

# РЕГИОНАЛЬНЫЙ АРХИВ

## НУС АНАКСАГОРА <sup>1</sup>

Анаксагор (500—428 до н. э.) из Клазомен, современник Эмпедокла, в своей философии также исходил из признания вечной неизменной материальной субстанции. Он полагал, что материя не уничтожается и не создается, а следовательно, не может быть и возникновения из ничего. Аэций объясняет это тем, что Анаксагору «казалось в высшей степени непонятным, каким образом что-нибудь может возникнуть из небытия или уничтожиться в небытие» [Антология мировой философии, 1969: 310].

Вместе с тем учение Анаксагора о бытии и движущих силах мира существенно отличается как от учения Эмпедокла, так и всех предшествующих философов пониманием начал и причин движения.

Если предшествующие философы полагали, что число начал конечно, независимо от того, признавали они одно начало (как, например, Фалес — воду, Анаксимандр — беспредельное, Гераклит — огонь, Анаксимен — воздух) или много (как, например, Эмпедокл — воду, воздух, землю, огонь), то есть сводили все многообразие вещей к каким-либо неразложимым стихиям, то Анаксагор первым среди древнегреческих философов признает численную бесконечность начал. Этим он, кстати, отличается и от последующих философов-атомистов — Левкиппа, Демокрита, Эпикура.

Таковыми началами у него являются качественно неизменные «семена» вещей или, по терминологии Аристотеля, «гомеомерии». Причем первичными являются все без исключения вещества, а не какие-то отдельные стихии.

Однако не следует это понимать так, что у Анаксагора в качестве начал выступают, в полном смысле слова, вещества, окружающие нас. Нет. Началами у него являются мельчайшие частицы, а именно, семена этих веществ. Вместе с тем это и не атомы химических элементов, так как эти частицы содержат в себе частицы других веществ. Тем более, что для Анаксагора возникновение и уничтожение определяются не соединением и разложением химических элементов, а только механическим смешением и разделением «семян».

В этом плане учение Анаксагора является большим шагом вперед, так как здесь уже по-новому и глубже понимается строение материи. Идея смешения и разделения «семян» оказалась впоследствии плодотворной для химической атомистики, в которой соединение и разделение качественно различных атомов стало центральным пунктом при объяснении как различных превращений веществ, так и их существования.

Вместе с тем это не значит, что Анаксагор полностью порывает с предшествующими философскими системами. О некоторых чертах учения Анаксагора, сближающих его с материалистами-предшественниками, уже упоминалось. Здесь укажем на определенное его родство с учением Гераклита. Анаксагор так

---

<sup>1</sup> В разделе «Региональный архив» публикуется глава из книги Рината Зариповича Хакимова «От чего все!». Текст приводится по изданию: Хакимов Р. З. От чего все! Материалистические идеи древних мыслителей о взаимосвязи и взаимообусловленности как основе мироздания. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2002. С. 43—74.

же, как Гераклит, по свидетельству Аэция, «[полагает], что лежащий кругом эфир является огненным по своей сущности, [и учит], что силою своего вращательного движения, оторвав от земли камни и воспламенив их, сделал звезды» [там же: 313]. Его сходство с Гераклитом заключается и в том, что оба понимали вещи как единство противоположностей, причем одна из них выше другой. Правда, если у Гераклита «верховным» элементом является «огонь», то у Анаксагора «ум».

Наряду с этим необходимо отметить и отличие понимания противоположности у Анаксагора. Дело в том, что противоположности, о которых он говорит, например светлое и темное, теплое и холодное, разреженное и плотное, сухое и влажное, выступают у него и как «начала» вещей, причем, если у Гераклита ничего не говорится о числе противоположностей, то у Анаксагора количество противоположностей безгранично, их столько же, сколько и гомеомерий, которые, как считает Аристотель, «возникают друг из друга, следовательно, они находились одна в другой» [Аристотель, 1936: 11]. Это же подтверждает и Симплиций, сообщающий точку зрения Анаксагора о том, что «вещи, находящиеся в едином космосе, не отделены друг от друга, и не отсечено топором ни теплое от холодного, ни холодное от теплого» (цит. по: [История философии, 1941: 90]). Если у Гераклита противоположности превращались одна в другую, то у Анаксагора это невозможно, так как у него возникновение происходит лишь подобного из подобного. Вместе с тем у Анаксагора, как и у Гераклита, противоположности не привносятся в предметы и процессы мира извне и возникают не просто в них самих, а изнутри предметов и процессов, так как он не признавал возникновение из несуществующего.

Правда, есть и другое свидетельство понимания Анаксагором противоположности, противоречащее вышеуказанному. Так, В. В. Соколов приводит рассуждение Анаксагора, что «теплое, как и холодное, не может возбудить сходных с ним "семян" в нашем теле. Но теплое может возбудить холодное и наоборот. Стало быть, познание осуществляется путем тяготения не подобного к подобному, а противоположного к противоположному» [История античной диалектики, 1972: 126]. Вероятно, такое противоречие вытекает из различия объективной и субъективной диалектики.

Кроме того, философия Анаксагора отличается от предшествующих тем, что фактически пыталась решить вставшую во всей полноте проблему: как совместить признание неизменности первоосновы (а гомеомерии, по Анаксагору, качественно неизменны) с фактом возникновения, изменчивости и гибели вещей.

Дело в том, что предшествующая история развития античной мысли о сущности материи остановилась на абстракции бытия Парменида. Все философы этого периода, исследующие проблему материи и движения, желавшие понять, каким образом возможно движение, изменение (то есть, говоря словами Анаксагора, смешение и разделение), правильно воспринять реальный мир, искали причину движения, иначе говоря, как полагает А. С. Богомолов, «вынуждены были поставить отдельно вопрос о причине начала движения — не просто о причине и не просто о начале, но именно о причине начала, о том, что привело мир в движение» [Богомолов, 1982: 149]. Поэтому, чтобы объяснить движение, которое приводит к изменению, развитию, возникновению и смерти окружающего

мира, Эмпедокл приписал к четырем своим элементам еще Любовь и Вражду, а Анаксагор прибег к мирообразующему «уму».

В этом, с одной стороны, мы видим идентичность подхода к объяснению сущности бытия и его возникновения у Эмпедокла и Анаксагора, а с другой — различие, но уже не только между этими философами, но и по сравнению с другими предшественниками, так как именно у Анаксагора более четко проявляется мысль о единстве мирового процесса и об определении сущности бытия, возникновения и исчезновения единым. Анаксагора с Эмпедоклом объединяет убеждение, что материя есть инертная субстанция, и поэтому для ее движения необходима некая сила. Эта мысль впоследствии была воспринята и Аристотелем, у которого такой силой выступил «перводвигатель». Анаксагор также солидарен с Эмпедоклом в дуалистическом осмыслении природы начал.

Правда, само понимание Анаксагором возникновения и гибели было равно их отрицанию, поскольку, с его точки зрения, в природе нет возникновения и гибели; возникновение и гибель есть иллюзия, на самом деле имеет место лишь смешение и разделение гомеомерий — невозникающих и непогибающих, бесчисленных числом частиц вещества. Анаксагор считал, что «[слова] возникновение и гибель неправильно употребляют эллины. Ибо [на самом деле] ни одна вещь не возникает и не уничтожается, но [каждая] составляется из смешения существующих вещей или выщеляется из них. Таким образом, правильно было бы говорить вместо [возникать] — [смешиваться] и вместо [погибать] — [разделяться]» [Антология мировой философии, 1969: 311]. Здесь мы видим связь его концепции с философской системой Эмпедокла, который также отрицал возникновение и уничтожение; очевидно родство концепций развития у Анаксагора и Эмпедокла: они оба исходят из понимания изменения как соединения и разделения уже существующих материальных частиц.

Этот момент в учении Анаксагора подчеркивает и Аристотель, который пишет: «Анаксагор из Клазомен... утверждает, что ...почти все подобночастные предметы... возникают и уничтожаются именно таким путем — только через соединение и разделение, а иначе не возникают и не уничтожаются, но пребывают вечно» [Аристотель, 1934: 24].

Короче говоря, именно сочетание этих гомеомерий и ответственно как за многообразие вещей, так и за то, что предмет существует именно как таковой, а не иначе, поскольку любую вещь и ее характер мы воспринимаем в зависимости от того, какие гомеомерии преобладают в ней, ибо «из [всего же] остального, как пишет Анаксагор, — ни одна вещь не похожа ни на одну, но каждая отдельная вещь более всего кажется и казалась тем, чего в ней наиболее», а также «должно думать, что во всех соединениях [заключается] много различных [веществ] и [находятся] семена всех вещей, имеющие разнообразные формы, цвета, вкусы и запахи» [Антология мировой философии, 1969: 311, 312]. Причем каждое вещество имеет свой вид гомеомерий и они отличаются от других видов гомеомерий, представляющих другие вещества. Гомеомерии других веществ, находящиеся в данной вещи, мы не воспринимаем чувственно потому, что они здесь присутствуют в меньшем количестве, то есть «все во всем», или «во всем есть часть всего».

Анаксагор считает это само собой разумеющимся, поскольку наблюдается повсеместно. Он доказывает это тем, что если бы в каждой частице каждого вида вещи не заключались бы семена других вещей, то откуда бы мы их взяли.

Например, если бы в пище (воде, хлебе, молоке, мясе, овощах, фруктах, траве и т. д.) не имелись бы семена мускулов, костей, волос, ногтей и т. д., то каким образом из не-мускула появился бы мускул, из не-волоса — волос, из не-кости — кость, из не-древесины — древесина, из не-плода — плод и т. д.? Также и снег становится черным и тает, поскольку в нем изначально имелись черный цвет и жидкость, только из-за их малости по количеству мы их не видели, не воспринимали. Отсюда и его понимание первоначального состояния материи: «... вместе все вещи были, бесконечные и по множеству, и по малости. Ибо малое было бесконечным (бесконечно малым). И пока все они были вместе, ни одно [из них] не было заметно вследствие малости. Ибо все [их] сдерживал воздух и эфир, которые оба были бесконечными. Дело в том, что их наибольшее заключается во всем и по количеству, и по величине» [там же: 311].

Понимание бесконечности делимости у Анаксагора тоже своеобразно, так как он считает, что вещи, делясь до бесконечности, не только не перестают существовать, но и не теряют своих свойств. Уменьшается лишь их величина. То же самое происходит и с увеличением. Он не признает никакого предела уменьшения и возрастания для любой области вселенной. «И в малом ведь нет наименьшего, — говорит Анаксагор, — но везде есть меньшее. Ибо бытие не может разрешиться в небытие. Но и в отношении к большему всегда есть большее. И оно равно малому по количеству... Сама же по себе каждая [вещь] и велика и мала» (цит. по: [Маковельский, 1919: 153]). Из всего этого у него получается, что мельчайшая частица подобна целой вещи, как и целая вещь также является бесконечной.

Учение Анаксагора о возникновении и смерти практически является полной противоположностью предшествующим концепциям, которые рассматривали природу как спонтанный источник всякого рождения, возникновения и т. п. И всепорождающая, самодвижущаяся природа в этих концепциях не нуждалась ни в каких внеприродных силах для своего движения, развития, изменения. Для Анаксагора же, поскольку в природе нет возникновения и смерти как таковых, то, значит, и сама природа не может уже выступать в качестве источника возникновения и смерти.

Дело еще в том, что гомеомерии Анаксагора, будучи материальными, в то же время являются пассивными и, следовательно, неспособными к движению, развитию. Поэтому его концепция развития в корне отличается, например, от концепции развития Гераклита. Как полагает В. И. Ленин, у Анаксагора превращение понимается «... в смысле наличности мелких качественно-определенных частиц и роста (respektive уменьшение) [соединения и разъединения] их. Другое понимание (Гераклит) — превращение одного в другое» [Ленин, 1969, т. 29: 241] через борьбу противоположностей. И если в гераклитовское понимание развития изначально заложено возникновение новых качеств, то Анаксагор признает лишь соединение одного качества с другим, так как исходит из признания наличия вечных и неизменных качественных различий в материи, соединение и разделение которых и есть, по его мнению, развитие.

Пожалуй, ни перед кем из предшествовавших Анаксагору философов, за исключением, быть может, Эмпедокла, так остро не стояла проблема источника движения, ибо практически для всех них понимание того, что движение есть свойство самой материи, было само собой разумеющимся. Дело в том, что Анаксагор понимал материю как инертную массу, пассивное начало, не

способное своими силами к каким-либо изменениям. Эта материя, находясь в виде первоначального хаоса, не могла самостоятельно дать развитие космосу. Анаксагор не смог вывести движение, которое производит соединение и разделение вещей, и тем более движение, которое порождает мир из материи. И поэтому для того, чтобы привести в движение эту инертную массу, ему, как и Эмпедоклу, потребовалась движущая сила, отличная от элементов. Однако если Эмпедокл для решения проблемы источника движения привлек две силы — Любовь и Вражду, то Анаксагору оказалось достаточным одной силы. За такую он признал нус — ум, который и творит, якобы, мир из первоначального хаоса. Этот момент в учении Анаксагора своеобразно прокомментировал в своих «Письмах к Серене» английский материалист Дж. Толанд. Он писал: «После Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена и других, учивших, что вселенная бесконечна и что материя существует вечно, хотя формы ее все время меняются, явился Анаксагор и (по единогласному свидетельству почти всех языческих и христианских авторов) присоединил к материи другое начало, которое он назвал умом и провозгласил двигателем и устройтелем материи» [Английские материалисты..., 1967: 87].

Что же из себя представляет «ум» и какие функции он выполняет в философской системе Анаксагора? Обладает он материальной сущностью или же идеальной, духовной? Другими словами, к какому лагерю — материалистическому или идеалистическому относится Анаксагор? Детерминист он или телеолог?

На эти вопросы дать однозначный ответ трудно, так как сохранившиеся высказывания самого Анаксагора на этот счет довольно противоречивы. С одной стороны, «ум» Анаксагора можно понять как механическую причину, которая отделяет перемешанные в первичном хаосе частицы друг от друга, с другой — как силу целесообразную, разумную, сознающую свои действия. Вот какое высказывание Анаксагора в этой связи приводит Симплиций: «Анаксагор говорит, что [остальные вещи] имеют в себе части всего, ум же бесконечен, самодержавен и не смешан ни с одной вещью, но только он один существует сам по себе. Ибо если бы он не существовал сам по себе, но был бы смешан с чем-нибудь другим, то он участвовал бы во всех вещах, если бы был смешан [хотя бы] с какой-либо [одной вещью]. Дело в том, что во всем заключается часть всего... Эта примесь мешала бы ему, так что он не мог бы ни одной вещью править столь [хорошо], как [теперь, когда] он существует отдельно сам по себе. И действительно, он — тончайшая и чистейшая из всех вещей, он обладает совершенным знанием обо всем и имеет величайшую силу. И над всем, что только имеет душу, как над большим, так и над меньшим, господствует ум. И над всеобщим вращением господствует ум, от которого это круговое движение и получило начало. Сперва это вращение началось с некоторого малого [пространства], [затем] оно приняло большие размеры и в будущем примет еще большие. И все, что смешивалось, отделялось и разделялось, знал ум. Как должно было быть в будущем, как [раньше] было, [чего ныне уже нет], и как в настоящее время есть — порядок всего этого определил ум. Он [установил] также это круговое движение, которое совершают ныне звезды, солнце, луна и отделяющиеся воздух и эфир. Само это вращение производит отделение [их]. Отделяется от редкого плотное, от холодного теплое, от темного светлое и от влажного сухое. Много частиц многих [веществ] находится [там]. Вполне же ничто, кроме ума, ни отделяется, ни выделяется из другого. Ум же всякий, как большой, так и меньший,

одинаков. Из [всего же] остального ни одна вещь не похожа ни на одну, но каждая отдельная вещь более всего кажется и казалась тем, чего в ней наиболее» [Антология мировой философии, 1969: 312].

Приведение такой большой цитаты оправдывается тем, что она очень важна для понимания места «ума» в системе Анаксагора.

Во-первых, ум — это не гомеомерия, которая содержит в себе части всего. Ум здесь показан самодержавным, бесконечным и не смешанным ни с одной вещью, существующим самим по себе. Такая характеристика вытекает с необходимостью, так как если бы он находился в смеси с другими вещами, то он вынужден был бы участвовать во всех процессах, происходящих в мире, и не смог бы править. Чтобы править, он не должен быть в примеси, а должен существовать «отдельно сам по себе», не попадая в зависимость от вещей.

Во-вторых, будучи тончайшей и чистейшей из всех вещей, ум обладает и силой, и знанием обо всем и господствует над всем тем, «что ...имеет душу», а также над всеобщим вращением и всеми событиями, которые происходили и происходят во время этого вращения.

В-третьих, ум здесь выступает как сила, целесообразно действующая и потому определяющая порядок в прошедшем, настоящем и будущем, ибо именно благодаря деятельности ума образовался и продолжает образовываться существующий миропорядок путем приведения в систему хаотически смешанных гомеомерий.

В-четвертых, ум является той самой движущей силой, роль которой и была предуготована ему Анаксагором. Именно он «установил круговое движение» звезд, планет, воздуха и эфира. Благодаря этому движению разделяются противоположности: редкое и плотное, холодное и теплое, темное и светлое, влажное и сухое.

В-пятых, ум имеется во всех вещах, как в больших, так и в малых, как в органическом мире, так и в неорганическом. Причем все эти умы, независимо от своей принадлежности и величины, одинаковы.

Правда, в этой цитате есть не совсем ясное предложение: «Вполне же ничто, кроме ума, ни отделяется, ни выделяется из другого». Эту фразу можно понять следующим образом: ум не есть нечто сверхъестественное, пришедшее или навязанное извне, существующее вне материальной природы, а находился внутри нее и был специально отделен, выделен из нее для придания движения косной материи. А можно понять и так, что только ум может существовать в отрыве от других вещей, не будучи смешанным, то есть, что кроме ума ничего не может существовать вне смеси, все гомеомерии и вещи, полученные из них, могут существовать только в смешанном виде. Очевидно, Анаксагор вкладывает здесь и тот и другой смысл.

Если это так, то мы, в-шестых, имеем понимание «ума» как материального вещества.

Таким образом, данная характеристика имеет как противоречие, так и неполную ясность: можно понять, что ум Анаксагора обладает как материальными, так и духовными свойствами, то есть, с одной стороны, ум выступает как материальная, механическая, двигательная сила, и с другой — как сила, сознающая свои цели и даже познающая. Но эта же характеристика может быть принята и в качестве подступа к современному пониманию сознания, как имеющего материальную основу, выделившегося из материи и ставшего противоположным

материи в рамках, указанных В. И. Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме» [Ленин, 1968, т. 18]. Разве наше сознание, через нами принимаемые планы, законы и т. д., не является движущей силой нашего развития.

Это двойственное учение Анаксагора об «уме» оказалось очень привлекательным для философов-идеалистов, начиная с Сократа и Платона, которые пытались использовать учение Анаксагора о нусе в борьбе против материалистов и материализма в целом. Платон, по свидетельству Диогена Лаэртского, мечтающий и стремящийся собрать и сжечь все книги материалистов, и особенно Демокрита, оказывает «большую честь» Анаксагору: зачисляет его в «свой круг», то есть круг объективных идеалистов. Он непомерно радовался учению Анаксагора о нусе и эту радость живо передает устами Сократа в «Федоне».

Отметим, что из философов VII—V веков до нашей эры, пожалуй, никто, кроме Эмпедокла и Анаксагора, не вызывал столько споров и не заслужил похвального слова не только со стороны материалистов, но и со стороны идеалистов. Учение Анаксагора об уме было использовано даже для идеалистического объяснения истории человеческого общества материалистами XVIII века. Обращая на это внимание, Г. В. Плеханов пишет: «Поскольку они [материалисты XVIII века. — Р. Х.] занимались историей человеческих обществ, они старались объяснить ее *историей мысли*. Для них знаменитое положение Анаксагора "разум [нус] правит миром" сводилось к тому положению, что человеческий *рассудок правит историей*» [Плеханов, 1956: 439].

Так, например, Сократ рассказывает: «Кто-то... прочитал в одном сочинении Анаксагора ["Физике". — Р. Х.], что разум — устроитель и причина всех вещей. Я обрадовался этой причине и решил... коль скоро разум есть причина всего... если устроитель разум все устраивает, то и каждую вещь он помещает туда, где ей лучше всего находиться... Соображая обо всем этом, я пришел к той отрадной мысли, что в лице Анаксагора я открыл учителя о причинах всего сущего... и что [этот учитель]... объяснит мне причину и необходимость, почему это так должно быть... почему земле лучше быть таковой, [то есть плоской или круглой]... И если бы он объяснил мне все это, я готов был отказаться от отыскания другого рода причин. Я приготовился... получить сведения о солнце, и о луне, и о прочих созвездиях... почему лучше, чтобы каждое [из этих небесных тел] совершало и испытывало, что оно испытывает. Так как Анаксагор говорил, что все они приведены в порядок посредством разума, то я не думал, что он приведет для этого какую-либо иную причину, а только то, что самое лучшее для них быть тем, чем они есть» [Творения Платона, 1923: 181—182]. Вероятно, по этому поводу Гегель заметил, что «Сократ таким образом воспринял... учение Анаксагора, согласно которому мышление, рассудок, есть правящее, *само себя определяющее всеобщее*» [Гегель, 1932а: 34].

Но оказалось, что Сократ, а вместе с ним и Платон, рано радовались, думая, что нашли подтверждение своим идеалистическим взглядам, что Анаксагор, объясняя все через идеальную, духовную причину, создал теорию, которая позволяет объяснить целесообразное устройство мира, и не только почему, но и для какой цели возникла та или иная вещь.

Это видно из дальнейших слов Сократа: «быстро стала ускользать от меня эта радужная надежда, когда я... увидел, что Анаксагор вовсе не пользуется разумом и не указывает никаких причин для объяснения устройства мироздания, но вместо того ссылается, в качестве причин, на воздух, эфир, воду И многие

подобные несуразности» [Платон, 1923: 183]. То есть вместо учения о целесообразном устройстве мира Сократ нашел только учение о причинном механизме возникновения, развития, изменений. Поэтому Платон через Сократа жалуется Кебету на Анаксагора за то, что он в своем учении о космообразовании вместо того, чтобы полностью использовать этот многообещающий разум, все объясняет материальными, естественными причинами. Заметим, что вышеуказанные мысли Платона-Сократа об Анаксагоре в «Федоне» были неоднократно использованы Г. В. Лейбницем. Полностью солидаризуясь с Сократом, он пишет: «...основные положения физики выводятся из понятия Ума. Уже в "Федоне" это было очень хорошо выяснено Сократом, когда он порицал Анаксагора и других слишком материалистических философов, которые хотя и признавали мыслящее начало, стоящее выше материи, но не прибегали к его помощи при философском объяснении универсума. Там, где следовало бы показать, что Ум все наилучшим образом устраивает и что он является разумным основанием всех вещей, которые он счел целесообразным произвести, они предпочитают прибегать к движениям и столкновениям неразумных тел, смешивая условия и орудия с истинной причиной» [Лейбниц, 1982: 210].

За признание разума в качестве причины, основы строителя мира Анаксагора очень высоко оценил Аристотель, который писал, что «тот, кто сказал, что разум находится, подобно тому как в живых существах, так же и в природе, и что это он — виновник благоустройства мира и всего мирового порядка, этот человек представился словно трезвый по сравнению с пустословием тех, кто выступал раньше. Явным образом... взялся за такие объяснения Анаксагор» [Аристотель, 1934: 25]. В другом месте он пишет: «Анаксагор утверждает... должно существовать какое-нибудь начало возникновения; оно едино, и называет он его разумом; разум, начавши некогда, действует посредством мышления; таким образом, по необходимости все когда-то было вместе и начало в известное время двигаться» [Аристотель, 1936: 45—46].

В этой связи надо заметить, что такая интерпретация разума Анаксагора была обусловлена собственными взглядами Аристотеля на движущую причину. На это обратил внимание еще неокантианец А. Ланге, который, указывая на вышеприведенное место из «Метафизики» Аристотеля, писал: «Аристотель, несомненно, выставляет родственной *своей собственной философии* элемент в Анаксагоре, то есть *отделение* образующего мир разума, как *причины* возникновения, от вещества, на которое он действует» [Ланге, 1899: 5]. Это подтвердилось и исследованием В. Ф. Асмуса, который пришел к выводу, что «совершенно очевидно, что Аристотель оценивает учение Анаксагора со своей точки зрения. Для него бог — это «мышление о мышлении» или ум, мыслящий собственную деятельность мышления. Поэтому Аристотель стремился вычитать у Анаксагора понятие об уме, близкое к тому, какое было свойственно самому Аристотелю» [Асмус, 1965: 72].

Однако и Аристотель, к своему неудовольствию, понимает, что Анаксагор призывает ум только тогда, когда не может найти причину чего-либо. Аристотель пишет: «Анаксагор использует ум как машину для создания мира, и когда у него явится затруднение, в силу какой причины [то или другое] имеет необходимое бытие, тогда он его привлекает, во всех же остальных случаях он все что угодно выставляет причиной происходящих вещей, но только не ум» [Аристотель, 1934: 25—26]. К такому же, по сути дела, выводу впоследствии пришел и



Г. В. Ф. Гегель. Анализируя место «ума» в философской системе Анаксагора, он пишет: «Анаксагор как будто определяет цель, хочет исходить из последней; но он тотчас же снова отбрасывает ее и переходит к совершенно внешним причинам» [Гегель, 1932а: 300].

И Платон, и Аристотель, принимая анаксагоровский «ум» за телеологический принцип объяснения целесообразности в природе, упрекают его в том, что он не смог в полной мере использовать этот принцип, а вместо этого для объяснения процессов, происходящих в природе, так же как и его предшественники, использовал материальные основания. Практически в этом же обвиняет Анаксагора Климент Александрийский — один из отцов христианской церкви. «Анаксагор, — говорит он, — первым присоединил ум к вещам, но он не сохранил достоинства творящей причины; он описывает какие-то бессмысленные вихри, оставляя ум бездействующим и немыслящим» (цит. по: [Английские материалисты, 1967: 89—90]). Очень лестно отозвался об Анаксагоре и продолжатель его идеи «все во всем» Н. Кузанский, который оценил анаксагоровское учение со своих пантеистических позиций. «Как прекрасно понял Анаксагор, — пишет он, — именно ум определяет расплывчатую возможность, все различает и все движет, все ведя к пределу, который им предопределен» [Кузанский, 1980: 391].

Резкую отповедь принимающим ум Анаксагора за телесное дал М. Т. Цицерон. Он выступил против того, «что устройство и движение вещей обусловлены и совершаются силою и рассуждением... бесконечного ума». С его точки зрения, в бесконечном нет ничего непрерывного и связанного с чувством движения и, тем более, чувства как такового, с помощью которого природа ощущала бы воздействия, оказываемые на нее извне, так как сама она бесконечна и вне ее ничего нет. Он считает, что «если Анаксагор представлял себе этот «ум» как некое одушевленное существо (*animal*), то должно быть внутри него нечто такое, от чего оно может быть называемо одушевленным. Но что может быть внутри ума?» [Цицерон, 1965: 68—69]. Таким образом, Цицерон полагает, что живым называется только то, что имеет тело и душу. Но так как Анаксагор это не принимает в расчет, поэтому у него ум оказывается простым и не связанным ни с чем, при помощи чего он мог бы ощущать. Иными словами, с точки зрения Цицерона, ум Анаксагора — чисто абстрактное понятие. С этим мнением впоследствии окажутся солидарными Г. В. Ф. Гегель, Л. Фейербах и А. И. Герцен. Так, Гегель заявляет, что у «Анаксагора мы ничего... не найдем, кроме определяющей из себя деятельности, которая полагает меру; дальше определения меры развитие этой мысли не идет. Анаксагор не дает нам никакого более конкретного определения *nous*, а ведь именно это и нужно; мы, таким образом, ничего больше не получаем, кроме абстрактного определения конкретного внутри себя» [Гегель, 1932а: 292]. Эту же мысль он подчеркивает и в другом месте: «Так как в *nouse* Анаксагора, как представляющем собою еще совершенно формальную, определяющую самое себя деятельность, определенность еще совершенно неопределенна, обща и абстрактна, а следовательно, еще совершенно бессодержательна...» [Гегель, 1932b: 3]. Л. Фейербах также указывает, что «Анаксагор понимает ум все еще совсем абстрактно, поэтому он не мог вывести из него определенное, особенное, что ставили ему в упрек уже древние, например Платон» [Фейербах, 1967: 17].

В этой связи необходимо остановиться на оценке мнения Гегеля по поводу нуса Анаксагора, данной М. А. Дынником: Гегель «заявляет, что этот

мыслитель [Анаксагор. — *Р. Х.*] является первым представителем *идеи* в истории философии. Анаксагор, по Гегелю, знаменует решающий поворот в истории греческой философии. Якобы в его лице идеализм впервые становится твердо на ноги» [Дынник, 1936: 116].

Нет сомнения, что Гегель хотел видеть в Анаксагоре идеалиста, своего соратника. Но Гегель объективный объективный идеалист [простите за невольный каламбур. — *Р. Х.*] в своих работах по истории философии к анализу философских систем прошлого он подходит строго научно, с позиций объективного анализа системы того или иного философа. В оценке философской системы Анаксагора Гегель очень осторожен, он видит в ней лишь подступы, намек на идеализм. В этой связи Гегель пишет: «...только с выступлением Анаксагора начинает, хотя еще и слабо, брезжить свет, так как первоначально им признается рассудок» [Гегель, 1932а: 280]. Да у Гегеля есть слова, которые приводит М. А. Дынник: «Логический принцип Анаксагора состоял в том, что он вообще познал (нус) как простую абсолютную сущность мира. Простота (нуса) есть некое бытие, а всеобщность, отличная от себя, но отличная таким образом, что различие непосредственно снимается и это тождество полагает для себя. Эта всеобщность сама по себе, отдельно, существует в чистом виде лишь как мышление: она существует также и в природе как предметная сущность, но тогда она существует не чисто для себя, а имея в себе особенность как некое непосредственное» [там же: 288]. М. А. Дынник делает некорректный, на наш взгляд, вывод: «Уже из этого определения (ума) Анаксагора как абсолютной духовной сущности должно быть ясно, что Гегель игнорирует действительную материальную основу его учения; идеалистическую же тенденцию этого учения он превратил в ее основное содержание. Фальсифицируя исторического Анаксагора, Гегель превращает его в идеалиста» [Дынник, 1936: 116].

Этот вывод совершенно не вытекает из вышеприведенного высказывания Гегеля, который ясно говорит, что различие между бытием и всеобщностью у Анаксагора снято, и мы здесь видим не столько различие между бытием и всеобщностью, сколько их тождество, так как эта всеобщность существует и в природе как сущность предметная, и поэтому «она существует не чисто для себя, а имея в себе особенность как некое непосредственное». Тем более, что «всеобщее [Анаксагора. — *Р. Х.*] — это не боги... это также не мысли, представляющие собою по существу определения рефлексии; сама мысль, мысль в себе и для себя, не имеющая противоположности, все включающая в себя, есть субстанция, или первоначало... мысль выступает как чистый свободный процесс в самом себе, как само себя определяющее всеобщее, не отличающееся от сознательной мысли» [Гегель, 1932а: 281].

Казалось бы, данные слова Гегеля подтверждают мнение М. А. Дынника о том, что «у Гегеля... (нус) превращается в основное положение Анаксагора, при том имеющее абсолютное значение; иными словами, Анаксагор у Гегеля выступает как принципиальный идеалист» [Дынник, 1936: 116]. Однако, если внимательно читать Гегеля дальше, то оказывается, что мысль, о которой говорит здесь Гегель, это вовсе не объективный дух или мировой разум, а самые настоящие человеческие мысли о мире, наше понимание мира и процессов, про исходящих в нем. И Гегель не «пытается включить его (Анаксагора. — *Р. Х.*) учение непосредственно в развитие своих категорий», — считает М. А. Дынник [там

же: 117], а просто размышляет о том, какими достоинствами должна обладать мысль, а не какими она обладает свойствами с точки зрения Анаксагора. Гегель, сопоставляя свое понимание мысли с тем, как понимает свой нус Анаксагор, делает вывод, что «NUS, следовательно, не есть мыслящее существо, строящее мир; таким толкованием мы совершенно исказили бы мысль Анаксагора и лишили бы ее всякого философского интереса. Ибо говорить о находящемся вне мира индивидуальном, единичном значило бы совсем впасть в область представления и в его дуализм; мыслящее так называемое существо уже больше не мысль, а является некоторым субъектом» [Гегель, 1932а: 290].

Гегель, всесторонне и глубоко проанализировав учение о нусе, с одной стороны, увидел раздвоенность философии Анаксагора, особенно когда он говорит, что нус обладает и совершенным знанием, и великой силой и что он господствует над всем и т. д. Но, с другой стороны, он увидел, что этому нусу — всеобщему, действительности противостоит бытие, материя и вообще все многообразие материальных тел, но это не противостояние абсолютных противоположностей, а тождество, и «нус... представляет собою... связующее и разделяющее, диакосмирующее» начало. Конечно, Гегель хотел бы, чтобы ум Анаксагора был первоначалом как «абсолютное понятие, как простая сущность, тождественная с собою в своих различиях, раздваивающаяся и полагающая реальность. Но он признает, что «мы не только не находим у Анаксагора ни следа понимания им вселенной как разумной системы, но более того... он довольствовался тем, что говорил, как иногда говорим мы, что мир, природа есть великая система, что мир мудро устроен или в общем разумен. Это еще не дает нам никакого понятия о том, как реализуется этот разум или, иначе говоря, какова разумность этого мира. NUS Анаксагора, таким образом, еще формален, хотя им уже усмотрено тождество первоначала с его осуществлением» [там же: 297—298].

Речь здесь идет о том, что каждый, наблюдая процессы и явления мира, делает вывод о разумности, целесообразности как протекания этих процессов и явлений, так и природы в целом. Таким же путем и Анаксагор пришел к идее о разумности мира, о том, что есть некая сила, всем управляющая. Эту мысль Гегеля поддержал и Л. Фейербах, согласно которому, хотя Анаксагор «сделал *сам УМ* (NOUS) принципом вещей, но ум примерно в том смысле, в каком мы говорим о видах, порядке, внутренней целесообразности, об уме в природе» [Фейербах, 1967: 17]. Подобную точку зрения разделял и А. И. Герцен: «...яркая мысль эта [о разуме. — Р. Х.] брошена отвлеченно, без содержания, как бесконечная форма, как личная догадка... бытие отразилось в себе, отреклось от видоизменяющейся внешности и остановилось на сущности, как на истине; сущность же определилась мыслью...») [Герцен, 1946: 156—157].

Не соответствующим действительности является и утверждение М. А. Дынника о том, что «Гегель продолжает линию античного идеалиста Платона, пытавшегося воспользоваться Анаксагором для обоснования идеализма и борьбы с материализмом» [Дынник, 1936: 117], так как Гегель в этом вопросе не продолжает линию Платона, а проводит свою собственную линию объективного исследователя. Что же касается его отношения к Платону, то он привлекает его в качестве единомышленника и источника для доказательства формальности нуса Анаксагора, а не его идеалистичности. Приведя довольно большую цитату из «Федона» Платона и всесторонне проанализировав ее, Гегель делает примечательный вывод о том, «что *нус* Анаксагора остался чем-то формальным,

это нигде не указано более подробно, чем в известном месте платоновского "Федона"... имеющем большое значение для понимания философии Анаксагора» [Гегель, 1932а: 298]<sup>2</sup>.

Введение Анаксагором ума как устроителя мира было с одобрением встречено идеалистами нового времени. Так, Дж. Беркли называет его мудрейшим из людей за то, что он, якобы, первым уловил существенную «разницу между мыслящими и протяженными вещами» и доказывал, что между разумом и телами нет ничего общего. «Анаксагор был первым, кто ввел *nous*, вносящий движение в инертную материю» [Беркли, 1978: 371—372]. И в подтверждение этого Дж. Беркли ссылается на книгу Аристотеля «О душе», в которой Аристотель будто бы установил это с непреложностью. Ему вторит Ф. В. Шеллинг, который, анализируя пути развития и распространения мифологии и появления из нее философии, пишет: «Первым, что из нее [мифологии. — *P. X.*] вышло, была древнейшая греческая натурфилософия, которая была еще чисто реалистичной, пока сначала Анаксагор (*nous*), а после него в более законченной форме Сократ не внесли туда элементы идеализма» [Шеллинг, 1966: 116]. Эту линию интерпретации сущности ума Анаксагора продолжает Ф. Паульсен. Он считает, что Анаксагор первым понял бессмысленность попыток объяснить природу из какого-нибудь свойства и движения первичных элементов. «И вот Анаксагор... — пишет он, — в первый раз в греческом мире высказал богатую последствиями мысль: только из духа может исходить этот порядок» [Паульсен, 1914: 167]. И В. Виндельбанд определяет «ум» Анаксагора элементом, «который можно назвать его телеологией», «не относящейся только к органическому миру» [Виндельбанд, 1911: 86]. А С. Н. Трубецкой, указывая на то, что Анаксагор, подобно Эмпедоклу, «отделил движущую силу от материи», категорически утверждает, что «эта [движущая. — *P. X.*] сила не присуща элементам внутренне, но стоит вне их. Анаксагор определяет ее как мировой Дух или Ум. Раз из материальных свойств и причин не объяснимо движение, за начало движения нужно признать нематериальную причину». Так же, исходя из «независимости» ума Анаксагора от других вещей, С. Н. Трубецкой делает вывод, что «такое начало, не будучи чем-либо движимым, подверженным внешнему воздействию или толчку, есть начало *невещественное* или, другими словами, — духовное начало» [Трубецкой, 1910: 173—174].

Казалось бы, что эти и другие высказывания должны бы доказать идеалистическую сущность «ума» Анаксагора и причислить его к основоположникам древнегреческого идеализма.

Однако стремление идеалистов причислить Анаксагора в свой лагерь и надежды, которые они возлагали в связи с этим на его «ум», не оправдались. Хотя Анаксагор и считал ум одним из первоначал, но это было механическое понимание толчка, а не духовное, как хотелось бы идеалистам. В этой связи почти все из вышеуказанных авторов — одни объективно, другие вынужденно, признают шаткость своей конструкции в понимании ума Анаксагора как духовного начала и показывают, что идеальность разума является лишь видимостью. Это прежде всего вытекает из признания Анаксагором факта несотворимости и

<sup>2</sup> К слову сказать, подобные мнению М. А. Дынника интерпретации отношения Гегеля к учению Анаксагора о нусе встречаются и в работах других современных авторов, посвященных Анаксагору (см., напр. [Джохадзе, 1977: 52] и др.).

неуничтожимости материи: ум Анаксагора не может быть первичным по отношению к материи, ибо материальное начало вечно и мир появился и существует не в результате акта творения, а по присущим ему законам. Другое дело, что для познания этого мира необходимо привлекать разум.

Из вышеприведенных высказываний Платона и Аристотеля следует, что Анаксагору ум нужен только в качестве первотолчка, что объясняется его «механистичностью». Как впоследствии все механисты-метафизики искали первотолчок для объяснения факта движения, так и Анаксагор, не зная, как объяснить закономерность развития вселенной, решил, что был первотолчок, давший начало космическому вихрю, который в свою очередь и дал начало всем процессам, протекающим во вселенной. В этом нас убеждает и яркое свидетельство Александра Афродизийского, который пишет: «Анаксагор пользуется нусом для объяснения мира, если только возникновение он считает не чем иным, как выделением; выделение же происходит под действием движения, причиной же движения у него является нус» (цит. по: [Богомолов, 1982: 150]). Эту мысль четко подчеркивает и сам Анаксагор: «После того как положил нус начало движению, — указывает он, — от всего приведенного в движение началось отделение и то, что нус привел в движение, все это разделилось, а круговращение движущихся и разделявшихся вещей вызвало еще большее разделение» [там же]. Дж. Беркли также «представляется, что Анаксагор приписывал духу двигательную способность» и только, так как «некоторые позднейшие философы тщательно отличали упомянутый дух от души и жизни, приписывая ему единственную способность — размышление» [Беркли, 1978: 499]. И С. Н. Трубецкой, несмотря на свой метафизико-телеологический принцип объяснения движения, согласно которому любое движение начинается благодаря толчку извне, а действительное «начало движения человека» находится не в теле, а в уме, в конце концов делает вывод: «Итак, Ум Анаксагора есть прежде всего космологическая и астрономическая гипотеза, без которой философ не мог объяснить себе движение небес в его закономерной правильности. Это движение или "круговорот" (в отличие от вихря Левкиппа) рассматривается им как причина дифференциации вещества... Но Ум признается им только для того, чтобы объяснить начало движения в качестве механического агента: он играет роль локомотива вселенной» [Трубецкой, 1910: 175—176]. Так же и В. Виндельбанд указывает на то, что поскольку «Анаксагор (...) может мыслить себе действительное только как материальное вещество, то он ищет в одном из бесчисленных... (первичных элементов) общую ПРИЧИНУ движения для всех остальных... *она приводит из себя в движение остальные вещества*». И далее: «...далекий от того, чтобы быть имматериальным принципом, этот "дух" Анаксагора представляет из себя телесное вещество, но, конечно, совершенно исключительное: оно "самое легкое", наиболее подвижное, единственное вещество, которому свойственно движение как такому» [Виндельбанд, 1911: 86, 87].

В этой связи необходимо вернуться к точке зрения В. Виндельбанда. Он подвергает резкой критике Аристотеля за его интерпретацию разума Анаксагора как неподвижного. В. Виндельбанд, имея в виду высказывание Аристотеля: «Поэтому правильно говорит Анаксагор, утверждая, что разум не подвержен воздействию и не смешан, после того как он сделал его началом движения, ибо только таким образом он может двигать, будучи неподвижным [подчеркнуто

мною. — *Р. Х.*], и может владычествовать, будучи несмешанным», пишет, что это «место у Аристотеля доказывает только, что Анаксагор характеризовал *nous* (разум) как... (свободный от страдательной роли) и... (несмешанный). Предикат же... (неподвижный) является заключением Аристотеля. И далее, ссылаясь на "Эклоги" Стобея и "Физику" Симплиция, доказывает, что существует "способность к движению *nous* (разума) и сообщению этого движения отдельным вещам"» [там же: 86]. Выступая против нематериального, духовного понимания разума Анаксагора, В. Виндельбанд пишет: «... учение о *nous* было... истолковано Аристотелем слишком в смысле имматериальной духовности, а в гегелевской конструкции... Анаксагору отводится, именно в силу этого мнимого открытия "духа", место в заключительной стадии дософистического развития философии: получается привлекательно стройный процесс, когда в этой натурфилософии мировой принцип становится, развиваясь от воды через воздух и огонь, все "духовнее", пока наконец из материи не получится как бы путем дистиллирования "дух". Но этот "дух" представляет из себя именно живое, то есть самодвижущееся тело: Анаксагор с его *nous* (разумом) едва ли продвинулся хоть на шаг ближе к имматериальному началу, чем Анаксимен со своим воздухом и Гераклит с его огнем, поэтому "превратно толкование, будто Анаксагор мыслил себе свой *nous* (разум) как божественную личность"» [там же: 87, 88 прим.].

Надо отдать должное В. Виндельбанду за его в общем-то правильное понимание места и сущности анаксагорова разума, разграничение материального и идеального и критику им Аристотеля и Гегеля в пользу материализма.

Правда, с этим были не согласны философы-идеалисты. Так, например, Э. Целлер, резко выступая против даже намека на материальное истолкование разума Анаксагора, пишет: «Руководящую мысль Анаксагора составляет... понятие духа в его отличии от материи; существеннейший признак этого различия он находит в том, что дух — абсолютно прост (...), материя — в высшей степени сложна. Дух "ни с чем не смешан", "един в себе" (...); он обладает полным познанием любой вещи и величайшей силой. Этим его бестелесность характеризуется хотя и не вполне адекватно, но несомненно подразумевается». В этом месте Э. Целлер делает сноску, где указывает: «Если поэтому надо признать, что Анаксагор не с полной ясностью и остротой выдвинул нематериальность духа, то все-таки слишком далеко заходят те, которые видят в *nous* по существу только материальный принцип, хотя и особого рода: см. напр., Виндельбанд». Однако, критикуя Виндельбанду за его отрицание духовной сущности «ума» Анаксагора, Э. Целлер сам вынужден признать, что «вопрос о духе как личности остается еще чуждым философу [Анаксагору. — *Р. Х.*]» [Целлер, 1912: 76—78].

Таким образом, мы с полным основанием можем сказать, что хотя Анаксагор и вводит понятие «ум» в качестве движущей силы и первоначала, но понимает под этим не идеальную, духовную субстанцию, а некую механическую, материальную силу, и следовательно, Анаксагор материалист и детерминист, а не идеалист и телеолог. Об этом свидетельствует и функция, которая возложена на ум Анаксагором. Диоген Лаэртский воспроизводит начало сочинения Анаксагора «О природе», где говорится об этом четко и ясно: «Все, что имеется, было совокупно, затем пришел Ум и установил в нем распорядок»; «А первоначало движения есть Ум». И для большей убедительности он приводит слова Тимона:

Был, говорят, и Анаксагор, сей Ум многомогущий:  
Впрямь не его ли умом, от сна пробужденным внезапно,  
Все, что разложено было дотоль, вдруг сладилось вместе?  
[Диоген Лаэртский, 1979: 105]

Речь идет о том, что мир ранее представлял из себя нагромождение вещей, вернее, их гомеомерий, хаос, то есть совершенно недифференцированную массу, типа сфайроса Эмпедокла или апейрона Анаксимандра. Причем эта масса, по Анаксагору, была лишена движения. В начальный период ничего нельзя было различить, все казалось однородным, ибо «вместе все вещи были, бесконечные и по множеству, и по малости» (цит. по: [Асмус, 1965: 66]), и еще потому, что все заполняли беспредельные воздух и эфир, которые были самыми большими и по количеству, и по величине. Таким образом, эта первоначальная смесь представляется, по Анаксагору, качественно неопределенной. Вместе с тем так как воздух и эфир были самыми большими по объему, то первоначальная смесь находилась в них как бы во взвешенном состоянии. Гомеомерии были настолько перемешаны, что никаких целых вещей с их особыми определенными качествами еще не существовало.

В таком состоянии гомеомерии находились неопределенное время в результате господства и определяющего положения в мире воздуха и эфира. Необходимо было расчленив недифференцированную массу и сообщить ей движение — тогда потребовался ум. Начал он с того, что в центре этой массы произвел вращательное движение, которое в свою очередь уже по инерции распространялось вокруг себя все шире и шире, захватывая все большие части массы. В результате такого движения из безразличной массы путем отделения и обособления плотного от редкого, теплого от холодного, светлого от темного, сухого от влажного стал возникать космос. Таким образом, первый этап образования космоса осуществился разделением косной массы на две части. В одной собрались редкое, теплое, светлое и сухое, в другой — плотное, холодное, темное и влажное.

Далее эти части, раскручиваясь и скручиваясь, сами стали образовывать другие вещи. Так, плотное, холодное, темное и влажное, то есть все тяжелое, сконцентрировалось в одно единое образование и под влиянием испаряющих солнечных лучей, отвердев, образовали землю, воду и камни. «Земля же, по мнению Анаксагора, имеет плоскую форму и пребывает в воздухе по причине [своей] величины, [во-вторых] вследствие того что нет вовсе пустоты и [наконец] потому, что воздух, обладая весьма значительной силой, в состоянии носить держащуюся на нем землю» [Маковельский, 1919: 133].

Что же касается легкого, сухого, теплого и светлого, то они устремились в верхнюю часть эфира, преобладавшего в этом месте, и образовали небо.

Дальнейшее движение вещества, а вернее, уже эфира-неба привело к возникновению и развитию небесных тел и установлению порядка между ними. Небесные тела — это куски земли и камни, оторванные от нее и раскаленные быстрым круговращением эфира. И не падают они обратно на землю опять-таки именно благодаря быстрому круговращению. Об этом свидетельствует Диоген Лаэртский: «Анаксагор сказал, что из камней состоит все небо, что держатся они только быстрым вращением, а когда вращение ослабеет, то небо рухнет» [Диоген Лаэртский, 1979: 106]. На это указывает и Плутарх: «Говорят также, будто Анаксагор предсказал, что если находящиеся на небе тела подвергнутся

какому-либо колебанию или сотрясению, то одно из них может сорваться и упасть; ведь и любая из звезд не находится на том месте, где она возникла. Будучи каменными и тяжелыми, они светятся по причине отталкивания и преломления эфира, увлекаются же силой вихря, удерживаемые [в вышине] вихрем и натяжением вращения, как и первоначально они были удержаны от падения [на землю], когда от всего отделялись холодные и тяжелые [части]» (цит. по: [Рожанский, 1971: 139]). В большом метеорите, который упал во времена Анаксагора, философ увидел доказательство своей теории и подтверждение возникновения вселенной из однородного вещества. Такие взгляды в корне противоречили господствовавшим среди греческого народа верованиям и представлениям об исключительно божественной природе небесных тел. В этой связи вообще необходимо отметить высокоразвитые и многосторонние, хотя и наивные, представления Анаксагора о космических процессах: в затмениях участвуют солнце и луна, гром — это столкновение туч, молния — трение туч и т. д.

Эта концепция Анаксагора о процессах и явлениях, происходящих в космосе, очень хорошо свидетельствует о том, что он отвергает «божественную» природу как самих процессов и явлений, так и космических тел. Гегель в этой связи подчеркивает важность того обстоятельства, «что Анаксагор, как впоследствии Сократ и многие другие философы, был обвинен в пренебрежении к богам, признаваемым народом» [Гегель, 1932а: 290]. Дело в том, что, по Гегелю, мысль «выступила у него [Анаксагора. — Р. Х.] как всемогущее понятие... как власть над всем определенным и существующим» Гегель, 1932b: 34], а у теологов, как известно, положительной, созидательной силой всегда выступает бог.

Однако на вышеуказанном образовании космоса не завершилось, ибо, с точки зрения Анаксагора, вселенная продолжает беспредельно увеличиваться в своих размерах: круговращение, ведущее к образованию и развитию космоса, со временем будет охватывать все большие и большие пространства и вещи. Причем, как в самом первоначальном хаосе, так и во всех вещах, которые появились из расчленения хаоса на части и соединения этих частей, смешение гомеомерий так тонко и тесно, что в каждой из них есть часть каждой.

Это положение относится и к живым организмам. Они возникли сначала из семян, носящихся в эфире и прибываемых к земле как вращением эфира, так и дождем, под влиянием «влаги, тепла и земнообразности, а потом уже друг от друга, самцы — от правой стороны [матки], а самки — от левой», — свидетельствует Диоген Лаэртский [Диоген Лаэртский, 1979: 106]. Причем как высшим, так и низшим организмам так же, как и человеку, присущ разум.

Вместе с тем, если иметь в виду убеждение Анаксагора, что из неплода не возникает плод, из не-ногтя не возникает ноготь и т. д., а также принципы «все во всем» и «все из всего», то надо признать, что все живые существа и их различные органы появились и развились из уже существовавших мельчайших организмов с еще меньшими своими органами. Такой вывод как будто подтверждает и Аристотель, который указывает на «учение Анаксагора о том, что ни одна из различного типа частиц не может произойти из ничего» (цит. по: [Богомолов, 1982: 142]). Если это так, то исходя из учения Анаксагора о живом, мы видим зачатки одновременно панспермии, гилозоизма и преформизма. Из вышеизложенного очевидно, что Анаксагор привлекает «ум» лишь для объяснения начала движения и возникновения отдельных процессов и вещей.



Однако в этом космообразовании замечательным является то, что роль и функция ума ограничились «раскруткой» первоначального хаоса, так как дальнейшие события по образованию мира происходили уже под влиянием круговращения — чисто природного процесса. При этом в принципе участие ума уже не требуется, потому что «Анаксагор, по свидетельству Симплиция, хотя и допустил [в числе начал] ум... однако [полагает], что многое образуется само собою, без его содействия» [Антология мировой философии, 1969: 313], т. е. в полном соответствии с естественными законами. «Ум» здесь выступает как механическая сила для придания первичной массе движения. Дело в том, что Анаксагор, представив мир изначально находившимся в состоянии хаоса, целостной массы, не нашел силы, которая бы расчленила ее на части и образовала из них вещи.

Поэтому он и взял ум, хотя мог взять и что-то другое, например бога, закон и т.д. Во всяком случае его ум не есть то духовное начало, каковым хотели его представить некоторые идеалисты позднее.

Анаксагор был материалистом, и именно это заставило его искать причину всего происходящего не в боге, а в нусе, который дает толчок развитию и преобразованиям в материи. Если бы он был идеалистом, то сразу бы признал в качестве первотолчка бога и не мучился бы в поисках первопричины. «Нус — та деятельность, по А. И. Герцену, которая в несовершенстве и бессознательно является природой и которая во всей чистоте раскрывается в сознании, в мышлении» [Герцен, 1946: 153—154]. Другими словами, сам ум Анаксагора воплощает в себе все закономерности природы, сам выступает как высший всеобщий закон развития вселенной.

Можно предположить, что вообще идея «ума» у Анаксагора появилась из наблюдений строгой последовательности, правильности смен времен года, дня и ночи, движения светил и т. д., которые привели его к убеждению, что существует какая-то сила, которая и вносит порядок во все процессы и явления. Но он не смог увидеть в этой силе закономерность, закон, под влиянием которого упорядочивается мир, изначально находившийся, по его мнению, в состоянии хаоса. Введение «ума» для объяснения этого является подступом к открытию закономерности существования и развития мира. Однако отсутствие у Анаксагора диалектического понимания движения как самодвижения не дало ему возможности создать завершенное учение. Он не смог увидеть, что помимо соединения и разъединения частиц, их разложения в каждом предмете, вещи, да и в мире в целом происходят имманентные им процессы движения и изменения, приводящие к развитию и изменению как этих предметов, так и космоса; поэтому философ был вынужден привлечь такую причину развития мира, как нус, и дал этим богатую пищу для всевозможных толкований своего первотолчка, в том числе идеалистических и телеологических.

Хотя можно понять и так, что ум Анаксагора существует над материей и, будучи причиной круговращения, приводит все в мире в порядок. Вместе с тем есть все основания считать, что ум у него — не нематериальный, а находится внутри материи, органически присущ ей. Как пишет А. С. Богомолов: «Если нет возникновения [рождения] и уничтожения [смерти] в подлинном смысле, то и сама природа не есть источник рождения и смерти; она уже больше не живая, действенная, самодвижущаяся, а пассивная и инертная сущность. Принеся самодвижение природы в жертву своей аналитической концепции "смещения",

Анаксагор был вынужден ввести отличную от первоначальной смеси внешнюю силу, которая и должна была привести в движение эту неподвижную и косную массу. Так появился знаменитый "ум" (nous)» [Богомолов, 1977: 141].

Поняв это, Аристотель вынужден был подчеркнуть верность общей тенденции философской системы Анаксагора, которая заключалась в том, что она стремилась ограничиться рассмотрением только естественного протекания процессов, происходящих в природе. Иначе говоря, Анаксагор объяснял при помощи «ума» только те явления и процессы, которые он не мог объяснить через естественный механизм, то есть чисто механически или физически, и ум как первоисточник был ему необходим только для приведения неподвижной первоначальной массы в движение. Как считает К. Маркс, «"Nous" действует и применяется там, где отсутствует природная определенность. Сам он есть *non ens* (небытие) природного, идеальности. А затем активность этой идеальности проявляется лишь там, где у философа угасает физический взор, то есть nous есть собственный nous философа, проявляющийся именно там, где он уже не в состоянии объективизировать свою деятельность» [Маркс, Энгельс, 1956: 132]. Что же касается отдельных предметов и вещей, их возникновения и уничтожения, движения и развития, то Анаксагор объяснял это через естественные законы и принципы, а не через деятельность «ума». По Гегелю, «Анаксагор не применял его [*nousa*. — *P. X.*] по отношению к реальным явлениям» [Гегель, 1932а: 300].

Также можно сделать вывод о том, что «ум» Анаксагора не является телеологическим принципом, принципом разумной целесообразности, силой, направлявшей все происходящее в мире к предуготованной гармонии, так как Анаксагор рассматривает место ума чисто натуралистически, основываясь на физическом принципе, и религиозные тенденции в данном случае не имеют места. Ум Анаксагора выступает как чисто механическая движущая сила и ни в коем случае не духовная. Он является силой, причиняющей и «перводвижущей», а не целенаправляющей и сознательной. О том, что ум Анаксагора является абстрактной механической силой, а не чем-то определенным, особенным, свидетельствуют и упреки, которые делали ему вышеуказанные идеалисты, и прежде всего Платон.

Другое дело, что Анаксагора можно отнести к деистам, так как «анаксагоров ум, — считает А. С. Богомолов, — это все-таки принцип движения, отделенный от движущегося, принцип устройства космоса, отделенный от самого миропорядка; принцип организации, отделенный от организуемого и организованного» [Богомолов, 1982: 152], и вместе с тем он обладает функцией первотолчка в развитии природы по естественным законам.

Объективности ради необходимо признать, что и в современной отечественной литературе также встречаются утверждения о том, что у Анаксагора разум как двигательная причина возникновения и движения мира и материя противопоставлены и существуют в отрыве друг от друга. В частности, с точки зрения И. Д. Рожанского «Анаксагор отделил материю от движения: движение стало у него чем-то внешним по отношению к материи, привносимым в нее, а отнюдь не неотъемлемо присущим ей веществом. Привнесение в материю движения совпадает с началом творения мира» [Рожанский, 1971: 70]. Правда, справедливости ради подчеркнем, что уже позднее И. Д. Рожанский сам не соглашается «с теми учеными, которые усматривают в Разуме Анаксагора исторически первую попытку ввести в философию понятия духовного начала,

божественного, творческого сознания» [Рожанский, 1983: 94], но в то же время он не удерживается от утверждения, что «более существенным... было то обстоятельство..., что концепция разума означала отрыв источника движения от носителя движения, то есть от материальных вещей» [там же: 106]<sup>3</sup>. И, по мнению Д. В. Джохадзе, «Анаксагор не считает движение имманентной силой материи, а введением "нуса" открывает путь к платоновскому телеологизму» [Джохадзе, 1977: 55].

Проблеме значимости нуса в философской системе Анаксагора большое место уделяется и в современной западной философии. С глубоким анализом этого вопроса можно ознакомиться в работе И. Д. Рожанского «Анаксагор» (см.: [Рожанский, 1972: 71—77]), куда мы и отсылаем читателя.

В заключение необходимо сказать следующее.

1. Из философской системы Анаксагора можно сделать вывод о том, что он признавал начало мира во времени. Кстати, на этом настаивают Диоген Лаэртский, Н. Кузанский, В. Виндельбанд и некоторые другие философы.

Как мы помним, до появления ума мир находился в виде первичной, недифференцированной, недвижущейся массы и только действие ума, придавшего этой массе вращательное движение, привело к возникновению чувственно воспринимаемых вещей и в целом к образованию космоса. Отсюда действительно можно сделать вывод, к которому в 50-е годы XX столетия пришли церковники на основе концепции «расширяющейся вселенной». Однако ввиду того, что фактический материал из философской системы Анаксагора в нашем распоряжении слишком скуден, мы не можем с полным основанием свидетельствовать ни «за», ни «против» этой точки зрения. Правда, есть одно сильное возражение против таких утверждений: это признание Анаксагором вечности, несотворимости и неуничтожимости материи и выведение самого становления и изменения, происходящего в космосе, из изначального бытия. Помимо этого есть и сомнение в том, что, по Анаксагору, все с самого начала находилось в покое. Это сомнение вытекает из упрека Эвдема Анаксагору. Эвдем недоумевает: «...каким образом возможно, чтобы лишение чего-либо предшествовало противоположному ему обладанию? Следовательно, если покой есть лишение движения, его не могло бы быть раньше движению» (цит. по: [Рожанский, 1972: 273]).

Вероятно, Анаксагор, размышляя о процессах, происходящих в космосе, и прежде всего о его движении и развитии, не смог дойти до понимания первопричины и, не желая признать таковой бога, остановился на мысли, что изначально все находилось в покое. В противном случае непонимание самодвижения материи как истинной первопричины вынудило бы его признать в качестве таковой некоего верховного творца как мира, так и его движения. Вместе с тем и философия, и физика Анаксагора дают основания приписывать ему признание начала мира во времени.

2. Несмотря на все противоречия и неясности в учении Анаксагора об «уме», даже вопреки тому, что он придал ему способность совершенного знания о мире и целесообразного действия, ум Анаксагора все-таки является не духовной силой, а силой материальной, механической, так как основной вопрос философии Анаксагор решал с принципиально материалистических позиций, хотя,

---

<sup>3</sup> Здесь необходимо отметить, что мы ни в коей мере не умаляем значения того вклада в исследование философской системы Анаксагора, который сделан И. Д. Рожанским.

справедливости ради, надо сказать, в нем имеется намек на духовную движущую силу. Тем более, что в высказываниях самого Анаксагора и свидетельствах о нем есть лишь наметки, догадки на детерминистское, в материалистическом понимании, объяснение познавательной способности ума, его разумности и упорядочивающей силы.

Вместе с тем с полным правом можно утверждать, что несостоятельными являются точки зрения, согласно которым Анаксагор отрицал движение, приводящее к возникновению и изменению мира, имманентным самой материи, и возникновение и изменение не считал результатом действия двигательной причины (разума), отличной от этого мира, материи. Анаксагор далек от признания личностного творческого начала при объяснении процессов, происходящих в космосе. В этом лишний раз убеждает и свидетельство Аристотеля, который пишет, что «они [Эмпедокл и Анаксагор. — *Р. Х.*] устанавливают начало в виде материи, все равно, взято ли у них при этом одно начало или несколько их и признают ли они это начало телом или бестелесным... Что же касается того, ради чего происходят поступки, изменения и движения, то оно некоторым образом приводится у них в качестве причины, но не специально как цель и не так, как это следует. Ибо те, кто говорит про ум или дружбу, вводят эти причины как некоторое благо, но говорят о них не в том смысле, чтобы ради этих причин существовала или возникала какая-нибудь из вещей, а в том, что от них исходят [ведущие к благу] движения... А потому у них получается, что они известным образом и вводят и не вводят благо как причину, ибо они говорят не прямо, а на основании случайной связи» [Аристотель, 1934: 30—31]. А. И. Герцен также подчеркивал, что «Анаксагор, ставя началом всеобщее, ум внутри самого существования, бытия, движения, находит миродержавную цель, как скрытую мысль всемирного процесса. Эта скрытая мысль бытия — та закваска, то начало брожения, движения, беспокойства, возмущающего и волнующего бытие для того, чтобы сделаться "открытой мыслью"». При этом он предупреждал, что «не надобно думать, что чрез это пожертвовано бытие и что наука перешла в сознание, как в противоположный ему элемент, — тогда всеобщее потеряло бы свое спекулятивное значение, сделалось бы сухой абстракцией; такого рода идеалистическая односторонность принадлежит более новой философии, нежели древней» [Герцен, 1946: 154—155].

3. Хотя в противоположность предшествующим гилозоистическим взглядам, согласно которым предметы окружающего мира и сам мир являются живыми и самоподвижными, Анаксагор ввел одно двигательное начало, он рассматривал мирдвигающимся по естественным законам. Нус Анаксагора — утонченное вещественное начало, правда, не смешанное с другими вещами и дающее импульс круговращению. Это круговращение и выдвинутый Анаксагором принцип «подобное стремится к подобному» и есть основные и главные причины происхождения и изменения вещей и процессов, а не какая-то внематериальная творческая сила. Он решительно отвергает всякий творческий акт, что видно из его принципиального отрицания сотворения и уничтожения. Это отрицание привело Анаксагора к выводу, что вся совокупность вещей не может ни увеличиваться, ни уменьшаться, причем даже не может изменить суммы своих качеств. Таким образом, о творчестве, по Анаксагору, не может быть и речи.

4. Все это приводит к еще одному выводу: характерной особенностью философской системы Анаксагора является детерминизм, то есть признание, хотя и

не оформленное теоретически, строгой закономерности, необходимости космообразования и отрицание какой бы то ни было телеологии.

В этой связи нельзя разделить мнение И. Д. Рожанского, согласно которому «от учения Анаксагора нетрудно протянуть нити к органической телеологии Аристотеля. Хотя телеологический момент выражен у Анаксагора еще очень неотчетливо» [Рожанский, 1983: 104—105]. Тем более, что он сам приводит одно место из схолий к Аэлию Аристиду, где указывается: «Анаксагор говорил, что вообще нет никакого божественного провидения [подчеркнуто мной. — Р. Х.] над людьми, но все человеческое совершается благодаря случаю» [Рожанский, 1972: 277—278].

Таким образом, очевидно, что вся система философии Анаксагора построена на необходимости, естественной закономерности и, вопреки мнениям некоторых философов (Аристотеля, Аэция, Симплиция и др.), в мирозидании Анаксагора практически нет места случайности, случайного стечения и т. д., так как, во-первых, именно вихрь заставляет все и вся двигаться, изменяться, развиваться, и, во-вторых, принцип «подобное стремится к подобному» приводит к тому, что случайных сочетаний, за малым исключением, не может быть. Однако, если случайность у него отсутствует в космическом масштабе, то есть если космос действует на основе необходимости, то отдельные предметы и в своем возникновении, и в своем развитии воплощают в себе в какой-то мере единство случайности и необходимости: необходимость проявляется через естественную закономерность развития, а случайность — через случайное соединение и разъединение. Действие нуса, с одной стороны, выступает как необходимость, но, с другой стороны, имеет место и момент случайности; взять хотя бы «желание» нуса привести в движение весь мир: оно могло возникнуть, могло и не возникнуть, да и время, выбранное нусом для этого акта, тоже случайно. Однако истинного понимания роли случайности в процессах, происходящих в мире, у Анаксагора нет; как нет и понимания диалектики необходимости и случайности. Поэтому глубоко прав И. Д. Рожанский, который пишет, что «мир, по Анаксагору, не есть результат игры слепых сил, случайного соединения стихий или атомов. Процесс космообразования есть закономерный процесс, ведущий ко все большей организации первоначально неорганизованной бесформенной материи и чем-то напоминающий развитие живого организма. В этом процессе, следовательно, заложено разумное начало — не в смысле сознательно действующего и руководящего миром сознания, а в том смысле, в каком разумны любая организация, любой порядок, находимые нами в природе» [Рожанский, 1972: 214—215], то есть ум выступает как порядок, закон, внутренняя целесообразность, космический принцип, который стимулирует процесс образования и развития космоса и всех процессов, происходящих в нем. Иначе говоря, в философской системе Анаксагора главным детерминирующим фактором выступает нус.

В заключение скажем, что в учении Анаксагора о нусе прослеживается четкая параллель с учением Гераклита о логосе, который он понимал и как необходимость, и как закон. Его логос лежит в основе всех процессов и явлений космоса, всем управляет. Анаксагор также полагает свой нус космообразующим, управляющим и все определяющим. Правда, ни Гераклит, ни Анаксагор не поднялись до формулировки категории закона, закономерности, но разработка таких понятий, как «логос» — Гераклитом, «нус» — Анаксагором, да и «беспредельное» — Анаксимандром, показывает, насколько настоящей была

необходимость в них и с каким трудом эти философы буквально «продирались» к вычленению категории закона.

### Библиографический список / References

- Английские материалисты XVIII века: Собр. произв.: в 3 т. М.: Мысль, 1967. Т. 1. 445 с. (*English materialists of the 18th century*: Collection. Prod.: In 3 vols, Moscow, 1967, vol. 1, 445 p. — In Russ.)
- Антология мировой философии: в 4 т. / под ред. В. В. Соколова. М.: Мысль, 1969. Т. 1, ч. 1. 576 с. (Sokolov V. V. (ed.) *Anthology of world philosophy*: In 4 vols, Moscow, 1969, vol. 1, part 1, 576 p. — In Russ.)
- Аристотель. Метафизика. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. 348 с. (Aristotle. *Metaphysics*, Moscow, Leningrad, 1934, 348 p. — In Russ.)
- Аристотель. Физика. М.: Соцэкгиз, 1936. 192 с. (Aristotle. *Physics*, Moscow, 1936, 192 p. — In Russ.)
- Асмус В. Ф. История античной философии. М.: Высшая школа, 1965. 320 с. (Asmus V. F. *History of ancient philosophy*, Moscow, 1965, 320 p. — In Russ.)
- Беркли Дж. Сочинения. М.: Мысль, 1978. 556 с. (Berkeley J. *Works*, Moscow, 1978, 556 p. — In Russ.)
- Богомолов А. С. Анаксагор и диалектика // Вопросы философии. 1977. № 9. С. 133—143. (Bogomolov A. S. Anaxagoras and dialectics, *Questions of philosophy*, 1977, no. 9, pp. 133—143. — In Russ.)
- Богомолов А. С. Диалектический логос: Становление античной диалектики. М.: Мысль, 1982. 263 с. (Bogomolov A. S. *Dialectical logos: The formation of ancient dialectics*, Moscow, 1982, 263 p. — In Russ.)
- Виндельбанд В. История древней философии. М.: Типография русского товарищества, 1911. 416 с. (Windelband V. *History of ancient philosophy*, Moscow, 1911, 416 p. — In Russ.)
- Гегель. Сочинения. Т. 9: Лекции по истории философии. Книга первая. М.: Партийное издательство, 1932. 339 с. (Hegel. *Works*, vol. 9: *Lectures on the history of philosophy, book one*, Moscow, 1932, 339 p. — In Russ.)
- Гегель. Сочинения. Т. 10: Лекции по истории философии. Книга вторая. М.: Партийное издательство, 1932. 490 с. (Hegel. *Works*, vol. 10: *Lectures on the history of philosophy, book two*, Moscow, 1932, 490 p. — In Russ.)
- Герцен А. И. Избранные философские произведения: в 2 т. М.: Госполитиздат, 1946. 357 с. (Herzen A. I. *Selected philosophical works*: In 2 vols, Moscow, 1946, 357 p. — In Russ.)
- Джохадзе Д. В. Основные этапы развития античной философии: К анализу диалектики историко-философского процесса. М.: Наука, 1977. 294 с.

(Dzhokhadze D. V. *The main stages of ancient philosophy development: Toward the analysis of the dialectics of the historical and philosophical process*, Moscow, 1977, 294 p. — In Russ.)

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 620 с.

(Diogenes Laertius. *About the life, teachings and sayings of famous philosophers*, Moscow, 1979. 620 p. — In Russ.)

Дынник М. А. Очерки истории философии классической Греции: От Милетской школы до Аристотеля. М.: Госсцэкономгиз, 1936. 271 с.

(Dynn timer M. A. *Essays on the history of philosophy of classical Greece: From the Milesian school to Aristotle*, Moscow, 1936, 271 p. — In Russ.)

История античной диалектики / под ред. М. А. Дынника. М.: Мысль, 1972. 335 с.

(Dynn timer M. A. (ed.) *History of ancient dialectics*, Moscow, 1972, 335 p. — In Russ.)

История философии: в 3 т. / под ред. Г. Ф. Александрова. М.: Политиздат при ЦК ВКП(б), 1941. Т. 1. 492 с.

(Alexandrov G. F. (ed.) *History of philosophy*: In 3 vols, Moscow, 1941, vol. 1, 492 p. — In Russ.)

Кузанский Н. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1980. Т. 2. 471 с.

(Nicolaus Cusanus. *Works*: In 2 vols, Moscow, 1980, vol. 2, 471 p. — In Russ.)

Ланге А. Ф. История материализма и критика его значения в настоящее время: в 2 т. / пер. с нем. Н. Н. Страхова. СПб.: Издание Л. Ф. Пантелеева, 1899. Т. 1—2: История материализма до Канта.

(Lange A.F. *History of materialism and criticism of its significance at the present time*: In 2 vols, St. Petersburg, 1899, vols. 1—2: History of materialism up to Kant, — In Russ.)

Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. 636 с.

(Leibniz G. V. *Works*: In 4 vols, Moscow, 1982, vol. 1, 636 p. — In Russ.)

Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 18: Материализм и эмпириокритицизм. М.: Политиздат, 1968. 525 с.

(Lenin V. I. *Complete works*, vol. 18: *Materialism and empirio-criticism*, Moscow, 1968, 525 p. — In Russ.)

Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 29: Философские тетради. М.: Политиздат, 1969. 782 с.

(Lenin V. I. *Complete works*, vol. 29: *Philosophical notebooks*, Moscow, 1969, 782 p. — In Russ.)

Маковельский А. О. Досократики: Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований: Историко-критический обзор и перевод фрагментов доксографического и биографического материала: в 3 ч. Казань: Издательство книжного магазина М. А. Голубева, 1919. Ч. 3: Пифагорейцы, Анаксагор и др. 226 с.

(Makovelsky A. O. *Pre-Socratics: The first Greek thinkers in their works, in the evidence of antiquity and in the light of the latest research: Historical-critical review and translation of fragments of doxographic and biographical material*: In 3 vols, Kazan, 1919, vol. 3: Pythagoreans, Anaxagoras and others. 226 p. — In Russ.)

Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956. 690 с.

(Marx K., Engels F. *From early works*, Moscow, 1956, 690 p. — In Russ.)

Паульсен Ф. Введение в философию. М.: Типо-литография товарищества И. Н. Кушнеревъ и К, 1914. 454 с.

(Paulsen F. *Introduction to Philosophy*, Moscow, 1914, 454 p. — In Russ.)

Плеханов Г. В. Избранные произведения: в 5 т. М.: Госполитиздат, Соцэкгиз, 1956. Т. 2. 824 с.

(Plekhanov G. V. *Selected works*: In 5 vols, Moscow, 1956, vol. 2, 824 p. — In Russ.)

Рожанский И. Д. «Дело» Анаксагора — Научное открытие и его восприятие. М.: Мысль, 1971.

(Rozhansky I. D. *The "Case" of Anaxagoras — Scientific discovery and its perception*, Moscow, 1971. — In Russ.)

Рожанский И. Д. Анаксагор: У истоков античной науки. М.: Наука, 1972. 320 с.

(Rozhansky I. D. *Anaxagoras: At the origins of ancient science*, Moscow, 1972, 320 p. — In Russ.)

Рожанский И. Д. Анаксагор. М.: Мысль, 1983. 142 с.

(Rozhansky I. D. *Anaxagoras*, Moscow, 1983, 142 p. — In Russ.)

Творения Платона. Т. 14. Пг.: Academia, 1923. 419 с.

(*Works of Plato*, vol. 14, Petrograd, 1923, 419 p. — In Russ.)

Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии: в 2 ч. Ч. 1. М.: Типо-литография товарищества И. Н. Кушнеревъ и К, 1906. Т. 1. 226 с.

(Trubetskoy S. N. *Course on the history of ancient philosophy*: In 2 vols, Moscow, 1906, vol. 1. 226 p. — In Russ.)

Фейербах Л. История философии: собрание произведений: в 3 т. М.: Мысль, 1967. Т. 1. 544 с.

(Feuerbach L. *History of Philosophy*: Collection: In 3 vols. Moscow, 1967, vol. 1, 544 p. — In Russ.)

Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М.: [б. в.], 1912. 256 с.

(Zeller E. *Essay on the history of Greek philosophy*, Moscow, 1912, 256 p. — In Russ.)

Цицерон М. Т. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. 382 с.

(Cicero M. T. *Philosophical treatises*, Moscow, 1985, 382 p. — In Russ.)

Шеллинг Ф. В. Философия искусства. М.: Мысль, 1966. 496 с.

(Schelling F. V. *Philosophy of Art*, Moscow, 1966, 496 p. — In Russ.)

**Р. З. Хакимов**<sup>4</sup>

<sup>4</sup> **Хакимов Ринат Зарипович** — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры, заведующий кафедрой философии Ивановского государственного университета.

Публикация осуществляется в рамках юбилейных мероприятий, связанных с 50-летием Ивановского государственного университета и 90-летним юбилеем кафедры философии ИвГУ.