

## ДИАЛЕКТИКА ТЕЛЕСНОГО И ДУШЕВНОГО В ДОСОКРАТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ (Методологический аспект)

*Исследуется методология развития представлений древнегреческих философов о взаимосвязи души и тела. Автор выделяет этапы становления методологии и познания в античной натурфилософии. В частности анализируется генезис закона количественно-качественных преобразований; рассматриваются соответствующие фрагменты и свидетельства о досократиках.*

Душа, подобно Протею, обнаруживает себя вовне разными сторонами: то она проявляется в единстве с телом, поэтому принимает вид тела (и, наоборот, побуждает тело принять вид души), то она обнаруживает себя в единстве с духом, поэтому присваивает себе его характеристики и ему делегирует свои (в обоих случаях есть вероятность того, что она просто не будет найдена как объект исследования), то она демонстрирует себя как самостоятельное по отношению к телу и духу начало. Ее характеристики из-за единства с телом и духом лишены точности, строгости и однозначности, свойственных другим предметным областям; трактовки одного и того же ее явления могут быть полярными, неопределенными и необязательными, что позволяет сосуществовать сразу многим вариантам теоретического его объяснения, одинаково хорошо достигающего практического эффекта, не-

смотря на полярное расхождение друг с другом. При этом позиции даже противоположных друг другу концепций в состоянии казаться правдоподобными. И подчас далеко не просто найти критерий для отличия истины от правдоподобия.

Для теории познания и методологии проблема соотношения правдоподобия и истины и отличающего их друг от друга критерия является едва ли не основной. Явные ложь или заблуждение не страшны, поскольку их «язвы» очевидны. Более неприятны такие заблуждения, которые имеют вид истины, т. е. правдоподобны. Они, как правило, замаскированы невысоким уровнем развития изучаемого явления и невысоким уровнем развития мышления, анализирующего это явление.

Познание начинается с непосредственно воспринимаемого, с явления. Последнее искажает сущность: оно, правда, и показывает ее, но и скрывает одновре-

---

менно, т. е. показывает ее как что-то иное, а иное (себя) выдает за сущность. Иначе говоря, явление есть сущность, сделавшая себя похожим на иное, и, наоборот, иное — похожим на себя. Если бы сущность давалась сразу и непосредственно, то не было бы явлений и процесса познания.

Непосредственный, явленный характер изучаемого объекта преодолевается мышлением. Если же оно само находится на уровне всего лишь явления, т. е. не развилось еще до собственной сущности и кажется чем-то иным, отличным от себя самого и тождественным иному (например, не обособилось еще от чувственного восприятия, объединено с ним до такой степени, что само себя от него не отличает), то оно, скорее всего, будет не в состоянии добраться до сущности изучаемого объекта и станет довольствоваться его явлением. Ему, которое есть всего лишь явление себя самого, нечем достигнуть сущности (и своей, и объекта), отличной от явления. Поэтому оно обречено считать самой сутью дела всего лишь явление исследуемого им объекта.

Напротив того, если мышление развилось до уровня собственной сущности и обнаружило свои собственные, только ему присущие свойства, т. е. нашло себя тождественным себе и отличным от иного (например, от чувственности), то такому мышлению окажется доступной и сущность исследуемого объекта. Чтобы познание могло осуществиться на глубоком сущностном уровне, и объект должен развиться до своей сущности, и мышление — до своей. Подобное познается подобным... Только «сущностным» мышлением можно адекватно постигнуть сущность объекта, только сущностное в мышлении адекватно познает существенное в объекте; мышлению,

которое есть всего лишь явление себя самого, в любом объекте доступным будет только явление последнего.

Оказывается, таким образом, что более или менее адекватная модель того или иного предмета (в нашем случае — единства души и тела) может быть «создана» с учетом одновременно логики развития самого предмета, его устройства и функционирования, и логики развития исследующего его мышления. В этой связи резонно признать недостаточным построение изображения единства тела и души силами лишь «предметного знания» — психологии или других позитивных наук, поскольку они изучают только объект, но не придают значение изучаемому этот объект мышлению, непременно накладывающему свой отпечаток на теоретический образ объекта.

С этой точки зрения, весьма полезным мог бы быть пример философии, в которой познание предмета идет вместе с познанием мышления. История философии знает множество гносеологических ситуаций, не потерявших своего методологического значения до сего дня. При решении проблем, связанных с изучением души, можно обратиться по мере надобности к тем или иным из них, в зависимости от того, какие именно проблемы подлежат разрешению.

Мы остановили свое внимание на самом раннем этапе развития древнегреческой философии, найдя в нем много поучительного для современных исследователей, занимающихся проблемами души. Этот период в истории философии важен в методологическом отношении тем, что он отражает самое начало процесса, в границах которого душа и мышление стали делаться предметными для себя и друг для друга, стали втягиваться в процесс обнаружения для них

---

их собственных сущностей. Мышление здесь сделало первый шаг для освобождения от чувственного восприятия, с которым оно себя прежде отождествляло и потому было всего лишь явленной формой себя самого; душа тоже сделала всего лишь первый, но очень важный шаг в понимании себя отличной от тела, в понимании себя именно как души, как психики. Наконец, и методология совершила первый шаг в уяснении своего явленного, «видимостного» уровня и в понимании необходимости поиска такого метода, который соответствовал бы сущности изучаемого объекта.

Начальный этап изучения души может оказаться очень полезным в методологическом отношении, поскольку его понятийный аппарат и методы изучения, при сохранении принципиальной значимости их позиции, просты и очевидны, лишены маскирующей сложности современных понятий (которые чем сложнее, тем изощреннее способны скрывать свои недостатки), отчего очевидными делаются их достоинства и недостатки.

Эти простые, в чем-то даже схематичные представления являют собой взятую в чистом виде квинтэссенцию определенного типа мирозерцания и основанного на нем способа исследования. Достоинства и недостатки метода и построенной им модели связи души и тела, следовательно, также должны быть поняты как достоинства и недостатки мышления не только группы людей, соображения которых имеют лишь историческое значение, а определенного типа мирозерцания, концентрированную позицию которого эти люди представляли. В силу сказанного методологические и теоретические построения натурфилософов («физиков») можно использовать в качестве, буквально, «наглядного» пособия, схематизм которого в состоянии

плодотворно послужить методологическим целям для аналогичного современного сознания.

Самая существенная черта натурфилософского сознания состояла в вещном, объектном, внешнем характере видения им всего существующего, потому что мышление натурфилософов было чувственным. Это значит, что в единстве мысленного и чувственного элементов любого натурфилософского представления доминировал последний. Их мышление находилось на «явленном» уровне собственного развития, не отличало себя от иного — от чувственного восприятия, это последнее не отличало от тела и потому себя самого не отличало от тела. Его собственные формы деятельности, составляющие его сущность, еще не обнаружились перед ним в качестве принципиально нетелесных. Преобладание в структуре мышления чувственного элемента обуславливало неспособность мысли усматривать собственную специфическую (отличную от чувственного восприятия) форму — отвлеченную логическую. Из-за этого мышление не способно было себя самого увидеть бестелесным и в психике усмотреть наличие бестелесных элементов. Сознание натурфилософа было в состоянии различать и делать объектом размышления только тела, тогда как ко всему не телесному оно было слепо, непосредственно не воспринимало его ясно и отчетливо.

Равным образом и душа (психика) наблюдалась «физическим» сознанием только в единстве с телом и потому тоже не воспринималась им с достаточной степенью ясности в ее своеобразии и отличии от тела и от мышления, но всегда только «смутно» — через иное, через тело. Душу и мышление физики имели возможность наблюдать не непосредственно, а лишь сквозь доминирующий

---

(чувственный, телесный) элемент их сознания, отчего душа и мышление казались им телесными.

Тело для физиков синкретично, оно сконцентрировало в себе и собственные (физические) свойства, и свойства тех видов реальности, которые проявлялись до сих пор в нераздельном единстве с телом, но не были ему тождественны. Этому последнему обстоятельству не придавалось серьезного значения, оно зачастую просто не усматривалось. В представлениях физиков тело функционировало и как тело, и как то, что фактически телом не является. В этом первичном синкретизме — в непосредственном тождестве физического (телесного, количественного), психического (качественная определенность: горячее, влажное и т. п.) и мысленного (логическое) — заложен конфликт, предопределяющий направления его разрешения. Последние состояли в том, чтобы обособить указанные виды реальности, а затем искать формы их опосредствованного объединения.

Фалес Милетский, Анаксимандр, Анаксимен связывали душу с воздухом и дыханием. Гераклит и пифагореец Гиппас отождествляли ее с огнем, а пифагореец Гиппон из Регия считал ее водой. Каждый из них, видимо, был вполне удовлетворен отождествлением души и вещества. Не лучше обстояло дело и с мышлением, которое отождествлялось ими с речью: речь и слова были для них определенной комбинацией стихий — букв и звуков, которые вполне вещественны и представляли собой сгустки огня, земли, колебания воздуха и т. п. Мысленная составляющая слов — их значения — использовалась, но не замечалась в качестве чего-то существующего, как это часто бывает на уровне обыденного сознания.

Универсальным средством теоретических построений для «старших» физиков служил метод качественно-количественных превращений<sup>1</sup>. Он же выступал в роли универсального закона, управляющего всеми процессами. Его присутствие в мышлении «старших» физиков было вполне оправданным и, скорее всего, единственно возможным. Он был и остается естественной формой деятельности чувственного, «явленного» разума, естественным образом произведенной им формой его активности. Если, как они полагали, поистине существует только одно первоначало, которое им виделось телесным и качественно определенным (либо огонь, либо вода, либо воздух и т. п.), то его метаморфозы могли иметь лишь количественный, несущественный, кажущийся характер; качественное своеобразие метаморфоз нельзя было считать самостоятельным и принципиальным, не нарушая при этом статуса первоначала. Поистине существует только единое первотело, которое кажется многим и отличным от себя самого.

В соответствии с данным методом душу физики либо отождествляли с первоначалом (с первоначальным «тонким» телом), либо усматривали в ней некоторую незначительную степень «сгущения» первоначала, позволяющую душу и первоначало больше сближать, чем дистанцировать друг от друга. Так же и грубое тело считалось продуктом количественных изменений первоначала, больших, нежели те, которые имели место в душе. Разница между душой и телом могла быть только количественной, но не качественной. Если же поверхностное сознание усматривает в душе и теле качественные различия, то эти различия, с рассматриваемой точки зрения, должно признать всего лишь кажущи-

---

мися, а не принципиальными. Поистине есть только одно первоначало. Исходной, и по-настоящему реальной качественной характеристикой, могла быть определенность только первоначала; все остальные параметры, отличные от первоначальных, должны были иметь лишь количественную природу и лишь казались обладающими особыми качествами.

Философ, подчиняющий свою мысль логике данного метода и признающий началом всего существующего физическую (телесную) реальность, с неизбежностью придет к отождествлению физического и психического, душевного и телесного. Душе, мысли и телу нечего показать в качестве их существенного отличия друг от друга, потому что они проявляют себя лишь как количественные вариации одного и того же начала.

Появление элейского учения создало предпосылки для разработки проблематики отношения души и тела, хотя позицию италийских мыслителей правильно было бы назвать половинчатой и непоследовательной.

Как это ни парадоксально звучит, но элейцы внесли большой вклад в развитие представлений о душе и теле не своими высказываниями о них, а разработкой проблемы отвлеченного логического мышления. Как оказалось, работая с отвлеченным мышлением, они косвенно указали на наличие в душе таких ее свойств, которыми она должна быть отличной от тела. Опосредствованно они сделали для изучения души значительно больше, чем многие другие непосредственным ее исследованием. Углубление представлений о мышлении создало предпосылки для углубления представлений и о душе, и о теле.

От исследования традиционных для натурфилософов тел и веществ элейцы перенесли свое внимание на изучение

речи. Они впервые подвергли анализу значения слов. Такому изменению объекта изучения были свои оправдания: раз мы мыслим словами (точнее, значениями слов), то для того, чтобы не вступать в противоречие с самими собой, как это случилось с Гераклитом и с другими, важно каждое слово использовать в речи (мышлении) в строгом соответствии с его значением<sup>2</sup>. В точном значении слов элейцам открылась чистая мысль, свободная от влияния на нее чувственного восприятия.

Строгое логическое мышление вносило в философскую методологию существенные изменения — оно требовало от исследователя трактовать содержание изучаемого предмета в точном соответствии со значением слова, обозначающего данный предмет; оно требовало «очищать» ту или иную предметную область от того, что ей по ее логическому определению не принадлежит. Так, из понятия «бытие» элейцы изымали все то, что не является бытием, и понимали значение слова «быть» в чистом виде, освободив его даже от слабого намека на небытие. Таким же образом следовало мыслить и по поводу всего остального. «Мыслить мышление» логически строго можно лишь в том случае, если за его пределы вынести то, что хотя бы в какой-то степени не есть мышление. Логика подсказывает далее, что при желании «мыслить телесное» именно как телесное нужно научиться в теле видеть только тело и уметь абстрагироваться от всего того, что хотя бы в какой-нибудь мере не есть тело.

Логическое мышление учило также строгому и точному осмыслению процесса возникновения. То или иное явление, возникая, совершая некий «скачок», переходит от состояния собственного небытия к своему бытию. Так этот про-

---

цесс выглядит, по крайней мере, со стороны чувственного восприятия, и таким же видит этот процесс «чувственный» (наивный) разум. Однако совершенно по-другому возникновение предстает для отвлеченного разума, не терпящего неточного и неясного, проявляющегося через что-то иное, отличное от него самого, мышления. Чтобы избежать казавшегося ему предосудительным предположения о том, что что-то в состоянии возникнуть из ничего, он допускает, что возникающее и то, из чего оно возникает, должны быть одним и тем же. В противном случае обнаружится необходимость объяснять, откуда в следствии берутся свойства, которых не было в причине.

Элейцы впервые подвергают критике важнейший теоретико-методологический компонент натурфилософского мышления — метод качественно-количественных изменений. Последний был единственным средством описания с позиций «явленного», чувственного типа мышления процесса преобразования некоего первоначала и появления из него чего-то, отличного от него.

Теоретико-методологическое значение данного закона нельзя преувеличивать: он входит составной частью в структуру диалектического мышления, но занимает в нем весьма скромное место, выражая собой самые поверхностные формы работы мышления и самые поверхностные стороны в вещах. Исторически данный закон возникает на ранних этапах развития философии и соответствует наиболее наивному уровню философского мышления, не знакомого с логикой. Указанный метод утверждает, что некое качество (переживаемая в психическом опыте определенность, например, теплое, светлое и т. п.), изменяясь количественно до определенной ме-

ры, превращается в другое качество. Точка превращения («скачок») понимается как резкий переход через границу, отделяющую одно качество от другого. Предполагается, что качественно-количественные изменения являются причиной качественного превращения.

Этот метод не лишен недостатков. Исходное качество, взятое само по себе, не есть то качество, которое получается в результате его количественных изменений; само по себе количество тоже не есть то качество, которое, как предполагается, возникает в результате количественных преобразований исходного качества. Ни исходное качество, ни количество, взятые сами по себе, не есть то качество, о котором говорится, что оно получилось в результате количественных изменений исходного качества. Откуда взяться тому, чего прежде не было? «Да, — говорят защитники данного метода рассуждений, — ни то, ни другое по отдельности не есть возникшее качество (т. е. представляют собой его небытие, отрицание), но, взятые вместе, они приводят к возникновению того, чем не был ни один из них по отдельности»<sup>3</sup>.

Самое загадочное и неясное место в данном методе-законе — это понятие «скачка». Прежде всего оно вызвало критику со стороны элейцев. «Скачок» представляет собой перерыв постепенности, нарушение непрерывности, внезапное, беспричинное и необъяснимое возникновение чего-то из того, чем оно прежде не было. «Скачок» суть то место, в котором нечто появляется из своего небытия, из того, чем оно прежде не было. В самый момент перехода от одного качества к другому между причиной и следствием образуется ничто, т. е. уже небытие причины (когда она прекращает быть причиной и должна превратиться в следствие, но пока не пре-

---

вратилась), и еще небытие следствия (когда следствие должно появиться, но еще не появилось). Внутри «скачка» причина еще не есть следствие (поскольку, в противном случае, это было бы уже за пределами «скачка»), а следствие уже не есть причина (поскольку это было бы до «скачка»). Именно поэтому внутри «скачка» причина не есть причина (она разрешается в ничто и не переходит в следствие, иначе не было бы «скачка»), а следствие не есть следствие (ему предшествует ничто, а причина его не производит). Строго говоря, в сущности, они не есть причина и следствие друг для друга и только кажутся таковыми на уровне явления для «явленного» мышления.

В психическом опыте (на поверхности явлений) возникновение наблюдается, и одно качество, количественно усугубляясь, в самом деле, сменяется другим. Однако говорить о том, что количественные изменения являются причинными для качественных, неоправданно. Между количеством и качеством нет причинных связей. Закон говорит о некоторой внешним образом наблюдаемой зависимости между разными чувственно воспринимаемыми свойствами вещей и их смене, но ничего не говорит о сущности и внутреннем «механизме» смены свойств. Закон фиксирует, например, что остывание воды приводит к ее замерзанию, но не объясняет, почему это произошло и каков «механизм» такого преобразования. Данный закон описывает внешним образом заметное положение дел и должен быть понят как всего лишь описательный, скользящий по поверхности явлений.

Закон (метод) качественно-количественных преобразований, который своей важнейшей составной частью имеет «скачок», ничего не объясняет, но ско-

рее запутывает дело, выдавая непонятное за понятное. Маскируя неясное и выдавая его за обычное, повсеместное и привычное, он успокаивает исследователя, создавая в нем иллюзию, будто тот понял глубинный закон и познал причины. «Так происходит всегда, таков универсальный закон», — говорит себе мыслитель и успокаивается. Относительно того, как же происходит такое возникновение, ясности не появляется, но видимость ее имеет место. Эта видимость «латает» брешь в нашем познании и позволяет мнить, что познание может быть продолжено. Однако нужно иметь в виду, что это — только поверхность явлений.

Изменение количественных характеристик оказывается, таким образом, недостаточным для понимания качественных преобразований, если, конечно, внешнюю видимость не принимать за саму суть дела. Мнимую силу будет иметь, например, предположение, согласно которому физиологические процессы, усложняясь (т. е. изменяясь количественно), производят явления психического порядка. Неверно говорить также, что, например, психика человека является качественно иной по сравнению с психикой примата потому, что мозг первого представляет собой более (всего лишь количественный аспект) сложную систему с большим числом элементов и их связей.

Нельзя обойти вниманием еще одно достижение элейской школы (кроме критики метода качественно-количественных изменений), повлиявшее на понимание единства души и тела. Отвлеченное от чувственности логическое мышление оказалось принципиально нетелесным. Его свойства обнаружили себя такими, какие невозможно построить с помощью тела (множества тел, от-

---

ношений между телами): отвлеченное логическое мышление не подчинялось законам трехмерного пространства и времени, которым непременно должны подчиняться тела, оно было совершенно бескачественным, лишенным веса, движения и тому подобных свойств.

Обнаружение элейцами отвлеченного логического мышления косвенно указывало на то, что сила, причастная к производству такого мышления, тоже должна быть, хотя бы в какой-то мере, бестелесной. И если мышление происходит в душе или с ее помощью, то и душу необходимо понимать как не телесную.

В том случае, если продолжать считать душу телом, то из ее работы окажется невозможным «добыть» логическое мышление: его невозможно будет получить по законам самого логического мышления, т. е. последовательно и непротиворечиво (в элейском смысле), без допущения «немыслимого и невыразимого» небытия. В самом деле, при желании вывести бестелесное мышление из тела (будет ли оно огнем, воздухом или мозгом) придется объяснять, как нечто (в данном случае очевидно бестелесное, отвлеченное логическое мышление) возникает из своего небытия. Как может появиться бестелесное из того, в чем ничего бестелесного нет, и логичное — из того, что нелогично? Если рассуждать логически строго и последовательно, то необходимо допустить, что либо никак оно возникнуть не может, либо (раз уж невозможно обойтись без допущения возникновения) возникает из ничего.

Впрочем, можно пренебречь строгостью и последовательностью собственных рассуждений, можно не бояться «диалектического скачка» из ничто в нечто и продолжать настаивать на том,

что душа-тело (либо мозг как бездушное тело) производит-таки бестелесное отвлеченное мышление. Но при этом нужно отдавать себе отчет в том, что рассуждения о возникновении чего-то из своего небытия (чистой мысли из тела) занимают сферу всего лишь мнения, которое имеет дело не с истиной, а с видимостью, замаскированной под истину. Где совершается «прыжок» через ничто и где в рассуждениях образуется «дыра», алогичность (вследствие принятия ничто в собственное мышление), там речь может идти только о кажущемся возникновении, а не о действительном возникновении, там создается лишь видимость объяснения, а не само объяснение. По элейским канонам мышления, получалось, что тот, кто настаивает на возникновении бестелесного мышления из души-тела, пребывает в сфере кажущегося, убедил себя в том, что кажущееся есть истина, и других старается убедить в том же самом. Вместо того чтобы последовательно, непрерывно именно выводить, например, из физического психическое или логическое (из тела — ощущения либо чистую мысль), в каждом «шаге» наблюдая ясно и отчетливо превращения одного в другое, исследователь, эксплуатирующий закон качественно-количественных изменений, прячет свое неведение за «скачок», наблюдаемое же на поверхности явлений соответствие между двумя рядами событий (качественными и количественными процессами) отождествляет с самой сущностью дела и принимает за причинно-следственные связи.

Вышеприведенное методологическое положение является очень существенным для изучения души. Объективно оно становится тем условием, непринятие в расчет которого ставит любого философа или естествоиспытателя, рас-

---

суждающего о душе и теле, на позиции доэлейской ступени развития философии. При этом неважно, в какое время философствует оный — в нынешнее, либо он будет философствовать в будущем, или был современником самих элейцев. Для того, чтобы именно по направлению к сущности продвигать наши представления о душе, нужно учитывать элейское достижение.

До элейцев трактовка души как некоего тела была и понятной, и оправданной, поскольку мышление находилось на таком уровне его развития, который не позволял человеку усматривать нетелесное ни в себе, ни в ином. Доэлейское мышление было теснейшим образом связано с чувственным восприятием и с внешними чувственно воспринимаемыми вещами; оно само себя не замечало и не усматривало собственного отличия от внешних чувственно воспринимаемых вещей. Мысли, не обретшей самостоятельности и не имеющей собственных (нетелесных, логических) форм, нечем было отличаться от тела и связанных с телом ощущений. О таком мышлении очень легко и логично было предполагать, что оно производится телом (огнем, воздухом или мозгом). Однако то, что можно считать приемлемым для «чувственного» мышления, оказалось совершенно непригодным для мышления отвлеченного.

Правда, при этом нужно отметить, что проблема непосредственной несовместимости отвлеченного логического мышления и чувственно воспринимаемой телесности не сразу спроецировалась на душу. Хотя элейцы с максимальной резкостью противопоставили отвлеченное мышление всему чувственно воспринимаемому, душу, тем не менее, они помещали среди чувственно воспринимаемых вещей, отождествляя

ее с той или иной стихией. Как сообщает Теофраст, Парменид отождествляет ощущение и мышление, память и забвение, полагая, что различие между ними проистекает от пропорций смеси земли и огня<sup>4</sup>.

Похоже, что элейцев такое несоответствие мало беспокоило, поскольку оно находилось за границей знания и истины, в сфере мнения и видимости. Парменид не видел той способности, которая, будучи родственной отвлеченному мышлению (и потому бестелесной), могла в нас его производить. История развития философии показала, что такая способность была обнаружена только Анаксагором, а потому все предшественники последнего вынуждены были довольствоваться соображением о том, что чистая мысль в нас производится вполне телесными стихиями — огнем, землей и прочим. Конечно, противоречиво утверждение о том, что тело производило то, что телом не является, — чистую мысль. Но Парменид к этому противоречию мог относиться совершенно спокойно, поскольку речь шла не о мышлении вообще (оно ничем не производится, не возникает во времени), но именно о нашем мышлении, а мы, как известно, — существа телесные и чувственно воспринимающие. Соединение же чувственного восприятия с мыслью, имеющее место у человека, производит всего лишь мнение, а для мнения является естественным противоречить себе самому. Поэтому предположение о том, что тело порождает мысль, есть просто мнение, а не знание, и как к мнению к этому положению, возможно, относился и сам Парменид (правильнее было бы сказать, что он должен был так к нему относиться).

Строгое логическое мышление сделало очевидным мнимый характер «скач-

---

ка» и всего того, что с ним связано. Идущие вслед за элейцами «младшие» физики уяснили это обстоятельство и пытались (каждый по своему) искать выход из затруднительного положения. Эмпедокл и Анаксагор, дабы избежать «скачка», отождествили физическое и психическое. Эмпедокл настаивал на том, что тело само по себе обладает способностью к психическим переживаниям, что оно ощущает просто потому, что оно тело. Тело для него есть непосредственно психика, а психика есть непосредственно тело. Ощущения неотъемлемы от тела, ощущать то или иное тело может только подобное ему тело, например, земля ощущает землю, вода — воду и т. д.<sup>5</sup>. Само тело живого существа какими-то одними своими элементами видит, другими — слышит, само мыслит и сознает. Тело является одновременно и телом, и непосредственно душой. Психики как самостоятельной, качественно определенной реальности в учении Эмпедокла нет, она у него заменена тождественной психике и выполняющей функции психики (кажущейся психикой) физиологией, точнее, физикой.

Посредством физических свойств Эмпедокл пытался смоделировать психические явления. Так, возможность ощущений он связывает с пористостью тел — и тех, которые воспринимают, и тех, которые воспринимаются. Само восприятие возникает тогда, когда поры тела воспринимающего и тела воспринимаемого соответствуют друг другу по размерам. Если поры воспринимающего слишком велики или слишком малы по сравнению с порами воспринимаемого, то и самого восприятия не происходит: не совершается некоторое взаимоуглубление, взаимопроникновение, которое равнозначно, в представлении Эмпедокла, ощущению. Не происходит также и

восприятия неподобными стихиями друг друга, например, земли — водой.

Физикализм (физиологизм) его замечен и при трактовке логических свойств мышления — таких, например, как всеобщность и бескачественность. Он помещает мышление в веществе крови, которая представляет собой равномерное смешение всех элементов. Благодаря равномерности смеси, кровь является средством мышления, которое способно одинаково хорошо воспринимать все элементы и может подняться над их имеющей место в ощущениях обособленностью; мышлением (кровью) воспринимается единство элементов, бескачественность и общность.

Эмпедоклово понимание душевного (более узко — психического) вполне типично для натурфилософии. При таком понимании как бы не существует различия между внутренним и внешним, между психической жизнью, какой мы видим ее «изнутри», и телесными процессами, между субъективным и объективным. Эмпедокл даже не ставит вопрос о том, что значит «ощущать», не спрашивает себя, кто является субъектом ощущения и почему человек ощущает себя единым субъектом, а вовсе не четырьмя, по числу воспринимающих в нем стихий. Ему кажется вполне достаточным предположить тело не сплошным, а пористым, чтобы природа ощущения казалась ему объясненной.

Оплошности Эмпедокла в описании ощущений вызывали возражения уже в древности. Эти несуразности сформулировал Теофраст в своем трактате «Об ощущениях»: чем, к примеру, будет отличаться одушевленное от неодушевленного в том, что касается ощущений — ведь предметы ощущения «подходят» и к порам неодушевленных вещей? Если удовольствие и страдания родственны

---

ощущениям, то неясно, как может существовать страдание, обусловленное неподобием воспринимающего и воспринимаемого, ибо неподобные стихии, по мысли самого же Эмпедокла, вообще не могут восприниматься друг другом? Если принять посылки Эмпедокла, то, как говорит Теофраст, и кость, и волос будут обладать ощущениями, т. е. будут субъектами ощущений<sup>6</sup>.

Лишь в исходном пункте своего учения — в разделе о «корнях» вещей — Эмпедокл не использовал метод качественно-количественных изменений, поскольку постулировал тождество психического и физического. В силу такого отождествления он освободился от необходимости говорить о возникновении одного из другого и снял вопрос о причинно-следственной связи между телесным и психическим: это для него суть одно и то же. В положениях производного уровня он активно применял этот метод и за это заслужил справедливый упрек со стороны Анаксагора. Последний же, стремясь уйти от противоречий, производимых употреблением указанного метода, совершенно от него отказался: он вообще перестал качественную определенность выводить из бескачественной или из инокачественной и процесс качественных преобразований рассматривал, хотя и с помощью количественных изменений, но без «скачка», т. е. без собственно преобразований.

Есть учения, которые интересны не только своим содержанием, но и назидательным смыслом. В отстаивании избранного ими принципа они бывают очень последовательны, хотя их принцип может быть весьма сомнительным. И в этом случае чем последовательнее будет теория, тем выше ее назидательная ценность, потому что часто оказывается, что только при наиболее последо-

вательной реализации какого-то принципа он теряет свое правдоподобие и очевидной становится его ошибочность.

В этой связи нельзя обойти вниманием крайне полезное в методологическом отношении учение Левкиппа и Демокрита. Атомисты более последовательно, чем другие мыслители, реализовали методологические требования отвлеченного мышления, обнаруженного элейской школой. В отличие от Эмпедокла и Анаксагора, отождествивших физическое и психическое, они обособили эти сферы, «очистили» их от примеси друг друга. Атомисты поступили с веществом аналогично тому, что сделали с мыслью элейцы: как последние освободили от чувственно воспринимаемого содержания мысль, найдя в ней после этого чисто логические свойства, так первые освободили от чувственно воспринимаемого содержания тело, обнаружив в нем чисто физические, т. е. количественные, характеристики. Атом, с их точки зрения, бескачествен, т. е. свободен от признаков психического, не имеет вкуса, запаха, цвета и тому подобных свойств. Эти свойства имеют не физическое, а психическое происхождение. Лишь во мнении, считали атомисты, существует сладкое, во мнении теплое, во мнении цвет, поистине же есть только атомы и пустота<sup>7</sup>. За вычетом из атома психических параметров в нем остаются лишь количественные: единичность, вес, размер, количество неровностей его поверхности, выпуклостей, зазубрин и т. п.

В результате перенесения на «физическое» логических форм мышления обособилась не только сфера «чистых тел», но сама собой выделилась и обособилась также и третья область — область качественных параметров (психического, «чистой души»), прежде не отличимая от тел и не самостоятельная по

---

отношению к ним. Атомисты доделали аналитическую работу элейцев и окончательно разрушили первоначальный синкретизм «телесного». Если элейцы из одушевленного мыслящего тела выделили в самостоятельную область чистую мысль, то атомисты разложили одушевленное тело на бестелесную душу и на бездушное тело.

Атомисты отказываются от использования в явной форме и в полной мере метода качественно-количественных изменений. Дело не только в «скачке» и беспричинности, к которой они относились негативно, но и в том, что использовать его не позволял понятийный аппарат атомистов. Атомы, во-первых, бескачественны, а во-вторых, не могут количественно изменяться в силу собственной неделимости. Вместо «сгущения и разрежения» атомисты пользуются «смешением и перемещением». Тем не менее, совсем избежать указанного метода им не удалось, он не в слишком явной форме все-таки присутствует в их мышлении.

Благодаря выявлению точного (количественного) содержания «физического», последовательное и непротиворечивое (без «скачка») выведение из него чего-то неколичественного — качественно определенного ощущения либо свободного от количественных и качественных характеристик бестелесного логического мышления — оказывается невозможным. В силу чистоты исходного принципа все его недостатки делаются легко заметными, и этим он интересен в методологическом плане.

Для атомистов поистине существуют только тела. Нет жизни, нет души, нет психики; то, что мы воспринимаем как душу, является всего лишь результатом взаимодействия совершенно бездушных шарообразных атомов. Душевные пере-

живания образуют область кажущегося. Последнее для них не представляет чего-то самостоятельного, оно есть функция тел, продукт внешнего взаимодействия внешних по отношению друг к другу атомов. Кажимость, как им представлялось, задается формой, порядком и положением атомов в их внешнем объединении.

В действительности, из атомов и пустоты ее получить оказалось невозможно: она не равна ни атомам, ни пустоте самим по себе; она не равна их единству, поскольку действительного единства между ними нет, нет между ними общего, они изолированы друг от друга и лишь внешним образом соприкасаются. Атомистам не из чего построить кажущееся, которое должно быть сложено из бытия и небытия одновременно, должно образовывать непосредственное единство между ними. Ведь кажется то, что одновременно и есть и не есть, кажущееся — это такое бытие, которого нет.

Демокритово учение о душе с максимальной силой обнаруживает весьма слабую объяснительную способность не только атомистического принципа, но и общегреческой методологической редуccionистской установки, в соответствии с которой греки стремились душу — реальность внутреннюю, субъектную — представить как нечто внешнее, как только объект. Демокриту лучше других удалось высветить это слабое место в методологии именно потому, что выбранное им начало (атом) с максимальной силой концентрирует в себе чисто объективные характеристики: оно представляет собой объект в чистом виде, объект по преимуществу, абстракцию объекта, в нем нет ничего внутреннего, ничего субъективного.

Демокрит яснее иных философов понял, что душевные переживания суще-

---

ствуют только в субъективном восприятии, или во мнении, если пользоваться его терминологией, и здесь нельзя не усмотреть его правоты и преимущества перед остальными. При этом Демокрит не мог допустить самостоятельного существования психеи (как она видится изнутри — в интроспекции, а не извне — при внешнем наблюдении) и стремился растворить ее в объектности, описав субъективные переживания на таком языке, который пригоден только для описания объекта; он пытается свести живое к безжизненному, душу — к бездушному и показать психическую реальность совершенно несамостоятельной и не существующей поистине, как чистый феномен пространственного перемещения и механического столкновения безжизненных атомов. Наша психика, по мысли Демокрита, есть функция тела (неважно, мозга или тела всего организма в целом), есть результат функционирования сложной системы взаимодействующих друг с другом тел. Нечто является нам живым, мыслящим, чувствующим только потому, что наша чувственность (например, зрение) слаба и не в силах проникнуть дальше поверхности явлений (макротел). Если бы мы располагали более тонкой чувственностью, то могли бы видеть, что то, что являлось нам чем-то живым, на деле есть просто смешение и перемещение атомов.

Демокрит, конечно, ничего не доказывает и ничего не объясняет, но создает лишь видимость того и другого. Ему удастся сохранить видимость объяснения и доказательности в своих построениях благодаря тому, что он сознательно (или неосознанно) не замечает ни к чему не сводимого своеобразия психики и молчаливо предпосылает своим рассуждениям то, что должно

быть показано как результат этих самых рассуждений.

Всякий раз при конкретной попытке синтезировать из примитивных форм вещества психические состояния (другими словами: из физики и физиологии — психику) обнаруживается принципиальная невыводимость последних. Как ни старался Демокрит уйти от количественно-качественного скачка, сделать во всей полноте ему этого не удалось. Не используя данный метод непосредственно и открыто, он употреблял его опосредствованно и скрыто. Взять, к примеру, его описание процессов ощущения. В психической жизни центральным элементом (неделимым и ни к чему не сводимым, своего рода атомом) является субъект — носитель психических состояний, тот, кто ощущает, для кого существуют сладкое, горькое, боль и т. п., т. е. тот, кто представляет собой точку, в которой происходит преломление объективного и превращение его в субъективное мнение. В рамках атомистики такой центр психической жизни в качестве самостоятельного допущен быть не может и он, конечно же, должен быть выведен как функция от атомов и пустоты. Но ничего похожего на такое понятие найти в построениях Левкиппа — Демокрита невозможно, и так и остается неясным, кто же может обладать способностью ощущать, переживать наслаждение и страдание и где, в чем возникает кажущееся. Может ли на роль такого центра претендовать какой-либо шарообразный атом? Но он неделим, лишен структуры, не должен иметь ничего внутреннего, ничего в себя не впускает, неспособен к изменениям, а потому безжизнен и не может воспринимать. Каждый атом, взятый отдельно и сам по себе, не есть мысль, не есть психика, не есть ощущение, не есть субъект ощущение-

---

ния (например, «я») ни своей бескачественной плотью, ни своим внешним видом (шарообразность, игольчатость и т. п.), ни своим весом, ни чем бы то ни было иным. Для него всякое отношение является внешним, безразличным и свободным от психических свойств.

Вряд ли Демокрит допускал, что два таких атома, стукнувшись друг о друга, смогли бы произвести субъект психической жизни или его ощущения, положим, удовольствия или страдания: где бы находились эти переживания и их субъект? В атомах? Это невозможно, если исходить из представления Демокрита об атоме. Тогда, может быть, между атомами? Едва ли можно считать психическим субъектом или его ощущением ту связь, в которой находятся замкнутые в себе атомы: она так же является всецело внешней и безжизненной, как и сами атомы, создающие эту связь своим внешним взаимодействием. Кроме того, по его представлениям, между атомами находится только пустота, ибо помимо нее и атомов ничего нет.

Если внимание останавливать на небольшом количестве атомов, то достаточно очевидно, что психическую (качественную) определенность получить неоткуда. Но тут на помощь приходит убаюкивающая идея о всесиили количественных изменений: один или немного атомов не могут произвести мысли или ощущения, но огромное множество взаимодействующих друг с другом атомов, объединенных в сложную систему, производят и мысль, и ощущения. В исполнении Теофраста эта мысль передается следующим образом: «То, что собрано воедино (т. е. количественно сконцентрировано и образует сложную систему), «то производит ощущение в каждом человеке; то же, что рассеяно на

большом пространстве» (т. е. количественно рассредоточено и не образует сложной системы), «не вызывает ощущения...»<sup>8</sup>.

На помощь количеству спешит также «маленькая» непоследовательность, состоящая в молчаливом предположении своим рассуждениям того, что должно быть результатом этих рассуждений — речь идет в данном случае о предположении ощущений, находимых в нашем внутреннем опыте в готовом виде. «Скачок» и предположительность того, что должно стать результатом выведения и доказательства, позволяют Демокриту придать своим построениям черты правдоподобия и убедительности.

Вот как описывает Демокрит возникновение, к примеру, цветовосприятия. Ощущение белого цвета возникает у нас в результате падения света на поверхность, состоящую из довольно ровных и несколько плосковатых атомов, которые соединены между собой так, что они не отбрасывают друг на друга тени. Ощущение же черного цвета, наоборот, появляется в том случае, если луч света падает на поверхность, состоящую из неровных, шероховатых и т. п. атомов, каждый из которых отбрасывает тень на соседние атомы. Отсутствие тени в одном случае и ее наличие в другом воспринимается нами субъективно как белое и черное<sup>9</sup>. Цвета как такового вне восприятия не существует.

Иллюзия объяснения возникает здесь оттого, что ключевое понятие берется как качественное, а не как состояние бескачественных атомов. В приведенном выше примере, описывающем природу белого и черного цветов, таким понятием является «свет». Без него объяснение не состоялось бы. Между тем, сам «свет» фигурирует в рассуждениях как некое качество, как способность осве-

---

щать, какой она дана нам именно в ощущениях, а не на уровне атомов; свет должен был бы вначале сам получить объяснение, исходя из формы, порядка и положения плотных, не могущих рассеиваться и ничего из себя не излучающих (поскольку неделимы) атомов. Легко представить себе, что, не получив при последовательном выведении из специфических свойств атомов чувственно воспринимаемых (качественных) характеристик света, описать природу цвета становится практически невозможно.

Такая ошибка делается им не единожды и «применяется» также при описании процесса образования разнообразных качеств из бескачественных атомов, например, ощущений сладкого<sup>10</sup>, острого<sup>11</sup> и т. п.

Недостатков, подобных указанным, много, и все они имеют довольно серьезное значение, поскольку свидетельствуют о том, что Демокрит не смог преодолеть пропасти (пустоты, «ничто») между миром истины и миром феноменов. Он не показал того механизма, который последовательно (без скачков, без допущения возникновения из «ничто», без неясности) мог бы объяснить, каким образом объективное, не имеющее в себе ничего субъективного, становится субъективным; неживое, в котором нет ничего живого, превращается в живое; физическое, не содержащее в себе ничего психического, делается психическим; а внешнее, в котором нет даже намека на внутреннее, оказывается внутренним. Невозможность выведения психического из физического (физиологического) свидетельствует о слабости объяснительной способности атомистического принципа; в свою очередь, последняя указывает на ошибочность теоретико-методологического допущения, согласно

которому истинной является именно физическая реальность, а психическое несамостоятельно и может быть понято как функция физического (физиологического). Ясность и одновременно несостоятельность атомистических теоретических понятий делает также очевидной весьма скромные эвристические возможности метода качественно-количественных изменений.

Оппозиция Эмпедокла и Демокрита имеет универсальный характер для «физического» мышления, ориентирующегося на признание первичности физического (физиологического) по отношению к психическому. Она может быть признана классической, поскольку в чистом виде обнажает те недостатки, которые в наивном натуралистическом сознании, не будучи преобразованными в нем критической мыслью, «таятся» в скрытой форме. Перед исследователем, который желает вывести психическую (качественную) определенность из физической или физиологической («бескачественной») и который «реагирует» на логическую аргументацию, открывается возможность двигаться двумя путями: либо путем Эмпедокла, произвольно отождествляя физическое и психическое, либо путем Демокрита, совершая неоправданный и неясный скачок от одного к другому. Оба пути ведут натурфилософскую мысль в тупик и завершают ее движение кризисом — появлением софистики<sup>12</sup> и, позднее, скептицизма. Выход за пределы натурфилософского кризиса исторически совершился на путях перехода физики к метафизике, отказа от использования метода качественно-количественных изменений и перехода к другому теоретико-методологическому принципу, связанному с допущением тождества противоположностей.

\* \* \*

Итак, исходное понятие древнегреческой натурфилософии представляло собой синкретическое единство тела и его кажущихся вполне телесными свойств — одушевленности и мышления. Отношения между ними упорядочивались с помощью метода качественно-количественных изменений. Открытие элейцами отвлеченного мышления разрушило синкретическое единство, вывело за его пределы и обособило от него само логическое мышление. Этим мышлением выявился «нелогичный» характер метода качественно-количественных преобразований, свидетельствующий о его несущественности: он описывает лишь видимость, но не вскрывает сущность. Отказ от использования указанного метода ведет теоретическую мысль двумя путями. На первом из них (Эмпедокл и Анаксагор) происходило отождествление телесного (физического, количественного) и душевного (психического, качественного) и упразднение различия между сущностью и видимостью и, в конечном счете, упразднение самой сущности в

пользу видимости. Этот путь приводил к софистике.

По-другому мыслили Левкипп и Демокрит. Они применили логическое мышление к синкретическому представлению об одушевленном теле и окончательно разрушили синкретизм, обособив прежде единые телесные (физические, количественные) и душевные (психические, качественные) характеристики.

Частичный отказ от метода качественно-количественных изменений к успеху не привел: атомисты остановились перед невозможностью построить причинные связи между истиной и видимостью, в сферу которой попадает не только психическое, но и логическое. Движение мысли этим путем также ведет к софистике и, позднее, — к скептицизму. Оба пути свидетельствуют о несостоятельности как допущения, согласно которому физическая (телесная) форма реальности есть исходная и истинная, так и метода качественно-количественных ее превращений. Дальнейшее развитие философии будет связано с отказом и от такой посылки, и от соответствующего ей метода.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Симпликий свидетельствует: «...Аристотель обо всех них вместе сказал, что они "порождают остальные [тела] плотностью и разреженностью, производя множество"» (Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989. С. 130, п. 5).

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: *Лебедев С. П.* История античной философии. Часть I. Физика. СПб., 2004. С. 104 и далее.

<sup>3</sup> С этим утверждением можно отчасти согласиться, но только при том условии, что принципиальной качественной новизны в возникшем нет.

<sup>4</sup> <sup>1</sup> См.: *Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989. С. 284, п. 46.*

<sup>5</sup> Там же. С. 386, п. 522.

<sup>6</sup> Там же. С. 374–377, п. 420.

<sup>7</sup> См.: *Лурье С. Я.* Демокрит. Л. 1970. С. 220, п. 55.

<sup>8</sup> Там же. С. 313, п. 441.

<sup>9</sup> Там же, п. 481 и след.

<sup>10</sup> Там же, п. 496.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> См.: *Лебедев С. П.* История античной философии. Часть I. Физика. С. 176 и далее.

---

*S. Lebedev*

**THE DIALECTICS OF THE BODILY AND THE SPIRITUAL  
IN PRE-SOCRATIC TRADITION**

*The methodology of the development of ideas of Greek philosophers on the relationship of body and soul is studied. The stages of the formation of the methodology are identified.*