]. Каждый атом объят пустотой (небытием), которая разделяет атомы (бытие), иначе они бы слились¹². Помимо внешней формы, порядка, положения и величины атомы обладают подвижностью. Они парят в пустоте подобно пылинкам, видимым в солнечном свете. Свободно перемещаясь, атомы сталкиваются и изменяют направление своего движения. Возникновение и уничтожение вещей атомисты объясняли сложением («сплетением») и разделением атомов, преобразование вещей — изменением порядка и положения (поворота) неделимых частиц. Живое отличается от неживого степенью концентрации в нем теплоты, в человеке же она наибольшая: в нас есть не только тепло, но и огонь. Но разница между теплотой и огнем количественная: основа у них одна — особые малые, круглые, «скользкие», подвижные атомы. Душа, следовательно, — только совокупность особых «огненных» атомов; разумная часть ее находится в грудной клетке.

Воззрения атомистов широко распространились благодаря убедительности и наглядности, однако не стали доминирующими — развитие научной мысли продолжалось.

Вещественно-динамический подход основывается на моносубстанциональном характере архэ, однако внимание здесь сосредоточено не на материально-вещественной стороне первоначала, а на поиске всеобщего универсального закона рождения, движения, развития, которому подчинено всё существующее.

¹² Допустить существование пустоты атомистов заставили наблюдения над обыденными явлениями: сгущением и разрежением, проницаемостью (ведро золы принимает в себя ведро воды), разницей в весе одинаковых по объему тел, движением и т. п.

По этому пути пошел Гераклит из Эфеса. Его учение об «огнелогосе» можно назвать гениальным парафразом материализма милетцев. То, что Гераклит выбрал в качестве первоначала «огонь», уже не столь существенно. Главное, он обратил внимание на всеобщий закон движения, а именно — единства и борьбы противоположностей как источник движения от «огня» к конкретным вещам и наоборот. Причем более убедительно эфесский мыслитель показал процесс разрушения (деструкции) вещи и переход их к первоначальному состоянию — «огню»: когда вещи «борются», они будто горят в нем. Разумеется, этот закон был сформулирован в образной, метафорической форме (как и другие фрагменты сочинений Гераклита, именно поэтому его называли «темным» философом). О сильном влиянии антропоморфной модели мышления — наследства мифологии — свидетельствует одна из его философем: «Война (борьба) есть отец всего, царь всего» (см.: [12, с. 44]). **Метафорический и афористический стиль** изложения, характерный для Гераклита, отчетливо отражает мучительное переосмысливание обычных слов, их домысливание до философских понятий — процесс, в котором, как заметил С. С. Аверинцев, «между бытовым словом и философским термином непременно должна лежать зона... метафоры» [13, с. 52]. «Огнелогос» Гераклита имеет, безусловно, метафорическое значение как символ подвижного, сверхмобильного, динамического первоначала.

Гераклит явил нам «чистый», философский, спекулятивный ум. Продолжая материалистические традиции милетцев, он понял, что путь поиска архэ как вечного, неиссякающего в количественном и качественном отношении, но все же определенного первоначала исчерпал себя и нужно обратить внимание на закономерность бытия архэ в его связи с миром

вещей, причем в предельно обобщенной форме. Идею универсальной закономерности «огня» Гераклит воплотил в термине «Логос» (Λόγος, в буквальном переводе — слово, речь). Характерно, что для человеческих чувств архэ Гераклита выступает как субстанция «огня», а для разума, мышления — как знание, т. е. Логос является атрибутом «огня» и последний правильнее называть «огнелогос». Законы природы в форме Логоса у Гераклита облечены в полуфилософскую, полумифологическую форму¹³. Примечателен в этом отношении фрагмент: «Ибо Солнце не преступит [положенной ему меры]. В противном случае его настигнут Эринии, блюстительницы правды» [12, с. 15]. Здесь у Гераклита как стихийного материалиста видны черты антропоморфизма в виде гилозоизма: Солнце — живое существо и движется строго определенным образом не потому, что «подчиняется» законам инерции и тяготения, а потому, что богини мщения настигли бы его и покарали, если бы оно «вздумало» сойти с назначенного пути. Показателен еще один отрывок из сочинения Гераклита, сохраненный христианским писателем Климентом Александрийским (III в. н. э.): «Этот мировой порядок, тождественный для всех, не создал никто из богов, ни из людей, но он вечно был, есть и будет вечно живущим огнем, мерами вспыхивающим и мерами угасающим» (приводится по: [14, с. 38]). Гераклит утверждал, что «огонь» есть генетическое начало мира, и мыслил его живым и разумным. Здесь звучит идея о строгой ритмичности мирового процесса: неумирающий огонь не пламенеет беспорядочно, а загорается «мерами» и «мерами» же гаснет. Идея

развития прочитывается и в третьем фрагменте: «Путь вверх и вниз один и тот же» — т. е. внутри «меры» космос упорядочивается от океана «огня» до огромного мира вещей («путь вниз»), затем наступает процесс деструкции мира вещей и их превращения в огонь («путь вверх»). Гераклит мыслил социоморфно: «Все обменивается на огонь, и огонь — на все, подобно тому как золото [обменивается] на товары, а товары — на золото» [15, с. 275]. Социоморфизм взглядов эфесского философа проявляется и в понимании универсальности борьбы противоположных начал, составляющих суть его Логоса: «Война... сделала одних богами, других людьми, одних рабами, других свободными» [12, с. 44]; «Должно знать, что война всеобща, что правда есть раздор и что все возникает через борьбу и по необходимости»¹⁴ [16, с. 20]. Гераклит утверждал, что при переходе одной противоположности в другую сохраняется общая для них основа, т. е. противоположности не абсолютны, а относительны, иначе невозможно было бы объяснить, как они переходят друг в друга: «Бог есть день и ночь, зима и лето, война и мир, насыщение и голод» — или, в другом фрагменте: «Тождествен прямой и кривой путь у валяльного винта» [17, с. 30]. Сохраняющаяся тождественная основа придает изменяющейся вещи устойчивость и стабильность, а сочетание движения и покоя (изменения и стабильности) образуют, по Гераклиту, гармонию¹⁵. Логос Гераклита — это смутно угаданный древним философом диалектический закон

¹³ Было бы модернизацией приписывание Гераклиту такого понимания закономерностей природы, как, например, у великих механиков, астрономов и физиков Нового времени. В XVII в. Ньютон, Кеплер и Галилей выводили законы движения небесных тел, опираясь на закон всемирного тяготения.

¹⁴ Понимая, как много значит борьба в человеческом обществе, Гераклит распространил эту идею на понимание природы в целом.

¹⁵ Если у пифагорейцев гармония насильственно примиряет противоположности (как, например, у Филолая, выступая третьей сущностью мира), то у Гераклита гармония — их глубинное свойство, что и побуждало его считать скрытую гармонию лучше явной.

Вселенной¹⁶, согласно которому в мироздании нет ничего неизменного — «всё течет» (πάντα ρεῖ): «В одну и ту же реку невозможно войти дважды», «На входящего... текут все новые и новые воды» (см.: [18, с. 1]). Уподобляя мир реке, Гераклит говорил, что она и движется, и не движется одновременно. Мысль безусловно противоречивая, но противоречие здесь — не результат логической ошибки, а слепок с реального, алогичного и непоследовательного бытия движущегося объекта.

Идея о внутренней противоречивости изменяющегося объекта была встречена современниками Гераклита в штыки, расценена как ошибка и софизм. Парменид, Зенон, а позже Аристотель и Теофраст критиковали Гераклита с позиций формальной логики.

Функционально-номологический подход. Здесь при решении проблемы архэ в центре внимания оказывается функционирование единых законов, проявляющихся как универсальная, объективная связь. Это может быть математическая гармония, или сумма уравнений, описывающих любые явления, или единая формула-алгоритм, объясняющая весь мир. У истоков данного подхода стояли, с одной стороны, Пифагор и пифагорейцы: Гиппас, Алкмеон, далее Филолай, Экфант, Эврит, затем Архит, с другой — элеаты: Парменид и Зенон. Неудивительно, что первые мыслители пифагорейской школы испытывали влияние ионийской философии. Так, Гиппас из Метапонта понимал архэ в стиле ионийских мыслителей, как первовещество — «огонь» (повторяя Гераклита). Однако субстанция «огня» Гиппаса трансформируется в вещи не с помощью двух пар противоположностей, и не путем разрежения или

сгущения, и не в результате действия универсального закона природы. Гиппас выбрал совершенно иной принцип оформления вещей из «огня»: числовой. Видимо, как профессиональный математик метапонтский мыслитель обратил внимание на то, что одну вещь от другой отличает набор числовых групп. Каждое число характеризует отличие предметов по свойствам (весу, форме, площади или объему и т. п.). Действительно, чем отличается, например, колонна храма от яблока? Прежде всего весом, но различие зафиксировано точным числом «мин»¹⁷. Затем формой: колонна — усеченная пирамида, яблоко — шар. Далее — площадью поверхности, объемом... в каждом случае можно найти число, схватывающее сущность определенного свойства в количественном выражении¹⁸.

Развили идеи Гиппаса Пифагор и его ученики. Понимая, что из самих чисел как таковых никаких вещей получить невозможно (ибо число имеет идеальную основу), они предположили существование, с одной стороны, более обезличенной телесной субстанции, чем «огонь» — так называемого Беспредельного, т. е. бескачественной материи, напоминающей апейрон Анаксимандра, с другой — так называемого Предельного, имеющего математическую природу. Пифагор и его преемники отдали роль активного, формирующего и гармонизирующего начала Предельному. В его толковании среди пифагорейцев не было единства: те из них, кто занимался преимущественно геометрией, понимали его как геометрическую форму, а те, кто предпочитал арифметику, — как число,

¹⁶ Как известно, в XIX в. Гегель, формулируя три закона диалектики (с опорой на данные современного естествознания), назвал Гераклита своим гениальным предшественником.

¹⁷ Мина — древнегреческая единица веса, равная 0,437 кг.

¹⁸ Причем числа, как считали пифагорейцы, будут обязательно либо целые, либо рациональные — и в том, и в другом случае они будут соизмеримы с единицей, из которой, как известно, могут быть получены все рациональные числа.

хотя геометрическую форму легко свести к нему. Если ранние пифагорейцы пытались смягчить дуализм материального и идеального (числа!) тем, что мыслили числа не как идеальные конструкции, а как овеществленные сущности, то уже у «средних» пифагорейцев Предел и Беспредельное разведены, а для того чтобы родился мир вещей, Филолай (V в. до н. э.) ввел третью сущность — Гармонию, которая соединяет два эти разнородные начала. Наивная вера ранних пифагорейцев в вещественность числа есть не только стихийная попытка уйти от философской мистики (как могут идеальные числа творить из неоформленной материи вещи?), но и свидетельство неразвитости представлений об идеальной сущности понятий и категорий. С детской непосредственностью ученики Пифагора утверждали, например, что если число простое (не раскладывается на множители), то оно есть вещественная линия (отрезок), состоящая из одинаковых вещественных отрезков — «единиц». Далее, если число разлагается на два множителя, то оно представляется в виде вещественного прямоугольника со сторонами, равными сомножителям (при этом в каждой из сторон составляющим элементом также выступает вещественная «единица»). Если число разлагается на три множителя, то оно представимо в виде стереометрического тела, у которого измерения (стороны) равны соответствующим множителям. Ранние пифагорейцы априорно полагали, что «единица» — это пространственно-телесная точка (Гармония «одевает» единицу как точку вещественностью), «двойка» — телесная линия, «тройка» — вещественная плоскость, «четверка» — одно из самых простейших пространственных тел — четырехгранная пирамида (тетраэдр). Более того, по логике пифагорейцев (в частности, Филолая), в основе духовных явлений тоже должны лежать числа. Так,

«5» олицетворяет качество и цвет; «6» является собой одушевленность; «7» — это и ум, и здоровье; «8» — мудрость, дружба и любовь; «9» — справедливость (как и все числа, из которых можно извлечь точный квадратный корень). Пифагорейский тезис «числа правят миром» выражает наличие в природе количественных закономерностей. Это первая трактовка Предельного (как числа). Вторая (как геометрической формы) также имеет обоснование: по мнению пифагорейцев-геометров, форма — главная в наборе всевозможных качеств, отличающих одни вещи от других (вес, цвет, запах и т. д.), так как именно она ограничивает каждую вещь от остального мира. Геометрическая форма же состоит из различного рода поверхностей, а поверхность — из линий, линия — из точек, а точка снова ассоциируется с «единицей». Следовательно, геометрические образы приобретают числовую природу. Впоследствии, стремясь сделать связь геометрических образов более зримой, Архит Тарентский ввел понятие движения: движущаяся точка образует линию, движущаяся линия — поверхность, а движущаяся поверхность — форму, в которую отливается бесформенная материя.

Интересны идеи еще одного представителя пифагореизма — Экфанта. Он развивал представление о существовании огромного числа пространственно-телесных точек («единиц») — и, рассуждая, что если из них состоят все тела Вселенной и вместе с тем они полностью занимают всё пространство (иначе все вещи бы слились), сделал вывод о существовании пустоты. Итак, архэ Экфанта — «единицы» как атомы и пустота, причем «единицы»-атомы различаются по весу, величине и форме. Трудно переоценить значение этой идеи Экфанта, вошедшей в сокровищницу античной атомистики. Основная противоположность Предельного и Беспредельного

по проблеме архэ логически распространяется на другие стороны бытия (физического, математического, сексуального, этического и т. д.). Однако если у ионийских философов (милетцев и Гераклита) учение о противоположностях есть попытка объяснить движение, то у пифагорейцев оно носит другой характер — системного, структурного объяснения мира.

Как мы отметили выше, помимо пифагорейцев функционально-номологического подхода к решению проблемы архэ придерживались элеаты. В учении основателя элейской школы Ксенофана физическая и собственно философская картины мира впервые расходятся. Философия начинает выделяться из мировоззренческой физики. Нечто похожее происходило еще во времена ионийских философов¹⁹, однако первооснова, выступающая носителем мироединства, у них была погружена в природу. Ксенофан развил мысль дальше: первооснову он не определял ни как ограниченное, ни как безграничное, ни как материальное, ни как идеальное, но как то, что «соответствует понятию». Аристотель приводит заявление Ксенофана: «Единое — вот что такое бог». Именно Ксенофан при рассмотрении мира в целом выделил его философский аспект, в силу исторической архаичности мысли элеата слившийся с понятием бога. Бог Ксенофана — это чистый ум: он не материален, у него нет телесной силы, его могущество в мудрости. Ксенофан говорил, что «мудрость лучше силы людей и лошадей» (см.: [19, с. 232]), поэтому философ более полезен для общества, чем олимпийский чемпион. Бог у Ксенофана выступает таким космическим

философом. Богокосмос Ксенофана един, вечен, однороден, неизменен, неведим и шарообразен. Ксенофана можно назвать пантеистом: бог, по его мнению, есть всё, но это «всё» взято не в многообразии, а в высшем единстве, в основе которого — мысль.

Однако в стремлении преодолеть антропоморфизм своего богокосмоса Ксенофан не преуспел. Катафатический путь определения бога (через перечисление свойств) несет в себе неустранимую антропоморфность: суперлятивные (сверхчувственные) свойства (всемогущество, всевидение, всеслышание и т. д.) одновременно и отдаляют миробога от человека, и превращают в «ничто». Суперлятивные атрибуты бога не даны человеку непосредственно, а существование лишь утверждается декларативно. В еще большей степени превращение миробога в «ничто» может следовать из апофатического определения (бог не похож ни на что). Действительно, если единый миробог не движется, но и не покоится, не ограничен, но и не бесконечен, то логично предположить, что он, быть может, вообще не существует.

Ученик и последователь Ксенофана Парменид развил понятие единого миробога в понятие единого бытия и поставил вопрос о соотношении бытия и мышления. Парменид искал общее, единое в мироздании по понятию (то, что открывается в умозрении), т. е. в его представлении архэ — это то, что есть у всех вещей и предметов мира. Это не первовещество, как считали ионийские философы, и не «общее», подобно смеси Предельного и Беспредельного (последнее, с точки зрения Парменида, абсурдно, так как архэ может состоять только из одного, а не двух или более компонентов). Архэ Парменида — это существование, или бытие, т. е. каждая вещь, предмет, состояние космоса представляют собой модификацию, ипостась

¹⁹ «Вода» Фалеса, «воздух» Анаксимена, «огонь» Гераклита, не говоря уже об апейроне Анаксимандра, были не только физическими явлениями: в качестве сущностей других форм вещества они несли в себе сверхфизический аспект и служили носителями мироединства.

всеобщего Бытия. Сначала в мышлении (по понятию) была найдена всеобщая характеристика вещей, а затем бытие просто и естественно облечено в вещь-ответственность и материальность²⁰.

Когда архэ становится умопостижимым (по понятию), естественно возрастает роль слова и грамматики, через которые понятие существует. Парменид отождествил два значения слова *бытие*: первое — существование (когда оно происходит от глагола *быть*, например, в предложениях: «Солнце есть», «Гномон есть») и второе — связка, капюла (как в предложениях: «Солнце есть небесное тело», «Гномон есть солнечные часы»). Но тогда, когда глагол *быть* выступает в качестве связки, а ему приписывается значение существования (как у Парменида), рождается иллюзия, что все свойства вещей, их качества представляют собой внешний, поверхностный покров бытия как такового. Отсюда уже один шаг к гипостазированию (вынесению в сверхчувственную область) бытия, представлению его в виде самостоятельной нематериальной субстанции.

Итак, как мы видим, и исторически, и логически человеческая мысль начинается именно с этих категорий: Бытия и Небытия.

Бытие — это нечто тождественное во всех различных вещах и явлениях. Небытие — тотальность различного и полное отсутствие чего-либо тождественного в вещах.

Идеи представителей *вещественно-субстанционального подхода*, атомистов, оказались убедительными, понятными и даже наглядными. Наблюдение над обыденными явлениями (постепенным и незаметным истиранием монет при обращении и мраморных ступеней, распространением запахов, высыханием

влажного белья) наглядно свидетельствует о существовании мельчайших, недоступных человеческому восприятию частиц. Несмотря на свой наивно-материалистический и механистический характер (и критику со стороны альтернативных школ древнегреческой философии), атомистическая концепция просуществовала до конца XIX в., вплоть до новейших открытий в естествознании на рубеже XIX — XX вв. Один из крупнейших физиков конца III тысячелетия Ричард Фейнман писал: «Если бы в результате какой-то мировой катастрофы все накопленные научные знания оказались бы уничтоженными и к грядущим поколениям живых существ перешла бы только одна фраза, то какое утверждение, составленное из наименьшего количества слов, принесло бы наибольшую информацию? Я считаю, что это — *атомная гипотеза...*» [20, с. 23].

Гераклит как сторонник *вещественно-динамического подхода* убедительно продемонстрировал иллюзорность возможности одним первовеществом объяснить разнообразие мира. Запросы его наивной диалектики требовали научного исследования законов развития, что было сделано через 2400 лет Гегелем. Кроме этого, в гераклитовом Логосе заложена возможность интерпретации его в богословском аспекте. Так, стоики прямо отождествляли Логос с Зевсом, а в дальнейшем Логос стали интерпретировать уже как божественное Слово, особенно в христианской теологии. Значение идей Гераклита трудно переоценить: его диалектика указала путь дальнейшего исследования бытия с опорой на идею развития, что нашло отражение в одной из современных моделей единства мира — генетической, согласно которой мир есть целостность, эволюционирующая по единым законам.

Приверженцы *функционально-номологического подхода*, пифагорейцы, в спекулятивной, а иногда и мистической

²⁰ Мышление древних греков в V в. до н. э. было еще не совсем готово к чистой абстрактности, а потому все идеальные конструкции мыслились вещественными.

форме выразили гениальную идею о всеобщей закономерности мироздания в виде числовых соотношений, что оказало сильное влияние на многих мыслителей и составило основу будущего развития западноевропейской науки.

Литература

1. **Кузнецов В. Ю.** Мир единства. М.: Академический проект: Альма Матер, 2010. 207 с. (Философские технологии: hic et nunc).
2. **Мамардашвили М. К.** Необходимость себя: введ. в философию, докл., ст., филос. заметки / Сост. Ю. П. Сенокосов. М.: Лабиринт, 1996. 431 с. (Философия риторики и риторика философии).
3. **Гиренок Ф. И.** Метафизика пата (косноязычие усталого человека). М.: Лабиринт, 1995. 202 с.
4. **Свасьян К. А.** Феноменологическое познание: пропедевтика и критика. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1987. 198 с.
5. **Богомолов А. С.** Любовь и вражда. Космический цикл Эмпедокла // Диалектический логос: Становление античной философии / А. С. Богомолов. М.: Мысль, 1982. С. 125—135.
6. **Рожанский И. Д.** Анаксагор: у истоков античной науки. М.: Наука, 1972. 320 с.
7. **Чаньшев А. Н.** Курс лекций по древней философии. М.: Высшая школа, 1981. 374 с.
8. **Вайнберг С.** Первые три минуты: современный взгляд на происхождение Вселенной / Пер. А. В. Берков, ред., авт. предисл., авт. доп. Я. Б. Зельдович. М.: Энергоиздат, 1981. 208 с.: ил., граф.
9. **Марков М. А.** О природе материи. М.: Наука, 1976. 216 с.
10. **Аристотель.** О душе // Сочинения: в 4 т. / Аристотель. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 369—450. (Философское наследие / АН СССР. Ин-т философии; т. 65).
11. **Лурье С. Я.** Демокрит: тексты: переводы: исследования. Л.: Наука, 1970. 664 с.
12. **Лосев А. Ф., Шестаков В. П.** История эстетических категорий. М.: Искусство, 1965. 374 с.
13. **Аверинцев С. С.** Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Новое в современной классической филологии / Под ред. С. С. Аверинцева. М.: Наука, 1979. С. 41—81.
14. **Рассел Б.** Почему я не христианин: избранные атеистические произведения / Сост. и авт. предисл. А. А. Яковлев. М.: Политиздат, 1987. 333 с. (Б-ка атеистической литературы).
15. Антология мировой философии: в 4 т. / Редкол.: В. В. Соколов и др. Т. 1: Философия древности и Средневековья, ч. 1. М.: Мысль, 1969. 575 с. (Философское наследие / АН СССР. Ин-т философии).
16. **Берг Л. С.** Теории эволюции. Петербург: Academia, 1922. 120 с. (Современная культура).
17. **Асмус В. Ф.** История античной философии. М.: Высшая школа, 1965. 320 с.
18. **Сухотин А. К.** Парадоксы науки. М.: Молодая гвардия, 1978. 239 с.: ил. (Эврика).
19. **Кессиди Ф. Х.** От мифа к логосу (Становление греческой философии). М.: Мысль, 1972. 312 с.
20. **Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М.** Фейнмановские лекции по физике. Т. 1, 2. М.: Мир, 1976. 439 с.: ил.

Кнэхт Наталья Петровна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии (ФиС) МИЭТ. **E-mail:** nataknekh@gmail.com