

УДК 1(091)

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2022-4/60-74>

Д.В. Леонидов\*

## «ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ БОЖИЯ У АНАКСАГОРА» АКОША ПАУЛЕРА: ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Вниманию читателя предлагается перевод статьи венгерского логика и философа Акоша Паулера «Доказательство бытия Божия у Анаксагора». В ней автор, анализируя сохранившиеся фрагменты сочинения древнегреческого философа, реконструирует его метафизическое учение о мировом уме, достраивает возможные логические ходы античного мыслителя, которые он мог использовать при создании этого учения, и показывает сходство этих ходов с логическими конструкциями доказательств бытия божия, созданных европейскими богословами и философами Средних веков и Нового времени. Предпринимая такую интерпретацию учения Анаксагора, венгерский философ опирается на разработанную им в предшествующих философских работах рационалистическую концепцию присущих человеческому мышлению логических принципов. Цель публикации предлагаемого перевода состоит в ознакомлении российских религиоведов и историков философии с творчеством одного из выдающихся философов Венгрии.

*Ключевые слова:* история философии, логика, религиозная философия, Анаксагор, Акош Паулер

**«Anaxagoras' proof for the existence of God» by Ákos Pauler: translator's foreword.** DENIS V. LEONIDOV (Far Eastern Federal University)

The article serves as a foreword to the publication of the translation of the article «Anaxagoras' proof for the existence of God» written by the Hungarian logician and philosopher Ákos Pauler. Analyzing the preserved fragments of the ancient Greek philosopher's work, the author reconstructs his metaphysical teaching about the world mind, completes the possible logical moves of the ancient thinker that he could use while creating his teaching, and shows the similarity of these moves with the logical constructions of the proofs for the existence of God, created by European theologians and philosophers of the Middle Ages and modern times. The translation is published to familiarize Russian specialists in religious studies and philosophy with the work of one of the outstanding Hungarian philosophers.

*Keywords:* history of philosophy, logics, religious philosophy Anaxagoras, Ákos Pauler

---

\* ЛЕОНИДОВ Денис Владимирович, кандидат философских наук, доцент Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.  
E-mail: leonidov.dv@dvfu.ru

Согласно сведениям «Венгерского биографического лексикона»<sup>1</sup>, Акош Паулер родился 9 апреля 1876 г. в Будапеште в семье Дьюлы Паулера, государственного архивариуса и выдающегося историка [5], сына Тивадара Паулера, другого знаменитого исторического деятеля Венгрии, занимавшего в разное время должности президента Венгерской академии наук, министра религиозного и народного просвещения и министра юстиции [6]. В 1898 г. после двух лет обучения в парижском и лейпцигском университетах Акош Паулер получил докторскую степень по гуманитарным наукам. В 1902 г. он стал приват-доцентом, а в 1912 г. – ординарным профессором философии будапештского университета. В 1920 г. был избран президентом Венгерского философского общества. Умер 29 июня 1933 г. в Будапеште. За годы академической карьеры А. Паулер опубликовал ряд работ, в том числе: «Понятие и задачи натурфилософии» (*A természetfilozófia fogalmáról és feladatairól*, 1898), «Психологические основания гносеологии» (*Az ismeretelmélet lélektani alapjairól*, 1898), «Проблема вещи в себе в новейшей философии» (*A magánvaló problémája az újabb filozófiában*, 1901), «Относительность знания и формирование математических понятий» (*Az ismerés viszonylagossága és a matematikai fogalomalkotás*, 1902), «Гносеологические исследования» (*Ismeretelméleti tanulmányok*, 1903), «Об основных принципах позитивной педагогики» (*A pozitív pedagógia alapelveiről*, 1904), «Гносеологические категории» (*Ismeretelméleti kategóriák*, 1904), «Введение в философию»<sup>2</sup> (*Bevezetés a filozófiába*, 1920); «Аристотель» (*Aristoteles*, 1922), «Понятие системы» (*A rendszer fogalma*, 1923), «Логика»<sup>3</sup> (*Logika*, 1925); «Основания философии» (*Grundlagen der Philosophie*, 1925), «Доказательство бытия Божия у Анаксагора» (*Anaxagoras istenbizonyítéka*, 1926) [4]. Перевод последней из этих работ, опубликованной в сборнике трудов по философским и социальным наукам Венгерской академии наук, предлагается вниманию читателя<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Электронную версию «Лексикона» поддерживает департамент Венгерской электронной библиотеки Национальной библиотеки им. Сеченьи.

<sup>2</sup> В 1928 г. книга получила премию Венгерской академии наук.

<sup>3</sup> В 1928 г. книга также была премирована Венгерской академией наук.

<sup>4</sup> Электронная копия публикации, с которой был сделан перевод, доступна в репозитории REAL-EOD

Считаем необходимым предварить наш перевод некоторыми пояснениями, касающимися разработанного Акошем Паулером учения о логических принципах, на которое он ссылается в данной работе. Согласно этому учению, человеческое мышление зиждется на трех логических принципах, которые, по мнению Паулера, являются самоочевидными истинами и элементами «чистой», в кантовском смысле, логики. Это «принцип идентичности» («каждая вещь тождественна самой себе»), «принцип когеренции» («каждая вещь связана с каждой вещью каким-либо отношением») и «принцип классификации» («каждая вещь является родовым понятием или членом какого-либо класса»). Аксиоматичность этих трех принципов наш логик доказывает «от противного»: тот, кто утверждает существование вещи, не поддающейся классификации, тем самым утверждает существование класса неклассифицируемых вещей; тот, кто отрицает возможность связанности каких-либо двух вещей каким-либо отношением, тем самым утверждает связанность этих вещей отношением абсолютного различия; наконец, человек отрицающий самотождественность вещей, должен отрицать и самотождественность этого отрицания. Таким же образом Акош Паулер опровергает и мнимую обоснованность всякого логического релятивизма: например, человек, взявшийся доказать, что у гипотетических марсиан в силу их биологических или культурных отличий от землян должна возникнуть своя, отличная от земной логика, должен будет обосновывать эту точку зрения, опираясь на те логические принципы, которые ему придется считать универсальными, применимыми не только на Земле, но и на Марсе [3, р. 27–35]. Такой сугубо рационалистический, если не метафизический, подход к мышлению и дает нашему логикю основание смело заполнять предполагаемые лакуны в дошедших до нас фрагментах сочинения Анаксагора, достраивая возможные логические ходы античного мыслителя, чтобы затем показывать сходство этих ходов с логическими конструкциями средневековых богословов и философов Нового времени. Разумеется, подход Паулера не преодолевает юмовскую гильотину, отсекающую должное от сущего, но это и не является задачей венгерского философа, считавшего высшей точкой развития современной «чистой» логики заявление Бернарда Больцано о том, что «ни одна истина в себе не

(<http://real-eod.mtak.hu>) – цифровой коллекции книг, созданной Библиотекой Венгерской академии наук.

обладает наличным бытием, т.е. не находится во времени и пространстве как нечто действительное» [1, с. 67–68], а самого Больцано – основателем современного платонизма [3, р. 113–114]. Надеемся, что данное предуведомление поможет читателю чуть глубже понять предлагаемый ему историко-философский этюд одного из выдающихся европейских логиков и философов XX в.

В переводе везде, где это было возможно, были сохранены авторские курсивные выделения, написания с прописными буквами, примечания и ссылки, а также сохранены без перевода части текста на древнегреческом, латинском и немецком языках. Цитата из «Критики чистого разума» в четвертом разделе статьи приведена нами в переводе Н. Лосского [2, с. 450–451]: в оригинальном тексте статьи автор дает ее венгерский перевод.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Больцано Б. Учение о науке (Избранное). СПб.: Наука, 2003.
2. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2008.
3. Pauler, Á., 1926. Anaxagoras Istenbizonyítéka. *Értekezések a philosophiai és társadalmi tudományok köréből*, Vol. 2, no. 10, pp. 1–25.
4. Pauler, Á., 1920. Bevezetés a filozófiába. Budapest: Pantheon Irodalmi Intézet R.-T.
5. Pauler Ákos. In: Magyar életrajzi lexikon. URL: <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/ABC11587/11934.htm>
6. Pauler Gyula. In: Magyar életrajzi lexikon. URL: <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/ABC11587/11935.htm>
7. Pauler Tivadar. In: Magyar életrajzi lexikon. URL: <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/ABC11587/11936.htm>

#### REFERENCES

1. Bolzano, B., 2003. Uchenie o nauke (Izbrannoe) [Theory of science (Selected fragments)]. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)
2. Kant, I., 2008. Kritika chistogo razuma [Critique of pure reason]. Moskva: Eksmo. (in Russ.)
3. Pauler, Á., 1926. Anaxagoras Istenbizonyítéka [Anaxagoras' proof for the existence of God]. *Értekezések a philosophiai és társadalmi tudományok köréből*, Vol. 2, no. 10, pp. 1–25. (in Hungarian)
4. Pauler, Á., 1920. Bevezetés a filozófiába [Introduction to philosophy]. Budapest: Pantheon Irodalmi Intézet R.-T. (in Hungarian)
5. Pauler Ákos. In: Magyar életrajzi lexikon. URL: <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/ABC11587/11934.htm> (in Hungarian)
6. Pauler Gyula. In: Magyar életrajzi lexikon. URL: <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/ABC11587/11935.htm> (in Hungarian)
7. Pauler Tivadar. In: Magyar életrajzi lexikon. URL: <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/ABC11587/11936.htm> (in Hungarian)

## Акош Паулер

## ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ БОЖИЯ У АНАКСАГОРА

Перевод Д.В. Леонидова

## Содержание

**I. Введение**

1. Понятие доказательства бытия Божия
2. Суть всякого возможного доказательства бытия Божия
3. Три возможных доказательства бытия Божия
4. Классификация Канта

**II. Учение Анаксагора**

5. Анаксагор как отец систематических доказательств бытия Божия
6. Метафизика Анаксагора
7. Логические пробелы во фрагментах

**III. Сущность νοῦς'а**

8. Объяснение трех направлений трактовки

**IV. Доказательство бытия Божия у Анаксагора**

9. Трансцендентальное направление мысли Анаксагора
10. Зародыш онтологического доказательства
11. Продолжение
12. Первый след космологического доказательства
13. Первое появление аксиологического доказательства
14. Подведение итогов

**I. Введение**

1. Под «доказательством бытия Божия» мы понимаем такое движение метафизической мысли, которое из *относительного* сущего заключает об отличном от него *абсолютном* сущем. Согласно этому нашему определению о доказательстве бытия Божьего может идти речь только в дуалистических системах, то есть таких, в которых проводится отчетливое отличие между относительным – стало быть, зависимым и изменчивым – *миром* и абсолютным – иначе говоря, независимым и неизменным сущим – *Богом*. Мы исключаем из круга доказательств бытия Божия спекуляции монистических систем, то есть таких систем, которые желают показать мир чистым проявлением Бога. Таким образом к классической области доказательств бытия Божия мы относим те теистические теории, которые самым отчетливым образом фор-

мулируют различие между относительным и абсолютным сущим, причем понятие духовного по своей природе, неизменного и абсолютно независимого «Бога» они противопоставляют изменчивому и зависимому «миру». Таким образом, история доказательств бытия Божия тождественна истории теизма.

2. Логический корень всех возможных доказательств бытия Божия, которые человеческий ум может изобрести, находится, стало быть, в том более или менее осознанном тезисе, что *относительное* сущее всегда указывает каким-то образом на *абсолютное* сущее, точнее, что познание основных форм относительного сущего скрыто таит в себе и осознание того бытия абсолютного сущего, *по сравнению с которым* мы можем назвать мир в целом относительным сущим. Короче говоря, все доказательства бытия Божия предполагают, что знание основных

форм *мира* уже таит в себе и какое-нибудь знание о *Боге*. А это понимание означает молчаливое принятие того еще более общего принципа, который в наших прежних работах<sup>1</sup> мы назвали «*principium correlativitatis*». Наиболее целесообразно мы можем сформулировать его так: «нет относительного без однородного с ним абсолютного».

То, что каждое относительное подразумевает признание соответствующего абсолютного, вытекает уже из самого понятия «относительное». Ведь когда мы называем что-либо относительным, тем самым мы устанавливаем основание для сопоставления его с чем-то неотносительным, то есть с чем-то абсолютным. Так, например, относительно в ряду натуральных целых чисел любое число по сравнению с *единицей*, потому что, предположим, 3 означает, что это число занимает *третье* место в серии, которую мы считаем от 1 на основании той закономерности, что к 1 мы добавляем все более новую единицу. В ряду натуральных целых чисел, стало быть, *единица* представляет собой абсолютное, от которого зависят все другие числа, поскольку значение любого числа только *относительно*; самой же единице, однако, уже нет дальнейшей численной предпосылки. Стало быть, когда я узнаю любое число, в завуалированной форме я уже признаю и существование единицы. Подобным образом принятие любой геометрической истины воплощает в себе признание соответствующих геометрических аксиом, которые точно так же являются абсолютными для геометрических понятий, вернее теорем, как и единица оказывается абсолютной для натуральных целых чисел.

Эти примеры одновременно проливают свет и на то, что мы обозначаем как «принцип соотносительности», что относительное дополнительно требует однородного с ним абсолютного. Ведь *арифметическое* относительное предполагает *арифметическое* абсолютное, а *геометрическое* относительное предполагает *геометрическое* абсолютное. «Однородность», стало быть, означает принадлежность к *одной и той же категории*. Не трудно признать, что если вещам должно принадлежать к одной и той же категории, составляющей единство относительного и абсолютного, то *только гомогенные вещи можно соразмерять друг с другом*.

Поэтому абсолютом *истине* может служить только *истина, сущему* – только *сущее, ценности* – только *ценность*. Ведь только однородные вещи могут определять друг друга, гетерогенные же вещи могут это делать лишь при том условии, что они сравнимы друг с другом, если мы заранее причисляем их к *одной и той же* общей категории; приводим их к общему знаменателю. Так мы поступаем, когда, причисляя все вещи к наиболее универсальной категории «вещи вообще», исследуем *как вещь* то, что, являясь пресуппозицией любой другой вещи, может быть с этой точки зрения наделено именем абсолютного.

3. Всякое доказательство бытия Божия, стало быть, состоит, в сущности, в онтологическом применении принципа соотносительности. Иначе говоря, такое умозаключение говорит, что знание каждого онтологического относительного включает в себя также признание бытия онтологического абсолютного. Поэтому они все до одного совпадают в том, что из относительного бытия *редуктивно*<sup>2</sup> выводится абсолютное бытие. Другими словами, суждение «Бог существует» по нашей терминологии является суждением *автотетическим*<sup>3</sup>. Первые появившиеся в ходе истории человеческого мышления доказательства бытия Божия отличаются друг от друга только в том, что выбирают тот или иной относительный онтологический момент в качестве отправной точки, из которой затем переходят к существованию Бога. В исследовании возможных доказательств бытия Божия, также предпринятых нами в прежних статьях, самую верную руководящую нить дают три логических принципа<sup>4</sup>.

В качестве онтологического относительного мы можем принять *в первую очередь человеческую мысль*, поскольку она относится к самому совершенному существу. Если мы спросим, является ли существующее в нашем сознании наше *понятие* Бога крайним онтологическим допущением, то возникнет так называемое «*онтологическое*» доказательство бытия Божия, которое в XI в. выдвигает Ансельм Кентерберийский и в несколько иной форме его переоткрывает *Декарт*. Это доказательство может находиться в более тесной связи с *принципом тождества*, поскольку этот принцип,

<sup>2</sup> Ср. Logika, 210. §.

<sup>3</sup> Ср. Logika, 86. §.

<sup>4</sup> Ср. Bevezetés a philosophiába, 23. skv. §§. Logika, 28. skv. §§.

<sup>1</sup> Ср. Bevezetés a philosophiába. 2-ik kiadás. Budapest, 1921. 31. l. и Logika. Az igazság elméletének alapvonalai. Budapest, 1925. 34 sk. lk.

собственно, характеризует именно то, что он распространяется на *единственную* вещь: не требуется другого рода отношения, кроме отношения *к самому себе*<sup>5</sup>. Онтологическое доказательство также берет понятие Бога *в самом себе* и на основании этого анализа стремится доказать существование Бога.

Если доказательство бытия Божия берет исходной точкой совокупность существующих меняющихся вещей в отношениях друг с другом, иначе говоря, берет понятие *мира*, то перед нами выступает *космологическое* доказательство бытия Божия, одной из форм которого является и *телеологическое* доказательство. Поскольку бытие обеих творящих мир субстанций и необходимая причина их изменений усматриваются в Боге, эти два доказательства отличаются друг от друга только в том, что первое из них рассматривает бытие субстанций и их изменений скорее в общих чертах, тогда как второе изучает их особенно: в подходящих гармонических отношениях друг к другу. Космологическое доказательство разрабатывал, как известно, в разных видах уже *Аристотель*, и в средние века его применяли, например, *Петр из Пуатье*, *Ришар Сен-Викторский*, *Александр Гэльский* и *св. Фома Аквинский*<sup>6</sup>. Корни телеологического доказательства также тянутся назад в древний мир; но, на наш взгляд, в самой полной форме оно представлено у Лейбница в теории «предустановленной гармонии».

Этот ход мысли очевидно можно более тесно связать со вторым основным принципом логики: с «принципом когеренции». Ведь, согласно этому принципу, каждая вещь связана (находится в связи) с каждой другой вещью<sup>7</sup>. А между тем, как космологическое, так и телеологическое доказательство основывается на необходимом отношении мира к абсолютному бытию, поскольку оно принимает исходным пунктом *связь субстанций друг с другом*.

Наконец, доказательство бытия Божия можно построить на той особенности существующих вещей, что они все до единой входят в определенные *классы*, то есть их можно причислить к какой-либо категории с точки зрения их качества. В этом случае мы берем в расчет то обстоятельство, что *каждое качество, мо-*

*жет быть усилено*, и как таковое оно имеет относительный характер. Ведь степень чего-то определяет то, как далеко отстоит степень от абсолютного исходного пункта, который может быть минимумом или максимумом данного качества. Появляющееся здесь доказательство состоит в том выводе, что какой-либо позитивный идеал может существовать только тогда, когда есть некоторое сущее, которое этим идеалом обладает в самой полной степени. Этот ход мысли схоласты называли доказательством *ex gradibus*. Им пользуется *святой Августин*, когда из имеющейся в мире интеллигенции, и *святой Ансельм*, когда из происходящих различных степеней «блага» заключает о том, что должно существовать существу с абсолютной интеллигенцией и абсолютным совершенством, *по сравнению с которым* мы определяем еще какому-нибудь существу меньшую или большую интеллигенцию, точнее говоря – совершенство. На наш взгляд, это полностью *самостоятельное* доказательство относительно двух предыдущих; выясняется это уже из того, что если, как онтологическое (особенно в форме, предложенной *Декартом*), так и космологическое доказательства заключают о бытии Бога на основании принципа причинности, то доказательство *ex gradibus*, созданное *без* применения принципа причинности, тоже оказывается состоятельным, хотя первое со вторым также может быть связано, как это обнаруживает *святой Фома Аквинский*<sup>8</sup>.

Не трудно узнать конечное логическое основание этого доказательства бытия Божия в том принципе, который мы выдвигаем как третий основной закон логики под названием «*principium classificationis*»<sup>9</sup>. Согласно этому принципу, «всякая вещь является членом какого-либо класса». Именно *это* обстоятельство принимает своим исходным пунктом доказательство бытия Божия *ex gradibus*.

4. Классификация доказательств бытия Божия, которую мы попытались предложить здесь, существенно отличается от той, которую взял за основу в «Критике чистого разума» *Кант*. По его мнению, все доказательства бытия Божия «или начинаются с определенного опыта и познанной им особой природы нашего чувственно воспринимаемого мира, восходя от нее по законам причинности до высшей причины, находящейся вне мира, или эмпирически пола-

<sup>5</sup> Ср. Logika, 31. §.

<sup>6</sup> Ср. G. Grunwald: Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Münster, 1907. 55, 82, 101. l.

<sup>7</sup> Ср. Logika, 31, 32. §§.

<sup>8</sup> Summa Theologiae p. I. qu. II. art. 3.

<sup>9</sup> Ср. Logika, 35. sk. §§.

гают в основу лишь неопределенный опыт, т.е. какое-нибудь существование [вообще], или, наконец, отвлекаются от всякого опыта и исходя из одних лишь понятий заключают совершенно а priori к существованию высшей причины. Первое доказательство называется *физикотелогическим*, второе – *космологическим*, а третье – *онтологическим*. Других доказательств нет и быть не может»<sup>10</sup>.

Но вопреки этому аподиктическому высказыванию мы должны отметить, что существует такое доказательство, о котором Кант не думал и которое существенно отличается от им перечисленных, потому что в отличие от них оно не опирается на принцип причинности, т.е. доказательство *ex gradibus*. Тем важнее нам здесь указать на то обстоятельство, что та критика, которой Кант подвергает доказательства бытия Божия, основывается как раз на неполном их перечне, который уже по этой причине нуждается в корректировке.

## II. Учение Анаксагора

5. Прежде, чем наша статья перейдет к ее фактическому предмету, нам было необходимо предварить его данным кратким обзором теории и системы доказательств бытия Божия. Ведь мы сможем найти исторический корень любой философии с некоторой надеждой на успех только в том случае, если прежде уясним себе суть того, историческое проявление чего мы исследуем.

Если под доказательствами бытия Божия мы понимаем совокупность тех заключений, которые мы только что обрисовали, нам следует отметить *Анаксагора* как такого философа, у которого примерно в 500 г. до р.Х. появляется первое доказательство бытия Божия. Пять предшествующих ему философских учений стоят на более или менее смутной позиции монизма, и с такой точки зрения обосновано и то общеизвестное изречение Аристотеля, согласно которому Анаксагор появился как единственный трезвый среди многих бредящих<sup>11</sup>. *Фалес*, *Анаксимандр* и *Анаксимен* также ищут абсолютное сущее, – а философствование, в сущности, всегда в этом и состоит, – однако в своем поиске они доходят до той лишь только степени, что ищут сущность первоматерии. В подобном же направлении двигались наощупь и *атомисты*, и *Эмпедокл*. Элеаты уже порядком преодолевают

понятие материи, но еще застревают в монизме. Кажется, что *пифагорейцы* и *Гераклит* уже начинают освобождаться из него, однако они еще не идут дальше туманных намеков на некий мировой ум – логос. *Анаксагор* первым осознает, что по отношению к относительному миру нам нужно подобрать такое абсолютное сущее, какое представляет собой существенно отличное от материи духовное существо. Здесь начинается рождаться философский теизм, и вслед ему выступает первое доказательство бытия Божия. В этом направлении мы последуем в дальнейшем, чтобы осветить должным образом относящееся сюда учение на основе вышеизложенной теории доказательств бытия Божия. С этого момента мы ступаем на нехоженный путь, на котором, насколько нам известно, никто до сих пор еще не пытался реконструировать ход мысли Анаксагора с такой точки зрения.

6. Из работы Анаксагора, озаглавленной *Περὶ Φύσεως*, согласно подборке Дильса, более-менее сохранилось двадцать два фрагмента<sup>12</sup>. Из них – с точки зрения занимающей нас сейчас проблемы – можно извлечь следующее учение.

Вначале все вещи были вместе, причем это были бесконечно малые вещи в бесконечном множестве. В этой массе преобладали пар и воздух (φρ. 1), и в ней не было абсолютно маленькой или абсолютно большой составной части: ведь это относительные атрибуты (φρ. 3). То, что существует, не может перестать существовать. Если первобытная масса включает в себя все возникшие позже вещи, тогда она также содержит в себе все то, из чего будут состоять люди и вообще существа с душой (*ἄλλα ζῶα ὅσα ψυχὴν ἔχει*). Тогда не было и цветов, поскольку их формированию препятствовало смешение всего, ведь тьма и свет еще не были разделены. Масса составных частичек (*σπερμάτα*), однако, не была одинаковой, но они были полностью отличны друг от друга (*οὐδὲν ἑοικότων ἀλλήλοις* φр. 4). Их совокупность также не могла ни уменьшаться, ни возрастать, потому что включала в себя *все*, и к нему ничего не могло добавиться (φр. 5). Поскольку взаимное смешение частичек является полным, по сути дела *все* заключается *во всем* (*πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει* φр. 6). Здесь вместе находятся столько разнообразных вещей, что мы не можем познать их все ни мыслью, ни чувственным опытом (φр. 7).

<sup>12</sup> Для краткости мы будем их цитировать согласно нумерации Дильса. Die fragmenten der Vorsokratiker. 2 Aufl. 1906. В. 1. 313. sk. lk.

<sup>10</sup> Tisza Ész Kritikája. Magy. ford. 361. sk. lk.

<sup>11</sup> Metaph. I. 3. 984, b. 17.

Масса этих частиц, однако, не находится в состоянии покоя, но пребывает в движении, скорость которого многократно превышает то, что в нашем мире сейчас воспринимается как скорость движения (фр. 9). Все, стало быть, смешано друг с другом, кроме Мирового ума (νοῦς)<sup>13</sup>, но и Мировой ум находится внутри некоторых вещей (ἐν παντί παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἐνὶ φρ. 11). В последующем (фр. 12) наш философ все-таки говорит, что Мировой ум есть *нечто*<sup>14</sup> бесконечное, самовластное и не соединенное ни с одной вещью, но одинокое и самостоятельное: νοῦς δὲ ἔστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατέας καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἐωυτοῦ ἔστιν. Ибо если бы он не был таким образом полностью отделен (обособлен), смешавшаяся с ним вещь мешала бы ему в том, чтобы править каждой вещью *точно так же*, как самим собой: «Ибо он (Мировой ум) тончайшее и чистейшее из всех вещей, и у него есть знание о каждой вещи, и он сильнейший среди всех: ἔστι δὲ λεπτότατον τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον». И он правит всем, что бы ни обладало душой (ὅσα γε ψυχὴν ἔχει). И так, стало быть, правит он всем мировым круговращением, что *дает начало* (περιχωρησαὶ τὴν ἀρχήν) этому космическому круговращению, причем, начав его (ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξαστο περιχωρεῖν) на маленькой точке, он распространил его с нее и продолжает распространять его (καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον) и далее. А между тем, каждую вещь, которая вследствие этого вращения соединена и разъединена, ум (πάντα ἔγνω νοῦς) *знал* и упорядочивал (διεκόσμησε), каким образом она *будет* существовать в будущем, какой она *была* в прошлом и какова она *есть* в настоящем. Ибо каждое разделение есть результат этого вращения: но ничто не отделяется друг от друга *абсолютно, кроме ума* (πλὴν νοῦ). Все умы же схожи (νοῦς δὲ πᾶς ὁμοῖος ἔστι), будь то маленький

или большой; *прочие вещи*, однако, не похожи друг на друга: ἕτερον δὲ οὐδὲν ἔστι ὁμοῖον οὐδενὶ (фр. 12). Но Мировой ум, будучи *вечным*, существует с начала движения и далее и *повсюду присутствует*: как в том, которое *уже* отделено, так и в том, которое *еще* не отделилось одно от другого (фр. 14). Стало быть, нет абсолютно-го возникновения и прекращения, но есть только соединение (συνμίσησθαι) и разъединение (διακρίνεσθαι) (фр. 17). В остальном неясность чувств препятствует нам в познании истины (фр. 21), хотя то, что невидимо, мы способны познавать в видимом (фр. 21/а).

7. Прежде чем предпринять попытку реконструкции того хода мыслей, который привел Анаксагора к установлению существования νοῦς'а, нам следует заняться восполнением имеющихся в этих фрагментах среди определенных утверждений логических пробелов.

а) Во-первых, бросается в глаза, что наш философ считает необходимым то выделение, благодаря которому из первобытной массы образуются *в том числе* те существа, у которых есть души (ψυχή) (фр. 4). Также видно противоречие в том, что, с одной стороны, Мировой ум отдельный, то есть не смешанный и не смешивающийся ни с чем (фр. 12), однако, с другой стороны, утверждается (фр. 11), что Мировой ум находится и внутри *некоторых* вещей. Однако это противоречие не трудно устранить. Ведь Анаксагор под несмешанностью Мирового ума, вероятнее всего, подразумевает, что *природа* Мирового ума иная, чем материя; если мы возьмем эту отделенность в совершенно *квалитативном* смысле, то этому совсем не будет противоречить, если наш философ, с другой стороны, станет утверждать, что это нематериальное начало временно находится в тесной связи по крайней мере с некоторыми материальными частицами (напр., с человеческим телом). Очевидно то, что Мировой ум, вступивший с индивидуальным телом в более близкие отношения, называется в 4-ом фр. *душой* (ψυχή). Нам нельзя удивляться той понятийной недифференцированности, которая проявляется в том, что одним словом – νοῦς – Анаксагор обозначает как Мировой ум, так и частный ум; ведь расхожее словоупотребление остается таковым и сегодня, когда, с одной стороны, «умом» называется всеобщий логикум, а с другой стороны – тот *психологический* момент, который мы подразумеваем тогда, когда говорим об уме, как частной *способности*.

<sup>13</sup> Дильс, как большинство историков философии, переводит νοῦς как «дух» (Geist). Однако мы думаем, что понятие «дух» выражает больше, чем выражает понятие νοῦς'а: дух эллинистические мыслители – когда это понятие сложилось – называли πνεῦμα. Ср. с книгой Псевдо-Аристотеля Περί πνεύματος.

<sup>14</sup> Становясь на эту точку зрения, мы вновь отклоняемся от перевода Дильса, который передает этот текст так: “Der Geist ist unendlich etc.” (Fragm. d. Vors. I. 318. I.) Однако в тексте стоит не ἄπειρος, а ἄπειρον.



К тому, чтобы обозначить эти две разные вещи одним словом, нашего философа, вероятно, побудило то единство логического ряда, которое выражается как в логикуме, так и в логическом частном мышлении; на это определенно указывает и фр. 12.

Из этого недифференцированного словоупотребления нам, однако, отнюдь нельзя заключать, что Анаксагор отождествляет частную душу с Мировым умом, как это позднее как раз и делал, например, аверроизм. Этого нам нужно остерегаться не только потому, что уже в его текстах мы встречаем дуэт терминов νοῦς и ψυχή, но и потому, что *Аристотель* решительно ссылается на противоположное такому заключению учение Анаксагора. Αναξαγόρας – говорит он – δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχὴν τε καὶ νοῦν. Но тотчас добавляет, что χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μᾶ φύσει, πλὴν ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων<sup>15</sup>. Важно это утверждение особенно потому, что оно ясно показывает, как далек Анаксагор от всякого рода монизма: очевидно, что душа и Мировой ум, а также мир и Мировой ум стоят на основании дуализма.

б) Логический пробел виднеется в текстах Анаксагора и там, где Мировому уму приписывается только исключительно механическое движение, но никоим образом не объясняется, почему эту же самую функцию не может выполнить совершенно материальная вещь: почему нужно было объявлять «первое движущее» духовным началом? То, что νοῦς после первого движения первоматерии совершенно пассивно относится к ней и больше не вмешивается в мировой процесс, это, несомненно, можно вывести из заявлений как Платона<sup>16</sup>, так и Аристотеля<sup>17</sup>, которые также упрекают за это нашего философа. Пассивное поведение Мирового ума тем удивительнее, что, кроме того, он до малейшей детали *знает* прошлое, настоящее и будущее (фр. 12).

Трудность, однако, легко устранить, если обдумать следующее. Анаксагор – как позднее и Аристотель – очевидно, находится на той точке зрения, что роль «первого движущего» не может выполнять материальная вещь. Ведь νοῦς, несомненно, *упорядочивает* мир (διεκόσμησε) тем самым, что запускает его движение. Мировой ум, стало быть, *предшествует* в существовании этому нынешнему миропорядку, ведь

Анаксагор считает его вечным: ὁ δὲ νοῦς, ὅς ἀεί ἐστι (фр. 14). Наш философ, стало быть, полагает, что то предварительное условие рационального порядка мира, которое уже существовало превентивно, должно быть каким-нибудь вечным началом, которое этот порядок каким-то образом в себе несет благодаря тому, что о нем *думает*, то есть *знает* его. Анаксагор каким-то образом увидел, что логический ряд по своей сути вечен, ибо исключает понятие изменения; если, стало быть, в этом мире мы также находим вечный порядок, то его источник может быть только в каком-то вечном принципе. Его, однако, мы можем помыслить только как обладающего духовной природой, ведь только мысль может изначально содержать логический ряд. Вообще не является невозможным, чтобы в потерянных текстах нашего философа подробно излагалось – как позднее и *Аристотелем*<sup>18</sup> – и то, что первое движущее не может быть материальной, иначе говоря, конечной вещью. Поскольку мы должны считать бесспорным, что учение Аристотеля о «первом движущем» сложилось под сильным влиянием *Анаксагора*, не является невозможным, стало быть, чтобы аристотелевское учение о духовной природе первого движущего также несло на себе отпечаток теории клазоменского мыслителя. После того, как таким образом нам удалось устранить в его фрагментах данные логические пробелы, мы можем попытаться решить и вопрос о том, что понимал Анаксагор под Мировым умом.

### III. Сущность νοῦς'а

8. Новейшие трактовки данной проблемы можно разделить на *три* большие группы<sup>19</sup>.

а) В *первую* группу входят те исследователи, согласно которым анаксагоровский Мировой ум является во всех отношениях материальным началом. Эту точку зрения разделяют Дж. Бёрнет и К. Гёбель. Согласно сказанному ранее, если бы Анаксагор понимал под νοῦς'ом духовное существо, ему лишним было бы подчеркивать, что он не смешивается с другими вещами, так же, как и непонятно было бы подчеркивание того, что Мировой ум – «тончайший» среди всех вещей. Правда, νοῦς «все знает», но ведь то же самое *Гераклит* рассказывал об огне, а

<sup>15</sup> De Anima I. 2. 405, a. 13.

<sup>16</sup> Phaidon p. 97, b.

<sup>17</sup> Metaph. I. 4. 985, a. 21.

<sup>18</sup> Physic. VIII. 10. Ср. ниже § 12.

<sup>19</sup> Относительно более старых теорий см.: F. Löwy-Cleve: Die Philosophie des Anaxagoras, 1917. 21. sk. lk.

Диоген Аполлонийский – о воздухе<sup>20</sup>. Гёбель указывает на то, что Анаксагор называет Мировой ум тончайшей вещью, но полагает его во всех отношениях материальным – несмотря на то, что этим он входит в некоторое противоречие своему же заявлению о том, что Анаксагор впервые утверждает противоположность духа и природы<sup>21</sup>.

Это материалистическое объяснение нам никоим образом нельзя принимать. Ведь если бы Анаксагор признавал существование только материальных вещей, было бы полностью необъяснимо то выше цитированное замечание Аристотеля, согласно которому Анаксагор учил существенно иному, чем его предшественники. Неприемлема эта интерпретация уже и потому, что, согласно нашему философу, созидающие мир (стало быть, материальные) вещи *не могут быть друг от друга* полностью отделены: «не отделены топором» οὐ κεχώρισται – πελέκει (фр. 8). Стало быть, когда Анаксагор делает акцент на *отдельном положении* νοῦς'а, и на том, что он *снаружи* приходит к миру<sup>22</sup> – он очевидно утверждает существенное различие между материей и Мировым умом, потому что приписывает такой образ действий тому, кто *не может находиться* в созидающих мир материальных вещах.

б) Во главе второй группы комментаторов стоит Э. Целлер, согласно которому, хотя у Анаксагора начинается разделение понятий природы и духа, оно не оканчивается полностью. Поскольку νοῦς не фигурирует как «wirklich naturfreies Subjekt» «da er einerseits zwar als unkörperlich und als denkend, zugleich aber auch als ein an die Einzelwesen vertheiltes, in der weise einer Naturkraft wirkendes Element vorgestellt wird»<sup>23</sup>. Мировой ум отнюдь нельзя считать *личным* существом, потому что Анаксагор нигде не приписывает ему свободного, обладающего решающим значением своеобразия, самоопределения («freie Selbstbestimmung») личности. Ведь греки сколько угодно приписывали мышление и таким существам, какие не считали всерьез личностями; это произошло,

напр., в учении Гераклита<sup>24</sup>. По сути дела, тому же самому учит и Т. Гомперц, который, однако, решительно полагает νοῦς чем-то средним между материальной вещью и нематериальным сущим<sup>25</sup>. Своеобразный вариант этой точки зрения провозглашает Лёви-Клеве, согласно которому Анаксагор – точно так же, как ионийские философы, – исповедует панзоизм<sup>26</sup>. Следовательно, по сути дела анахронизмом по отношению к νοῦς'у было бы поднимать вопрос о том, является ли он материальным или духовным началом. На самом деле оба они, как те части, из которых состоит мир, не представляют собой чисто материальные моменты в сегодняшнем смысле слова, ведь, согласно нашему философу, все, что существует, обладает жизнью и сознанием.

Это полудуалистическое объяснение не выдерживает, однако, более основательной критики. Относительно аргументации Целлера нам следует отметить, что Анаксагор именно резко *противопоставляет* материю Мировому уму, поскольку признает, что между ними есть *существенное* различие. Его учение, стало быть, определено является *дуализмом*, и мы не находим следы того, что Мировой ум представляет собой некий переходный момент между материей и духом. То, что он назван «тончайшим» по отношению к другим вещам, не свидетельствует против этого, ведь во все времена философы-спиритуалисты пользовались некоторыми условными выражениями: сам термин «спиритуализм» носит такой характер. Однако мы допускаем, что νοῦς у Анаксагора еще не обладает в полной мере сознанием личности; всецело согласимся и с тем утверждением Целлера, что в нем еще нет и следа *воли*.

Относительно пантеистического толкования Лёви-Клеве у нас также есть сомнения. Ведь если бы оно было верным, тогда, по Анаксагору, Мировой ум так относился бы к миру, как душа относится к телу. Однако этому противоречит то, что νοῦς очевидно приводит в движение первобытную массу *снаружи*, стало быть, добавляется к ней как постороннее начало. Кроме того, Мировой ум во всех деталях *знает* мир, хотя душа лишь отчасти знает принадлежащее ей тело. Да и сам Лёви-Клеве сравнивает деятельность νοῦς'а с деятельностью какого-то

<sup>20</sup> J. Burnet: Anfänge der griechischen Philosophie übers. v. E. Schenkl. 1913. 246. 1.

<sup>21</sup> K. Goebel: Die vorsokratische Philosophie. 1910. 231, 241. 1k.

<sup>22</sup> Ср. Diog. Laert. II. 6. πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.

<sup>23</sup> Philosophie der Griechen. Th. 1. 2. Aufl. 1856. 685. 1.

<sup>24</sup> Ibid., 683. 1.

<sup>25</sup> Griechische Denker. B. 1. 2. Aufl. 1903. 174. sk. 1k.

<sup>26</sup> Die Philosophie des Anaxagoras, 1917. 24. 1.

физико-математического гения<sup>27</sup>, и вместе с тем признает, что тот так относится к миру, как мастер-каменщик относится к тому материалу, из которого он создает дом, и такое отношение их гораздо более поверхностно, чем отношение души и тела.

с) Полностью духовный характер анаксагоровского Мирового ума всецело признают Гегель<sup>28</sup>, Гейнце и Ибервег<sup>29</sup>, О. Вильман<sup>30</sup>, Г. фон Арним<sup>31</sup>, К. Йозль<sup>32</sup> и Хорват Йозеф<sup>33</sup>. Относительно того, однако, каким образом воῦς соотносится с идеей личного Бога, взгляды исследователей последнего времени разнятся друг от друга. Далее всех в эту область идет Ханс Майер, который видит в Анаксагоре основателя философского теизма<sup>34</sup>. То обстоятельство, что сам Анаксагор не называет воῦς θεός'ом – по нашему мнению не свидетельствует против верности этого понимания; ведь он мог взять это слово и из осторожности, чтобы не показаться религиозным новатором. Возможно, он предчувствовал свою будущую судьбу, в которой было обвинение в безбожии, из-за которого он должен был бежать из Афин. По крайней мере столь же несомненно, что наш философ весьма близко подошел к основному учению теизма – до такой степени, что невозможно не увидеть в воῦς'е предшественника πρῶτον κινῶν. Если и мы так истолкуем учение Анаксагора, нам нельзя будет забывать, что в теизме Платона и Аристотеля выделяется один весьма существенный момент: недостаток какой-либо внутренней связи между миром и божеством. Согласно Платону и Аристотелю мир в каждой его детали *толкует* по Богу, как по самому главному совершенству. Это проявляется в платоновском ἔρος'е, равно как и в том положении Аристотеля, что Бог так приводит в движение мир, как любимое существо привлекает того, кто его любит: κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον<sup>35</sup>. Несмотря на эти различия, однако, несомненно, что воῦς

уже в самых основных его чертах соответствует аристотелевскому понятию божества. После них не может показаться чрезмерно смелым утверждение, что те пути мысли, благодаря которым оба философа приходят к одному, отличному от мира, но им управляющему духовному существу, по сути дела тождественны, и на таком основании мы можем приписать Анаксагору *первую попытку систематического доказательства бытия Божия*.

#### IV. Доказательство бытия Божия у Анаксагора

9. Та спекуляция, при помощи которой Анаксагор от понятия чувственно познаваемого материального мира доходит до недоступного органам чувств Мирового ума, – несомненно *трансцендентного* направления. Мы не можем, стало быть, разделять тот взгляд Ховальда<sup>36</sup>, согласно которому у Анаксагора мы наблюдаем смерть метафизической точки зрения, и как раз противоположное ему мнение мы считаем верным. Дуализм в любом случае в большей степени ссылается на трансцендентное, чем монизм, и такое появление его естественно является укреплением метафизического духа. Так было и у Анаксагора, которого именно поэтому мы должны связать с тем большим возрождением метафизики, результатом которого стал мир идей Сократа, Платона и Аристотеля.

Мы не можем удовлетвориться, однако, тем общим утверждением, что нам надлежит установить наличие уже у Анаксагора систематического доказательства бытия Божия. Мы попытаемся показать и то, что та спекуляция, благодаря которой Анаксагор приходит к выдвиганию существования воῦς'а, *в одинаковой мере содержит в себе зародыш всех трех возможных доказательств бытия Божия*. Для достижения этой цели нужно нам доказать, что в относящихся к существованию воῦς'а заключениях имеются следы как онтологического, так и космологического доказательств бытия Божия, равно как и доказательства *ex gradibus*. Все это, естественно, не должно пониматься как то, что эти три доказательства бытия Божия получают выражение в текстах Анаксагора *expressis verbis*; речь может идти лишь о том, что наш философ следует *в общих чертах* тому же самому ходу мыслей, который соответствует этим трем доказательствам.

<sup>27</sup> Ibid., 111. 1.

<sup>28</sup> Geschichte der Philosophie. (Werke, 1833). XIII. 393. 1.

<sup>29</sup> Grundriss d. Geschichte der Philosophie. 9. Aufl. 1903. I. 96. 1.

<sup>30</sup> Geschichte des Idealismus. I. 2. Aufl. 1907. 221. 1.

<sup>31</sup> Die europäische Philosophie des Altertums. Die Kultur der Gegenwart. Th. I. Abt. V. 1909. 136. 1.

<sup>32</sup> Geschichte der antiken Philosophie. I. 1921. 578. 1.

<sup>33</sup> Bölcsészettörténet, I. Az ókori filozófia története. Pécs, 1914. 174 lap.

<sup>34</sup> Geschichte der alten Philosophie. 1925. 65. 1.

<sup>35</sup> Metaph. XII. 7. 1072, b. 3.

<sup>36</sup> Die Anfänge der europäischen Philosophie, 1925. 72 sk. lk.

10. Чтобы нам доказать это, на первый взгляд, несколько смелое утверждение в первую очередь с точки зрения *онтологического* доказательства, прежде всего нам нужно уяснить себе его логические корни. Доказательство бытия Божия, исходящее из *понятия* Бога, исторически проявило себя в *двух* формах: у *святого Ансельма* и у *Декарта*. У первого<sup>37</sup> это доказательство исходит из того, что в сущности Бога есть нечто такое, «quo magis cogitari nequit», из чего затем так следует: «Si enim quo majus cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo quo majus cogitari non potest, majus cogitari potest (sc. id quod tale sit etiam in re). Existit ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re». *Декарт* в своем доказательстве также исходит из чистого понятия Бога, но в то же время подробно разбирает его с *двух* точек зрения. Во-первых, устанавливается, что означает *сущность* идеи Бога. «Dei nomine intelligo, – говорит он<sup>38</sup>, – substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum». Затем, исходя из того, что идею Бога мы не можем добыть ни из опыта, ни из усиления наших собственных свойств (потому что, сколько бы мы ни увеличивали конечное, оно никогда не станет бесконечным), заключается, что «quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur» (т.е. мои мысли, касающиеся Бога). Стало быть, если *Ансельм непосредственно* заключает от *сохранения* идеи Бога к существованию Бога, то *Декарт* строит доказательство на *присутствии* идеи Бога в нашем сознании. Мы могли бы сказать, что *Ансельм* переходит от идеи Бога к его существованию с помощью чистой логики, *Декарт* же – с помощью логики и психологии.

11. Находим ли мы в спекуляции *Анаксагора* следы того, что приближается к первому из этих двух видов онтологического доказательства? Несомненно, что *воџ* он мыслил по образу *человеческого ума*: как этот последний осуществлением *упорядочивающей* человеческой деятельности, так и *Мировой ум* запуском первого движения упорядочивает мир. Возможно, мы не слишком удалимся от истины, если так передадим ход мыслей нашего философа. По свидетельству 12-го фрагмента *Анаксагор* исходит из *понятия* *воџ*'а, когда его свойство

первого движущего устанавливает также его *существование*. Ведь он развивает ту мысль, что *Мировой ум* в силу *своей сущности* есть *нечто* бесконечное, самосущее и несмешанное, которое в силу своей сущности *не может быть* смешано с другими вещами. Кроме того, также в силу своей сущности, иначе говоря, в силу своего понятия будучи тончайшим, чистейшим, могущественнейшим существом, *должно*, чтобы он запускал мировой процесс. Будем, стало быть, очень осторожны: наш философ выводит то, чем является *Мировой ум*, из его *понятия*; здесь нет и следа какого-либо индуктивного обоснования. И вследствие этого *понятийного анализа* он устанавливает, что именно в *воџ*'е мы должны видеть первое движущее. Стало быть, еще короче тот ход мысли, которым *Анаксагор* доказывает существование *Мирового ума*, мы можем передать в следующем силлогизме.

То, что я по необходимости мыслю в каком-либо понятии, находится и в предмете понятия.

Однако в понятии *воџ*'а по необходимости кроется то, что он есть бесконечная, самосущая, несмешанная, всеведущая, могущественнейшая и все приводящая в движение вещь.

Стало быть, *воџ*, как бесконечная, самосущая и т.д. вещь, существует.

*Кант* говорил, что каждое доказательство бытия Божия в конце концов опирается на онтологическое доказательство, поскольку из них следует, что то, что мы *должны* мыслить в понятии Бога, то и существует<sup>39</sup>. В своей основе это замечание правильное, но, исходя только из этого обстоятельства, оно одно еще не может быть выдвинуто возражением против онтологических доказательств. Ведь *все* – стало быть, относящиеся и к эмпирическим предметам – доказательства лежат в основе того способа доказывания, согласно которому в силу определенных обстоятельств мы *должны* мыслить нечто верным, и поэтому считаем наши доказательства верными. Пример *Анаксагора* показывает и то, что онтологическое доказательство бытия Божия таится в каждом таком рассуждении, которое требует подтвердить существование какого-либо трансцендентного момента. Таким образом, тот прием, каким *Анаксагор* делает вывод о существовании *Мирового ума*, по своей сути не отличается от доказательств бытия Божия *Ансельма Кентерберийского* и *Декарта*.

<sup>37</sup> Proslogion seu Alloquium de Dei existentia. С. 2.

<sup>38</sup> Meditationes de prima philosophia. III.

<sup>39</sup> Ср. Tista Ész Kririkája. Magy. ford. 383. 1.

12. Еще заметнее, что в спекуляции нашего мудреца уже появляется тот ход мысли, который позднее назвали *космологическим доказательством бытия Божия*: мы увидели его сущность<sup>40</sup> в осознании того, что отношение создающих мир (хоть с точки зрения каузальности, хоть с телеологической точки зрения) субстанций друг к другу требует существования отличного от мира абсолюта, духовного высшего существа. Различаемые *четыре формы* таким образом понимаемого доказательства, исторически яснейшим образом обнаруживаются у *святого Фомы Аквинского*<sup>41</sup>.

Согласно первому варианту, «*ex parte motus*» доказываем следующим образом. Согласно свидетельству опыта, всякое изменение (и таким образом движение также) может опираться только на внешнее побуждение. Стало быть, суть изменений состоит в переходе от потенции к акту, однако его *самого* ничто не переводит из состояния возможности в состояние осуществления. Однако ряд движущих (побудительных) причин не может уходить в бесконечность, поскольку в таком случае движение, а также изменение никогда не перешло бы от возможности к существованию. Стало быть, должно существовать первому движущему, которое как движущее отличается от мира как от движимого.

*Вторая* формула (*ex ratione causae efficientis*) основывается на невозможности бесконечного ряда причин вообще, и из этого делается вывод о единой первопричине: ибо если бы ряд причин был бесконечным, то есть если бы у него не было первого члена, тогда второй, третий и следующие его члены не могли бы перейти к существованию.

*Третий* вид доказательства строится на той мысли, что «*non ... omnia entia sunt possibile, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus*». Иначе говоря, невозможно, чтобы ничего не существовало по необходимости, но исключительно так, что все могло бы существовать и по-иному. Вселенная не может состоять сплошь из не-необходимых вещей, ведь тогда не было бы ничего, соотносительно с чем мы могли бы назвать определенные вещи целиком не-необходимыми. Должно, стало быть, существовать абсолютно необходимым вещам, которые отличают мир от составляющих его не-необходимых вещей, а такое сущее тождественно Богу.

*Четвертая* же формула из наличия в мире познаваемого на опыте ряда событий и их целесообразности делает вывод о существовании такого существа, которое как разумное начало создает этот ряд.

Ясно, что Анаксагор уже сознавал сущность космологического доказательства. Ведь *νοῦς* *потому* был им использован в объяснении необходимости мирового процесса, что была *нужда в первом движущем*, которое не может быть материальным началом. Если даже оставшиеся тексты не содержат так члененный ход мысли, то итог, к которому приходит Анаксагор, несомненно, означает, что, согласно его убеждению, на самом деле невозможно возвращаться по ряду движущих причин назад до бесконечности и что первое движущее не могло быть материальной природы. Очевидным анахронизмом было бы искать полностью и всесторонне выработанную форму космологического доказательства у нашего мудреца, ведь у него отсутствует аристотелевская идея «акта» и «потенции», без которой обсуждаемый ход мысли логически выработать абсолютно невозможно.

Решить, насколько повлияли телеологические размышления на принятие Анаксагором Мирового ума, весьма трудно, поскольку очевидно, что те тексты, которые могли бы пролить на это свет, потеряны. Верно лишь то, что для Анаксагора главная причина сделать это заключалась в том, что под первым движущим он понимает духовное и *разумное* начало. Однако же мы не можем сказать, что это принятие было основано *преимущественно* на том взгляде, согласно которому наблюдаемые в мире порядок и целесообразность требуют разумного устроителя. Ведь очевидно, что по Анаксагору сегодняшний миропорядок во всех отношениях механически дает бытие мировому процессу тем, что связанные частички объединяются в соответствии с ним. Наиболее вероятна та гипотеза, согласно которой нашего философа навели на эту точку зрения в первую очередь не телеологические взгляды, но тот ход мысли, который позднее мы находим в «Физике» Аристотеля<sup>42</sup>. Согласно этой спекуляции, первое движущее не могло быть материальной природы, поскольку из-за вечности мира движущее развивало бы свою деятельность вечно. Но то, что движет бесконечно долго, должно владеть бесконечной же силой, которой, однако, материальная вещь (тело) не может обладать. Ведь по своей сущ-

<sup>40</sup> 48. 1.

<sup>41</sup> Summa Theologiae. p. I. qu. 2. art. 3.

<sup>42</sup> VIII, 10.

ности тело имеет какую-то пространственную форму, то есть ограничено, другими словами, конечно. Первое движущее, следовательно, может быть только нематериальным, то есть духовным началом.

Что от Анаксагора не была слишком далека та мысль, согласно которой первое движущее никак не может быть материальной природы, о том, возможно, мы вольны заключить и из того, что Мировой ум не может быть смешан с другой вещью, поскольку в этом случае он не мог бы править *всеми* вещами. Как мы подозреваем, в этом утверждении получает выражение то убеждение нашего философа, согласно которому только «несмешанная», то есть *нематериальная* вещь может владеть силой, которой она приводит в движение каждую частицу мира. Наши тексты, стало быть, делают вероятным и то, что уже Анаксагор учил о том, что только нематериальная вещь может развить такую огромную деятельность, которую мы должны приписывать первому движущему. Анаксагор, собственно говоря, впервые проповедует автоматическое полное развитие миропорядка, поскольку утверждает, что после запуска «первого двигателя» эволюция сама собой производит формы бытия более высокого порядка благодаря тому, что разделение составных частей, современным языком – их дифференциация, течет все дальше. После всего сказанного мы можем выразить это учение в том тезисе, что только духовное начало может иметь ту способность, которая вызывает развитие духовной жизни.

13. Сколь угодно удивительно, но в высказываниях Анаксагора доказуемы и первые следы доказательства «ex gradibus». Суть этого хода мысли, как мы видели в разделе 5, заключается в том, что применение ценностных атрибутов различной степени уже по умолчанию означает признание такого сущего, которое обладает этими ценностными атрибутами в максимальной степени.

На первый взгляд кажется, что это доказательство бытия Божия уже потому и не могло появиться у Анаксагора в сколь угодно эмбриональной форме, что *воῦς* полностью свободен от ценностей: ни этических, ни эстетических свойств он не имеет. Однако более подробное исследование дает другой результат. Ведь если наш философ и не приписывает Мировому уму такого рода качеств, *одним* таким качеством, которое выражает некий максимум ценностного и изменяемого по степеням человеческого

свойства, он его без всякого сомнения облакает. Это *всеведение*, что мы можем выразить и так, что, согласно Анаксагору, Мировой ум владеет *интеллекцией* максимальной степени. Стало быть, когда Анаксагор конструировал идею *воῦς*'а, несомненно, он действовал так, что *ценностное человеческое качество*, которое в нас присутствует в маленькой степени, то есть, *относительно*, было перенесено на Мировой ум, в котором оно присутствует как *то же самое качество* по необходимости в максимальной степени, то есть без ограничения, *абсолютно*. Стало быть, в этом заключении, согласно которому происходит переход от *человеческой* интеллигенции к бытию *мировой интеллигенции*, несомненно, логически признается уже и сила того положения, согласно которому относительная ценность полагает существование абсолютной ценности.

Можно ли в дошедших до нас текстах указать признаки того, что в выдающемся уме Анаксагора *в самом деле* блеснул этот ход мысли? Постольку по крайней мере, поскольку мы можем установить, что наш философ полагает интеллигенцию повсюду *гомогенной* (ср. фр. 12: *воῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστί*), следовательно, в различных проявлениях ума, какие существуют между человеческим и всеведущим Мировым умом, уже заметна постепенность. Стало быть, можно сказать, что полное формирование доказательства бытия Божия ex gradibus присутствовало в мысли Анаксагора в стадии формирования, и мы не можем сказать того, что его спекуляции, касающейся бытия Мирового ума, оно было полностью чуждо.

14. Результаты нашего исследования мы можем резюмировать в следующих тезисах. Хотя мы еще не можем полагать, что в учении Анаксагора полностью сформирован теизм, однако, его основные мысли – полный дуализм, духовное начало как первое движущее – проявляются в нем с такой ясностью, что заключения позже названные «доказательствами бытия Божия», доказуемы у него по крайней мере в общих чертах. Это вообще неудивительно; ведь ход мысли, заключающий о существовании духовного сущего, правящего миром, как раз и есть то, что мы называем доказательством бытия Божия. К бытию Мирового ума и невозможно было бы прийти *иначе, как именно этим путем*. В этой связи теряет вид исторического парадокса и то наше утверждение, согласно которому позже сформировавшееся тройное доказательство бы-

тия Божия в самых главных чертах также уже может быть показано в спекуляции Анаксагора. Ведь установлено, что эти три доказательства бытия Божия, в сущности, *одно*: не что иное, как онтологическое применение принципа коррелятивности. Тот, кто разобрался в действии этого великого принципа, *eo ipso* схватил и единый логический корень всех возможных доказательств бытия Божия. Было бы более удивительно, если бы Анаксагор, доказывая бытие Мирового ума, *не* увидел бы хотя бы в смутных общих чертах основную мысль всякого возможного доказательства бытия Божия.

\* \* \*

Напоследок небольшое методическое замечание. При объяснении философских текстов нам угрожают две опасности. С одной стороны, может случиться, что, привязываясь к слишком буквальному смыслу текста, в его *логическом* дополнении мы будем в высшей степени осторожны и сдержанны. В противоположном же случае мы будем путать смысл *текста* с тем, что из него можно *заключить*. В первом случае мы очевидно обедняем подлежащий объяснению мир идей философа; но в не меньшей степени мы катимся по наклонной плоскости и в том случае, когда не оказываемся достаточно осторожны. Выход из этого затруднения мы найдем лишь тогда, когда будем исходить из следующего эвристического правила: *от вели-*

*ких умов в первую очередь нам нужно ждать логичных идей, и только в крайнем случае нам можно предполагать логический пробел или ошибку.* Следовательно, если мы не находим в дошедших до нас текстах какого-то *объяснения* их утверждения, то мы должны сказать, что философ считает данное объяснение «само собой разумеющимся», чему психологически отвечает тот факт, что он еще не осознал необходимость такого логического объяснения. Этому приему мы и следовали выше. *Анаксагор*, несомненно, был одним из самых больших умов древнего мира, и, стало быть, мы не можем предположить у него логически произвольных утверждений. Если в своих текстах он говорит, что *первопричина* запустила движение мира, тогда он должен был считать само собой разумеющимся, что по ряду движущих причин нельзя возвращаться до бесконечности, и таким образом возникает нужда в первом движущем. Если из *понятия* Мирового ума он переходит к его определению и существованию, тогда, само собой разумеется, он должен был считать, что такой ход мысли правилен. Наконец, если из бытия *ограниченной интеллигенции* он выводит необходимое бытие *духа с неограниченной интеллигенцией*, подобным же образом он должен быть убежден и в том, что такого рода вывод безупречен. Задача же нашего исследования *в целом в том* и состояла, чтобы прояснить такого рода предпосылки мышления Анаксагора.

