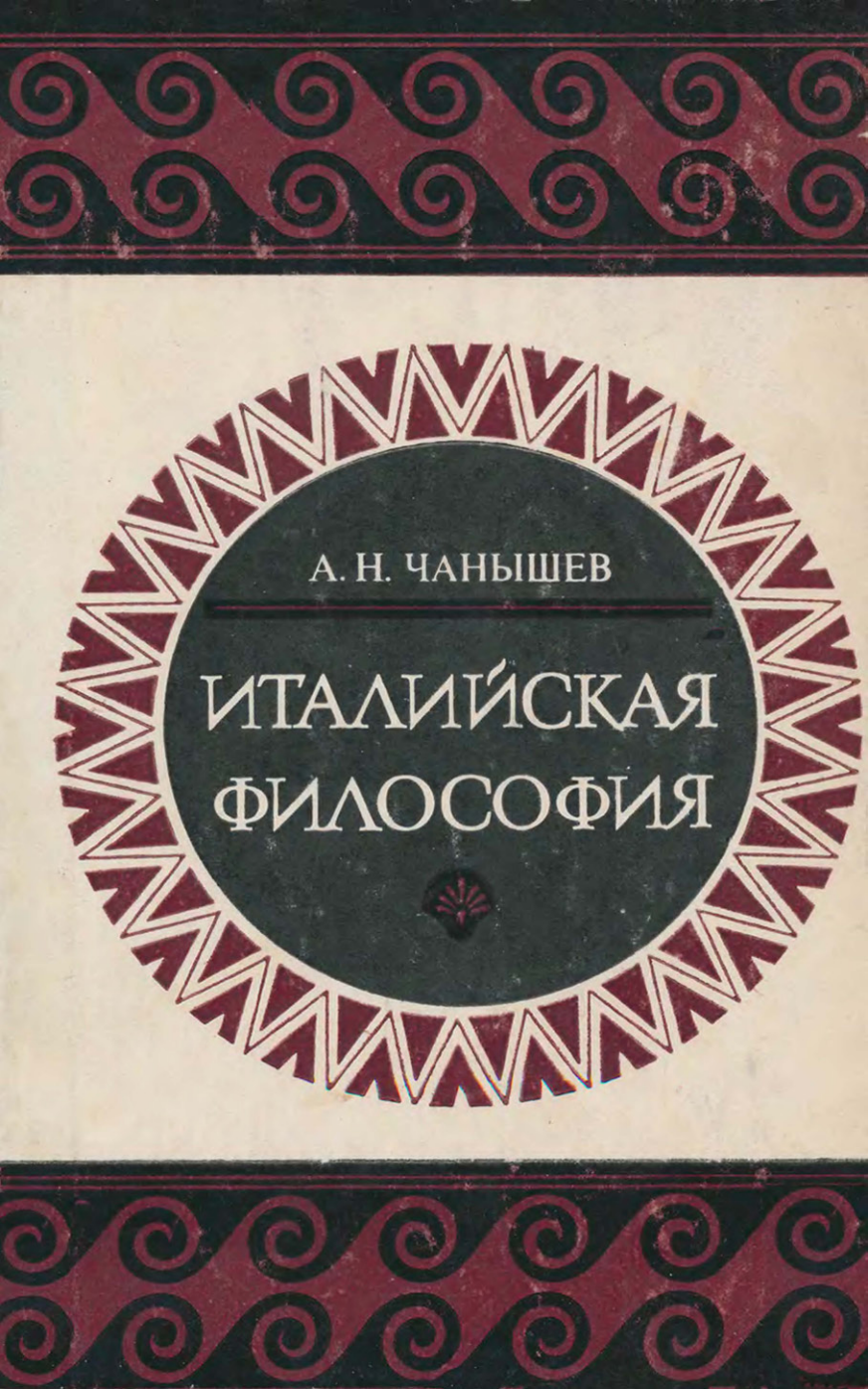
А. Н. ЧАНЫШЕВ
ИТАЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ПИФАГОР

ГИППАС

ФИЛОЛАЙ

ЭВРИТ

АРХИТ

КСЕНОФАН

ПАРМЕНИД

ЗЕНОН

МЕЛИСС

А. Н. ЧАНЫШЕВ

ИТАЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1975

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета

Рецензенты:
доктор философских наук *В. В. Соколов,*
кандидат философских наук *Г. Г. Майоров*

$Ч\frac{10501-55}{077(02)-75}19-74$

© *Издательство Московского университета, 1975 г.*

ВВЕДЕНИЕ

«Италийская философия» — продолжение «Эгейской предфилософии» и «Ионийской философии», вышедших ранее в Издательстве Московского университета.

В «Эгейской предфилософии»[1] была предпринята попытка выяснения предыстории античной философии, то есть попытка анализа мифологических мировоззрений Гомера, Гесиода и орфиков, с одной стороны, и ближневосточной (вавилонской и египетской) преднауки — с другой, как тех двух частей, из сложного взаимодействия которых в благоприятной социальной обстановке возникла, на наш взгляд, античная философия. Предметом «Ионийской философии»[2] явились первые европейские философские учения таких древнегреческих философов, как Фалес, Анаксимандр и Анаксимен (Милетская школа), во-первых, и Гераклит, во-вторых.

Что касается данной работы, то она посвящена анализу философских учений, возникших уже не на дальнем востоке Эгейского мира, как это было в случае ионийской философии, а на его дальнем западе: в греческих полисах, расположенных на острове Сицилия и в южной части Апеннинского полуострова. Именно сюда в конце VI в. до н. э. перемещается центр зарождающейся философской мысли из Ионии, попавшей, как известно, в конце VI в. до н. э. под персидское иго и отброшенной в своем историческом и мировоззренческом развитии далеко назад[3]. Развитие философской мысли в Ионии было остановлено нашествием народа, стоявшего на более низкой ступени развития. Но только что родившаяся философия не погибла, она нашла свою вторую родину в так называемой «Великой Греции»[4], то есть в вышеназванных греческих колониях, что находились на сицилийском и южноиталийском побережьях.

Первые греческие поселения возникли там, вероятно, уже во втором тысячелетии до н. э. Об этом говорят найденные в ряде районов Италии остатки сооружений

Микенской эпохи. Об этом же, возможно, говорят и некоторые места «Одиссеи».

Имеются также исторические памятники, свидетельствующие о более ранних контактах Эгейского мира с Италийским миром, о влиянии более древней, чем микенская, пеласгической критской культуры на культуру Сицилии.

Первичная греческая колонизация была недолговечной: с гибелью ахейской микенской культуры погибли и греческие колонии в южной Италии и на острове Сицилия. Это случилось, возможно, в XII в. до н. э.

Вторичная греческая колонизация этого района Средиземноморья приходится на VIII—VI вв. до н. э., когда на острове Сицилия возникли такие греческие полисы, как Сиракузы, Акрагант и другие, а на юге Апеннинского полуострова — Кумы, Неаполь, Посидония, Элея, Регий, Локры, Кротон, Сибарис, Метапонт, Тарент и другие самостоятельные греческие города-государства. Сибарис, Локры, Кротон и Метапонт были основаны ахейцами, Тарент — дорийцами, а Элея — ионийцами.

Греческие полисы на юге Апеннинского полуострова и на острове Сицилия были самостоятельными государствами. Временами они объединялись против общего врага: этрусков на севере и карфагенских финикийцев на юге. В то время, когда восточные греки разгромили персов, западные греки в 480 г. до н. э. одержали победу над карфагенянами, а в 474 г. до н. э. разбили этрусский флот.

В середине V в. до н. э. и во второй его половине западные греки и «Великая Греция» достигают вершины в своем историческом развитии (в собственно Греции в это время наблюдается высочайший внутренний расцвет — эпоха Перикла). Греческие полисы западных греков вырастают в значительные торговые и промышленные центры. Через «Великую Грецию» проходили торговые пути из восточного Средиземноморья на запад и обратно. В середине VI в. до н. э. италийские полисы начали чеканить свою монету, которая является, ввиду весьма недостаточных исторических сведений о западных греках, важным археологическим источником.

В свете сказанного неправильно, как нам кажется, противопоставлять «Великую Грецию» как отсталую

земледельческую область Ионии, как это иногда делается порой в нашей историко-философской литературе.

Греческие полисы на юге Апеннинского полуострова и на острове Сицилия находились в состоянии постоянной конкуренции (торговой и иной) друг с другом, а временами и в состоянии войны. Исследование западногреческой чеканной монеты рассказывает о том, что, начиная с 540 г. до н. э., господствующее положение среди южноиталийских полисов занимал Сибарис и что в 510 г. до н. э. эта роль перешла к Кротону. Это изменение было связано с войной между Сибарисом и Кротоном, в результате которой Сибарис потерпел поражение, жители его (сибариты) были проданы в рабство, а сам город стерт с лица земли (позднее на его месте была основана афинская колония Фокея). Это соперничество не могло не подорвать силы западных греков. Около 421 г. до н. э. италийские греки уступили местным самнитам, а с 327 г. (падение Неаполя) по 211 г. до н. э. (падение Сиракуз, гибель Архимеда) «Великой Грецией» овладевают римляне. Единственным греческим полисом, который мог оказать сколько-нибудь серьезное сопротивление римлянам (кроме Сиракуз), был дорийский Тарент, призвавший на помощь эпирского царя Пирра. Удивительно, что в это время восточные греки все свое внимание направили на восток, где достигли поразительных успехов, совершенно как бы не замечая угрозы с запада, не замечая Рима, который через полстолетие после окончательного завоевания «Великой Греции» превращает Элладу во второстепенную римскую провинцию Ахайю.

Таковы хорологические и хронологические рамки «Великой Греции». Что же касается италийской философии, то хорологически ее рамки несколько шире, так как в период своей зрелости она вышла за пределы «Великой Греции», а хронологически у́же: под италийской философией мы имеем в виду греческую философию, возникшую в греческих полисах, расположенных на побережье острова Сицилия и южной части Апеннинского полуострова в конце VI и существовавшую там в V и в начале IV в. до н. э.

Италийским философам в нашей историко-философской науке не повезло. Приведем некоторые примеры.

В 1934 г. С. Я. Лурье писал: «Древних пифагорейцев и элеатов, бесплодных в области научного естествознания, a priori следует считать бесплодными и в области математики»[5]. В 1957 г. М. А. Дынник, автор раздела о древнегреческой философии в новом издании «Истории философии», утверждает, что «пифагорейцы и элеаты жили в древнегреческих колониях, расположенных в отсталой по сравнению с Ионией земледельческой южной Италии. Не удивительно, что именно в этих колониях обосновались реакционные мыслители»[6]. Таким образом, М. А. Дынник связывал «реакционность» пифагорейцев и элеатов с якобы социально-экономической отсталостью «Великой Греции». Такую же связь устанавливал и С. Я. Лурье, который противопоставил Ионию и «Великую Грецию» принципиально: «Именно ионийская революционная буржуазия, а не мистически настроенная феодальная знать Великой Греции, — писал этот автор в 1934 г., — была носительницей прогресса в области математики»[7]. В 1947 г. С. Я. Лурье отказался от применения к античности таких социальных понятий, как «революционная буржуазия» и «феодальная знать», но все же утверждал следующее: «Разницу между научно-религиозными представлениями греческих Запада и Востока необходимо объяснить разницей в их социальной истории. На Западе и в метрополии еще сильна была косная традиция, и религиозно-научные течения здесь отражали в значительной степени психологию аристократов и мелкого крестьянства (оба эти класса при всем различии в их общественном положении имели ряд общих интересов: особенно важным моментом было то, что оба эти класса не были преуспевающими и что идеал их обоих был в прошлом). Поэтому здесь господствовали мистические орфико-пифагорейские учения, которые, по-видимому, надо связать с египетскими влияниями»[8].

Эта концепция, согласно которой материализм и диалектика возникают в передовой Ионии, а идеализм и метафизика — в отсталой «Великой Греции», а затем сходятся в собственно Греции, остается принятой в нашей историко-философской литературе и ныне. Она довольно выразительна, проста в обращении и не лишена оснований. И все-таки она неверна. Ее неверность почеркивают более наши историки, чем философы.

В самом деле, еще в 1948 г. журнал «Вестник древней истории» в редакционной статье писал о концепции С. Я. Лурье: «С его точки зрения восточно-греческая философия, отражающая интересы торгово-промышленных слоев населения, представляется как сплошь материалистическая, а западно-греческая, представляющая интересы аристократии, — как реакционно-идеалистическая... Такая попытка втиснуть всех философов древности в рамки подобной схемы является порочной»[9]. Столь категорически выраженное мнение советских историков советскими философами учтено не было, и почти десять лет спустя новая «История философии» осталась в этом вопросе на старых позициях. Стало совершенно привычно писать о пифагорейцах как объективных идеалистах, превративших числа в самостоятельные и первичные по отношению к вещам сущности, а их философскую школу называть реакционным религиозно-философским союзом.

Сами древние греки были иного мнения об италийской философии. Свои колонии в Италии они суммарно обозначали термином «Великая Эллада» не из-за каких-либо военных или политических подвигов западных греков. Если «Великая Эллада» представлялась древнему греку великой, то во многом благодаря выдающейся деятельности ее философов и ученых. Говоря о деятельности пифагорейцев, элеатов, Эмпедокла, один из античных историков пифагореизма — Ямблих писал: «Итак, от этих занятий вся Италия наполнилась философами, и, будучи раньше (страной) неизвестной, позже она, благодаря Пифагору, была названа Великой Грецией, и у них явилось весьма много философов, поэтов и законодателей. И в самом деле, ораторское искусство, торжественные речи и писаные законы были принесены в Грецию от них. И все те, которые делают какое-либо упоминание о физиках, обыкновенно на первом месте приводят Эмпедокла и элеата Парменида; те же, которые хотят передать какие-либо наставления, касающиеся практической жизни (обыкновенно), приводят мысли Эпихарма, и почти все философы принимают их (в свои сочинения)» [Iambl. V. P. 166][10].

Италийская философия — прогрессивное явление в культурной жизни Древней Греции, новый шаг вперед в поступательном движении формирующегося античного

философского мировоззрения в его противостоянии мифологическому мировоззрению. Будучи в целом более поздним явлением духовной жизни Эллады, чем ионийская философия, италийская философия в пору своего расцвета производит уже довольно зрелые формы философской мысли, в которых не только снимается мифологическая картина мира, но и отходит на второй план та «натурфилософия», с которой начиналась античная философия в Ионии. Италийские философы поставили вопрос о числовой структуре космоса, интуитивно подойдя тем самым к идее математической физики; они развили зародившееся уже в Ионии понятие субстанции до категории бытия как такового в его противостоянии небытию, они открыли противоречивость времени, пространства и движения.

Однако, изжив мифологическое мировоззрение, италийцы отреклись и от той диалектичности, которая, вообще говоря, свойственна всякому мифологическому мировоззрению (развитие, борьба противоположностей и т. п.); диалектичности, выступающей, разумеется, в самой первобытной и фантастической форме, и которая была поднята ионийскими философами, особенно Гераклитом, на новую, философскую, ступень рефлексии, и склонились к метафизической онтологии. Более развитая абстрактность и рационалистичность италийской философии, то есть ее бóльшая философичность; понятное у становящейся философии стремление достичь максимального преодоления мифологического восприятия, большего (в условиях еще не сформировавшейся логики) понятийно-логического отражения мира таило в себе возможность подмены объективной реальности познающим эту реальность мышлением, а также опасность принижения эмпирического знания и роли опыта в познании. И действительно, в италийской философии мы видим первые ростки философского идеализма и метафизики, которые, однако, нашли свое первое явное выражение лишь в объективном идеализме Платона. Но уже в италийской философии то, что мы называем чувственной ступенью познания, начинает третироваться лишь как «мнение толпы».

Греческие города-государства в Италии оказали большое влияние на культуру этрусков и римлян. В частности, «халкидский алфавит был перенесен в

Италию и позже лег в основу латинского алфавита»[11]. Римляне заимствовали у западных греков многие обычаи и верования, сведения в области сельского хозяйства и ремесла, а также свои научные и философские знания. К сожалению, процесс влияния культуры «Великой Греции» на римскую культуру мы знаем плохо, сведений об этом сохранилось немного.

К италийской философии в узком смысле слова принадлежат две великие философские школы Древней Греции: пифагорейская и элейская. Сюда же относятся и два выдающихся философа античности: Эмпедокл и софист Горгий. В данной работе эти философы не рассматриваются. Горгий как часть такого общегреческого явления, как софистика, будет рассмотрен нами в одном из следующих выпусков, посвященном специально анализу античной софистики V—IV вв. до н. э. Эмпедокл также заслуживает особого рассмотрения наряду с другими натурфилософами V в. до н. э. — Анаксагором, Левкиппом и Демокритом. Данная работа ограничивается анализом мировоззрения исключительно пифагорейцев и элеатов.

Наше изложение и наш анализ италийской философии[12] опираются в основном на ту подборку источников, которая была выполнена Германом Дильсом в его «Досократиках»[13]. Мы осознаем недостатки этой работы, особенно в разделах, относящихся к пифагореизму, но из-за неимения лучшего вынуждены довольствоваться этой подборкой, выдержки из которой мы цитируем в основном в переводе А. О. Маковельского[14].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. А. Н. Чанышев. Эгейская предфилософия. Изд-во МГУ, 1970.

[2] См. Э. Н. Михайлова, А. Н. Чанышев. Ионийская философия. Изд-во МГУ, 1966.

[3] В середине 1-го тысячелетия до н. э. весь Ближний Восток был объединен (насильственно) персами. В 539 г. до н. э. Кир вступил в Вавилон, в 525 г. до н. э. Камбиз — в Египет. Покорив в 546 г. до н. э. пограничную с греческими Ионией и Эолидой Лидию, Кир присоединил восточные греческие провинции, а Дарий I — греческие острова Эгейского моря. Восстание малоазийских греков в начале V в. до н. э. было жестоко подавлено персами, главный

город Ионии Милет разрушен (496 г. до н. э.), а его жители частью перебиты, а частью выселены в Месопотамию, на берега Тигра.

[4] «Великая Греция» — точнее «Великая Эллада» (ἡ μεγάλη Ἑλλάς). «Великой Грецией» называли «Великую Элладу» римляне (Magna Graecia).

[5] С. Я. Лурье. Обзор русской литературы по истории математики. «Труды Института истории науки и техники. Архив истории науки и техники». Сер. 1. 1934, вып. 3, стр. 292.

[6] «История философии», т. I. М., Изд-во АН СССР, 1957, стр. 82.

[7] С. Я. Лурье. Ук. соч., стр. 292—293.

[8] С. Я. Лурье. Очерки по истории античной науки. Греция эпохи расцвета. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1947, стр. 29—30.

[9] «Вестник древней истории», 1948, № 2, стр. 8.

[10] То есть Iamblichus. Vita Pythagorae 166.

[11] Т. В. Блаватская и др. История Древней Греции. М., «Высшая школа», 1967, стр. 139.

[12] Мы используем выражение Аристотеля: «φιλοσοφία τῶν Ἰταλικῶν» (Aristotelis. Methaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Oxonii. 1963, p. 18).

[13] Hermann Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker. Elfte Auflage herausgegeben von Walther Kranz. Zürich—Berlin, 1964.

[14] Александр Маковельский (приват-доцент Казанского университета). 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. Часть первая (Доэлеатовский период). Казань, 1914.

Александр Маковельский. Досократики... Часть вторая (Элеатовский период). Казань, 1915.

Александр Маковельский (профессор Казанского университета). Досократики... Часть третья (Пифагорейцы, Анаксагор и др.). Казань, 1919.

ЧАСТЬ
ПЕРВАЯ

ПИФАГОРЕЙЦЫ

Где нет числа и меры —
Там хаос и химеры.

Глава I
ПИФАГОРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Та информация, которую мы имеем о пифагорейской философии, малоудовлетворительна. Казалось бы, о Пифагоре античные источники рассказывают больше, чем о других досократиках, но когда мы начинаем критически рассматривать эту информацию, то обнаруживаем, что объем и детальность ее возрастают по мере удаления от своего предмета, что не может не насторожить нас.

Письменных трудов самих пифагорейцев до нас не дошло. Все, что мы знаем о пифагорейцах, мы знаем от доксографов и античных философов, которые сами пифагорейцами не были. Причина такой неудовлетворительной информации, возможно, состоит в том, что ранние пифагорейцы как будто не фиксировали свое учение письменно, оно существовало у них на основании устной традиции, они держали его в памяти и преподавали избранному кругу лиц — пифагорейское учение вначале было тайным. Для того чтобы учение могло существовать на основании устной традиции, пифагорейцы специально тренировали свою память. «Они полагали, что должно твердо сохранять в памяти все, чему учишься и что говорится», — рассказывает о них Ямблих [V. P. 164]. Они строго наказывали тех, кто выдавал их учение непосвященным в пифагореизм, кто не состоял в замкнутом Пифагорейском союзе. «Удивительна, — писал Ямблих о пифагорейцах, — также величайшая точность сохранения. Ибо в течение столь продолжительного периода никому, кажется, не попадались пифагорейские записки» [V. P. 199]. Таким образом, пифагорейское учение было тайной для современников Пифагорейского союза. Что ж удивительного, что оно остает-

ся тайной и для нас! Впрочем, Дж. Бэрнет думает, что секретность раннего пифагореизма — вымысел, нужный для объяснения отсутствия пифагорейских сочинений[1]. Но это, по-видимому, пример гиперкритики. Иначе трудно объяснить тот факт, что та *ранняя* информация, которая имелась у древних в период существования пифагореизма, очень бедна, но она возрастает после того, как Пифагорейский союз перестал существовать и когда запрет был как бы снят.

Средняя информация приходится на IV в. до н. э. В начале века обнаруживается первое письменное пифагорейское сочинение, которое из рук пифагорейца Филолая попадает в руки Платона. Правда, вокруг этого сочинения завязался целый «филолаев вопрос» — многие ученые отрицают подлинность тех фрагментов, которые дошли до нас якобы из этого сочинения, утверждая, что это отрывки не из сочинения Филолая, а из подделанного под Филолая сочинения, возникшего в недрах средней Академии. Об этом мы скажем подробнее ниже в разделе, посвященном специально Филолаю. Так или иначе пифагореизм оказал большое влияние на Платона, но пифагореизм в платонизме существует имплицитно, и это также большая и неразрешимая проблема — определить пифагорейскую составляющую в платонизме. Сам Платон не очень-то был склонен об этом распространяться, ведь и Пифагора он называет только однажды, да и то по второстепенному вопросу [de rep. X 600 в], также однажды он употребляет термин «пифагорейцы» [de rep. VII 530 d]. Если кто и говорил о влиянии пифагореизма на Платона, так это его идейные противники — перипатетики Аристотель, Аристоксен и др.

В ранней Академии о Пифагоре и пифагорейцах подробнее, чем сам Платон, говорили Спевсипп, Ксенократ, Гераклид Понтийский. Но первые два, пифагорезируя платонизм, платонизировали пифагореизм, последний же был одним из тех, кто положил начало легенде о Пифагоре как чудотворце.

Кроме Аристотеля, о котором мы скажем позднее, о пифагорейцах писали Теофраст, Дикеарх, Аристоксен и другие перипатетики. Особенно важны сочинения Аристоксена из Тарента, который сам первое время принадлежал к пифагореизму и видел «последних из пифаго-

рейцев». Он написал о пифагореизме три сочинения: «Жизнь Пифагора», «Пифагорейский образ жизни», «Пифагорейские мнения». Насколько соответствует та картина, которую нарисовал Аристоксен, действительности — это вопрос спорный. Современный канадский исследователь пифагореизма Дж. Филип говорит о «тенденциозных конструкциях Аристоксена»[2]. Филип утверждает, что пифагорейский образ жизни — это ничто иное как выдумка Аристоксена, сделанная им применительно к идеалам интеллектуалов — его современников. Труды Аристоксена погибли, но прежде, чем погибнуть, они составили источник для жизнеописаний Пифагора и содержания пифагореизма, которые принадлежат неоплатоникам Порфирию и Ямблиху. А эти сочинения до нас дошли.

Это уже период *поздней* информации, I—V вв. н. э. Ранее, во времена эллинизма, пифагорейская традиция, по-видимому, прервалась. В этот период в античной философии возобладали стоицизм и скептицизм. Правда, известно, что в «Великой Греции» все совершенные там после пифагорейца Архита научные труды были собраны в «Пифагорейский корпус»[3]. Но истинное возрождение пифагореизма происходит лишь в I в. н. э., что было связано с деятельностью Модерата из Гадеса, Никомаха из Геразы, а также и особенно Аполлония Тианского, который написал «Жизнь Пифагора». Это сочинение не сохранилось, но оно оказало влияние на «Жизни» Порфирия и Ямблиха. О недостоверности описания пифагореизма Аполлонием Тианским можно судить по тому, что он сам считал себя перевоплощением Пифагора.

Дальнейшая история пифагорейской традиции в античности связана с неоплатонизмом. Неоплатоник Порфирий написал вышеупомянутую «Жизнь Пифагора», которая в отличие от его же «Жизни Плотина» некритична. Целью «Жизни Пифагора» Ямблиха было дать в лице Пифагора образ идеального мудреца. О Пифагоре рассказывается также у Диогена Лаэрция. Всеми этими материалами следует пользоваться осторожно. Как думает С. Трубецкой, «жизнеописание Пифагора, известное нам по Диогену Лаэрцию, Ямблиху и Порфирию, есть сплошная легенда или, точнее, наслоение легенд»[4]. И по мнению А. Маковельского, эти биогра-

фии «скорее знакомят нас с *легендой о Пифагоре* и с религиозно-философскими воззрениями неопифагореизма и неоплатонизма, нежели с подлинным Пифагором и с учениями древней пифагорейской школы»[5].

Однако, нам кажется, что мы очень обеднили бы образ пифагореизма, если бы совершенно отказались от поздней информации.

Все же главным источником наших знаний о пифагореизме являются труды Аристотеля. Правда, специально посвященная этому философскому явлению работа Аристотеля «О пифагорейцах» утеряна. От нее сохранились лишь фрагменты, находящиеся в сочинении Аполлония «Удивительные истории», а также у Элиана. Но в «Метафизике», «Физике», в «Никомаховой этике», в некоторых других трактатах Аристотель касается пифагореизма, однако он лишь дважды упоминает имя Пифагора, однажды Гиппаса, предпочитая говорить о «так называемых пифагорейцах» и об «италийцах»[6]. Подход Аристотеля к пифагореизму не историчен. Он жил в то время, когда классический пифагореизм VI—V вв. до н. э. уже перестал существовать. Неясно, кого он имеет в виду под «так называемыми пифагорейцами». С. Трубецкой в связи с этим подчеркивает, что «самые свидетельства Аристотеля не свободны от противоречий и нуждаются в тщательной критике»[7]. И вот одни утверждают, что под «так называемыми пифагорейцами» Аристотель имел в виду Архита и его школу[8]. Таково мнение Е. Франка. Но Дж. Филип доказывает, что Аристотель, говоря о «так называемых пифагорейцах», подразумевал самого Пифагора[9]. Высказываются и другие гипотезы. Попытки реконструировать пифагореизм по Аристотелю предпринимались неоднократно[10].

Мы все же думаем, что у Аристотеля отразились разные периоды в истории классического пифагореизма, которые как бы спрессовались в его неисторическом сознании в одну массу, породив некоторые противоречия в описаниях определеных принципиальных пифагорейских проблем, прежде всего проблемы отношения вещей и чисел. Поэтому задача историка состоит не столько в том, чтобы приписать всю ту или почти всю ту информацию, которая содержится у Аристотеля о пифагореизме, тому или иному лицу, а в том, чтобы превратить рядоположенность в последовательность.

[1] J. Burnet. Early Greek Philosophy. L., 1898, p. 94.
[2] J. A. Philip. Pythagoras and Early Pythagoreanism. University of Toronto press, 1968, p. 28.
[3] H. Thesleff. An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period. Abo, 1961.
[4] С. Трубецкой. Пифагор и пифагорейцы. «Энциклопедический словарь Брокгауза—Ефрона», т. XXIII а (46). СПб., 1898, стр. 766.
[5] А. О. Маковельский. Досократики, ч. 3. Казань, 1919, стр. 11.
[6] Аристотель говорит: «οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι» и «ο Ἰταλικοί».
[7] С. Трубецкой. Ук. соч., стр. 767.
[8] E. Frank. Plato und die sogenannten Pythagoreer. Tübingen, 1962.
[9] J. A. Philip. Pythagoras and Early Pythagoreanism. University of Toronto press, 1968.
[10] A. Rothenbücher. Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Aristoteles. Berlin, 1867; O. Gilbert. Aristoteles' Urteile über die pythagoreische Lehre. «Archiv für Geschichte der Phylosophie» 22 (1909); J. Bollinger. Die sogenannten Pythagoreer des Aristoteles. Diss., Zürich, 1925.

Глава II
ЖИЗНЬ ПИФАГОРА САМОССКОГО

Если верить Диогену Лаэрцию, то Пифагору принадлежат три труда: «О воспитании», «О государстве» и «О природе», а Гераклид Лембосский утверждал, что Пифагору принадлежали также «О мире» (Περὶ τοῦ ὅλου) (в стихах), «Священное слово», «О душе», «О благочестии» и др. Если же верить Порфирию, то у Пифагора не было никаких сочинений [Porph. V. P. 57][1]. Также и Клавдиан Мамерт свидетельствует о том, что «Пифагор сам ничего не написал» [Д 44 (32) В 22][2].

Имеются сведения о том, что, с одной стороны, Пифагору приписывались труды некоего Астона Кротонского и некоторые орфические сочинения, а с другой

стороны, что сам Пифагор (об этом говорит Ион Хиосский у Диогена Лаэрция[3]) некоторые свои произведения приписал Орфею. Следовательно, работы Пифагора следует искать среди произведений этого легендарного певца. Свида приводит эти сочинения [Д 1 А 1]. Но его список совершенно фантастический. Достаточно сказать, что в нем значится сочинение самого же Иона Хиосского «Триагм».

Кто прав? Источником для Гераклида Лембосского мог быть александрийский библиотекарь Гермипп, автор «Жизней» философов, мудрецов, ораторов, историков и поэтов. Гермипп жил во второй половине III в. до н. э. Были ли в Александрийской библиотеке сочинения Пифагора? Вряд ли. Их, по-видимому, не имел уже Аристотель. Но точно мы не знаем. Только во II в. н. э. Клавдиан Гален заявляет определенно, что «до нас не дошло ни одного сочинения самого Пифагора» [Д 14 (4) 18]. Плутарх также заявляет, что «ни Пифагор ничего не написал, ни Сократ, ни Аркезилай, ни Карнеад [Д 14 (4) 18].

Если мы обратимся к античной информации о Пифагоре, то увидим, что подавляющее ее количество приходится на поздний период. От раннего периода мы имеем лишь краткие характеристики Пифагора и его учения у Гераклита и Ксенофана в VI в. до н. э., у Геродота и Эмпедокла — в V в. до н. э. Эти характеристики мы приведем ниже, когда будем говорить о Пифагоре как философе. В IV в. до н. э. Пифагора упоминает однажды Платон [de rep. X 600 в] и дважды Аристотель: в «Метафизике» [I 5. 986 а] и в «Риторике» (II 23. 1398 в). Однажды упоминается Пифагор в псевдоаристотелевской «Большой этике» [M. Mor. I 1. 1181a]. Немного говорит о Пифагоре в том же веке Исократ в торжественной речи «Бузирис». Так что все то, что мы узнаем о жизни Пифагора, исключая некоторые моменты, относится к поздней и, по-видимому, малодостоверной информации.

Пифагора принято считать уроженцем острова Самоса, примыкающего к Ионии. Это, по-видимому, достоверно, так как именно об этом моменте в жизни Пифагора говорит представитель средней информации Исократ. Он называет его Пифагором Самосским [Д 14 (4) 4]. Еще более ранний автор Геродот, хотя прямо

и не свидетельствует о том, что Пифагор происходил с острова Самоса, рассказывает о некоем Салмоксисе, который был на Самосе рабом Пифагора[4]. О том, что Пифагор был самосцем, говорят Гермипп (у Диогена Лаэрция), Гиппобот (у Климента Александрийского). Однако не все античные авторы признавали Пифагора уроженцем Самоса. Неанф Кизикский (у Климента Александрийского) утверждал, что Пифагор — сириец из города Тира. Неоплатоник Порфирий, сам сириец из Тира, поддерживал эту версию [Porph. V. Plot. 21[5]]. Аристоксен (у Диогена Лаэрция) видел в Пифагоре тирренца, то есть этруска. «Согласно Гермиппу, — писал Диоген, — Пифагор был самосцем, согласно же Аристоксену — тирренцем с одного из островов, которые заняли афиняне после изгнания оттуда тирренцев»[6]. При этом Неанф, сам не разделяющий эту версию, поясняет, что речь идет об острове Лемносе [Porph. V. P. 1—2].

Согласно идущей от Геродота версии о происхождении этрусков (этот загадочный народ пришел в Италию из малоазийской Лидии, ведомый царевичем Тирреном) этот народ (Геродот называет его тирсенами, а лидийского царевича Тирсеном) прежде, чем обосноваться в северной части Апеннинского полуострова, миновал много стран. Действительно, на острове Лемносе найдены исторические памятники, которые заставляют предположить, что там находился промежуточный пункт обитания этого народа[7].

Относительно версии об этрусском происхождении Пифагора древними высказывалось мнение, что эта версия возникла только потому, что Пифагор был знаком с тирренскими таинствами.

Наиболее распространенной версией в античности все же было мнение о том, что Пифагор родился на острове Самосе.

«Самос, — рассказывает Апулей во «Флоридах», — небольшой остров в Икарийском море, расположенный напротив Милета к западу от него, на расстоянии немногих часов плавания: в тихую погоду судно, идущее в ту или другую сторону, приходит в порт на следующий день. Земля эта плохо родит хлеб, непригодна для плуга, более благоприятна для маслин, и ни виноградарь, ни огородник не тревожат ее»[8].

Находившийся на этом острове одноименный полис, основанный некогда изгнанными из родных мест жителями Эпидавра, пережил периоды господства базилеев, аристократов и тиранов. Пифагору довелось быть современником крупнейшего самосского тирана Поликрата.

Гераклит называет Пифагора сыном Мнесарха. Так же и Геродот [IV 95]. Мнесарх, по-видимому, происходил из знатного, но обедневшего рода, и ему приходилось добывать средства к жизни физическим трудом — типичная картина для Эллады эпохи социальной революции VII—VI вв. до н. э., эпохи ниспровержения власти аристократии. Мнесарх, рассказывает Апулей, славился своим искусством вырезать геммы, но стяжал скорее славу, чем богатство. Эта версия о социальном положении отца Пифагора идет, по-видимому, от «Анналов» Дуриса Самосского, который написал также трактат о гравировке по металлу.

Но в античности существовала и другая версия. Неанф [Porph. V. P. I и Iambl. V. P. 5] утверждал, что отец Пифагора был купцом.

Диоген Лаэрций приводит две версии о родословной Пифагора. Первая связана с Мнесархом. Вторая же версия говорит о некоем Мамерке с длинной родословной.

Имя матери Пифагора не сохранилось. Аполлоний Тианский назвал ее Пифией [Porph. V. P. 2]. Ямблих этот момент обыграл так: дельфийский оракул сообщил Мнесарху, что его жена Парфенис зачала от Аполлона. И тогда Мнесарх переименовал свою жену в Пифию [V. P. 4, 6].

Что касается имени Пифагора, то Аристипп Киренский в книге «О физиках» писал, что Пифагор получил это имя потому, что он высказывал истину так же постоянно, как и дельфийский оракул. На основании этого высказывания (у Диогена Лаэрция) можно думать, что «Пифагор» — это не имя, а прозвище рассматриваемого нами здесь философа. У Пифагора были два старших брата.

В пифагорейской традиции бытовала легенда о долгом ученичестве Пифагора и связанных с этим ученичеством годах странствий. Ямблих [V. P. 12] утвержда-

ет, что юный Пифагор встречался с престарелым Фалесом и тот «уговорил Пифагора отправиться в Египет и особенно завязать сношения с жрецами Мемфиса и Диосполиса». По-видимому, это так и было. Об ученичестве Пифагора в Египте совершенно определенно говорит Исократ, который, как мы отмечали, принадлежит к средней информации (IV в. до н. э.). Согласно Исократу, Пифагор был в Египте и учился у египтян [Д4 (14) 4]. Вообще говоря, эллинам была весьма привычна мысль о том, что их культура в своих истоках связана с гораздо более древней культурой Египта. Египет представлялся грекам даже в V в. до н. э. кладезем мудрости.

В самом деле, для грека середины первого тысячелетия до н. э. египетские пирамиды были такой же древностью, как для нас Акрополь. Признавалась эллинами и мысль, что и античная философия в период своего возникновения испытала влияние египетской культуры. Иосиф Флавий писал о том, что «все единодушно согласны, что те, которые первые у греков философствовали о небесных и божественных явлениях, как-то Ферекид Сирский, Пифагор и Фалес, были учениками египтян и халдеев» [Д 11 (1) А 11].

Конечно, могут возникнуть сомнения, мог ли Пифагор учиться у египтян. Учиться у египтян означало учиться у египетских жрецов, а жреческая наука в Египте, будучи священной, была засекречена. Кроме того, мешал и языковой барьер. Но и на это пифагорейская традиция дает ответ: Антифон в книге «О выдающихся людях» писал (согласно Диогену Лаэрцию), что Пифагор прибыл в Египет с рекомендательным письмом к фараону Амазису от самосского тирана Поликрата, а также изучил египетский язык.

Согласно Ямблиху, Пифагор пробыл в Египте 22 года. После этого он оказался в Вавилонии, где учился у халдеев и магов. При этом традиция придерживается той версии, что если Пифагор оказался в Египте намеренно и добровольно, то в Вавилонии случайно и по принуждению. В «Теологуменах арифметики» передается следующая версия: «Рассказывают, по крайней мере, что, когда Камбиз завоевал Египет, то занимавшийся там у жрецов (Пифагор) был взят... в плен и, очутившись в Вавилоне, был посвящен в религиозные таинства

варваров» [Д 14 (4) 8]. По Ямблиху, Пифагор находился в Вавилонии 12 лет.

Можно ли этому верить? Некоторые утверждают, что все это было выдумано уже в IV в. до н. э., когда о первых философах стали судить по аналогии со странствующими софистами[9]. Но вряд ли подобная гиперкритика истинна.

Чему же учился Пифагор на Востоке? В Египте и в Вавилонии? Тот же Исократ, которому мы склонны верить, утверждал, что «Пифагор Самосский... прибыв в Египет и сделавшись учеником их (египтян), первый принес к эллинам и прочую философию и ревностнее остальных позаботился о том, что касается жертвоприношений и священных обрядов при жертвоприношениях, полагая, что если за это ему не будет никакой пользы от богов, то, по крайней мере, у людей он этим весьма прославится» [Д14 (4) 4]. А по свидетельству историка Диодора (I в. до н. э.), Пифагор научился у египтян не только «священному слову», но также геометрическим терминам и учению о числах [Diodor. 1 98, 2]. Ипполит утверждает, что Пифагор учился даже у Зороастра. Апулей же говорит, что Пифагор бывал и в Индии, где общался с брахманами и гимнософистами («голыми мудрецами»). При этом Пифагор, согласно Апулею, узнал у египетских жрецов о невероятном могуществе священнодействия, о замечательном чередовании чисел и о хитроумнейших правилах геометрии. Халдеи открыли ему науку о звездах, неизменные пути планет и многообразные воздействия как звезд, так и планет на человека в момент его рождения. Они открыли ему и целебные снадобья, которые добываются из земли, воздуха и моря. Брахманы же передали ему то, что стало основой его философии: каковы наставления для разума, каковы упражнения для тела, сколько частей в душе, сколько возрастов в жизни, какие наказания или награды ожидают усопших после смерти в зависимости от их заслуг.

Таким образом, если Исократ выводил философию Пифагора из Египта, то Апулей — из Индии.

Конечно, факт ученичества Пифагора на Востоке оброс легендами. Но сам этот факт мы считаем достоверным.

Древние авторы называли и другой источник учения

Пифагора — эллинский. В качестве учителей Пифагора Апулей называет Леодаманта, Эпименида, Ферекида. Диоген Лаэрций рассказывает о том, что юный Пифагор отправился на остров Лесбос к Ферекиду с рекомендательным письмом от своего дяди Зойлуса. После смерти Ферекида Пифагор вернулся на родину и стал учеником Гермодама, в свою очередь ученика Креофула, который был некогда гостеприимно принят самим Гомером. В числе учителей Пифагора называли также дельфийскую жрицу Фемистоклею, у которой Пифагор заимствовал якобы свои этические правила.

Итак, традиция говорит о двух источниках пифагорейского учения: ближневосточном и эллинском, причем в самом эллинстве намечены связи пифагореизма с Ферекидом, через него более сильно с орфизмом и более слабо с Гомером, с гомеровской, а не только с орфической мифологией. Связь Пифагора с Ферекидом подчеркивали Дурис Самосский, Андрон Эфесский, Аристоксен, Дикеарх, Порфирий и Ямблих. Аристоксен утверждал, что Пифагор ухаживал за больным Ферекидом, а когда тот умер, похоронил его на острове Делосе [Д 14 (4) 8].

Согласно традиции, Пифагор соединил восточную науку с эллинской мифологией. Конечно, там говорится, с одной стороны, о том, что Пифагор заимствовал и религиозные учения, и даже философию, но слова Исократа о «всякой философии» (ἄλλην φιλοσοφίαν) означают, по-видимому, «всякое знание» — ведь первоначально этим термином и обозначалось именно знание. Что же касается религиозных заимствований, то они, возможно, были. Однако гораздо важнее то, что Пифагор почерпнул на Востоке элементарные научные сведения в области арифметики, астрономии (хотя и с примесью астрологии), геометрии, медицины — с другой стороны.

Мы уже упоминали о Поликрате, который отправил Пифагора на учебу в Египет с рекомендательным письмом к Амазису. Но в пифагорейской традиции преобладала другая версия о взаимоотношении Пифагора и Поликрата, согласно которой Пифагор бежал от него с острова Самоса то ли в Египет, то ли прямо в «Великую Грецию». В «Теологуменах арифметики» сказано: «Дело в том, что Камбиз был современником тирании Поликрата, от которой Пифагор бежал в Египет» [Д 14 (4) 8].

Порфирий передает слова Аристоксена: «Аристоксен говорит, что когда ему (Пифагору. — *А. Ч.*) исполнилось 40 лет и он видел, что тирания Поликрата слишком сильна, чтобы свободному человеку можно было доблестно переносить надзор и деспотизм, вследствие этого он отбыл в Италию» [V. P. 9]. Согласно же Страбону Пифагор бежал от тирании, уже побывав в Египте и в Вавилонии: «... возвратившись и найдя тиранию еще в силе, он отплыл в Италию и там окончил жизнь»[10].

В «Великой Греции» Пифагор обосновался в Кротоне[11] — ахейской колонии, тесно связанной с Самосом, где провел 20 лет [Д 14 (4) 13]. Там он основал Пифагорейский союз.

Все рассказанное правдоподобно. Пифагор мог учиться в Египте, переехать в «Великую Грецию» и основать там философскую школу. Но при этом встречаются хронологические трудности. Известно, что Камбиз завоевал Египет в 525 г. до н. э. и что Поликрат правил в 537—520 гг. до н. э., пока не был распят персами — его же союзниками. Диоген Лаэрций относит акмэ Пифагора к 60-й олимпиаде, то есть на 540—537 гг. до н. э., а Аполлодор — на 532—531 гг. до н. э. При этом Аполлодор, по-видимому, устанавливает акмэ Пифагора на основании сопоставления двух моментов: Пифагор покинул Самос согласно Аристоксену, когда ему было 40 лет, то есть во время акмэ, а тирания Поликрата достигла максимума именно в тот год той олимпиады, которому соответствует 532—531 гг. до н. э. нашего летосчисления. Исходя из Аполлодора Ф. Якоби дает следующую хронологию жизни Пифагора:

571—570 гг. до н. э. — рождение Пифагора
554—553 гг. до н. э. — Пифагор — ученик Анаксимандра
544—543 гг. до н. э. — Пифагор — ученик Ферекида
532—531 гг. до н. э. — Пифагор покидает Самос и прибывает в Италию
499—498 гг. до н. э. — Пифагор ездит на остров Делос хоронить Ферекида
497—496 гг. до н. э. — смерть Пифагора в возрасте 75 лет[12].

Как видно, эта хронология не учитывает ученичество Пифагора на Востоке. Зато учитывается Поликрат — Пифагор покидает Самос из-за тирании Поликрата.

М. Браш, следуя за Ямблихом, так строит жизнь Пифагора:

570—569 гг. до н. э. — Пифагор родился
550—549 гг. до н. э. — встретился с Фалесом
548—547 гг. до н. э. — отъезд в Египет
526—525 гг. до н. э. — перемещение в Вавилонию
513—512 гг. до н. э. — возвращается на остров Самос и отбывает в Кротон [13].

В самом деле, Ямблих рассказывает о том, что Пифагор был 22 года в Египте, 12 лет в Вавилонии, вернулся же на родину в возрасте 56 лет. Но эта хронология не учитывает отношение Пифагора к Поликрату, годы правления которого приходились по этой схеме на годы отсутствия Пифагора на родине.

Говорят еще, что Пифагор прибыл в «Великую Грецию» в годы правления в Риме Тарквиния Гордого.

Так что в целом мы можем лишь думать, что Пифагор жил в Элладе в VI в. до н. э., что его сорокалетие (акмэ) приходилось на 30-е годы VI в. до н. э., что он учился в Египте, возможно, и в Вавилонии, что он, не ужившись с тиранией, покинул родину и переехал в «Великую Грецию», в полис Кротон, где основал свою школу — Пифагорейский союз.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] То есть Porphyrius (Porphyry). Vita Pythagoras 57.

[2] То есть Hermann Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker. Глава 44 (32), раздел А, фрагмент 22.

[3] Diogenes Laertius. Lives of the Philosophers. Chicago, 1969, p. 31: «Согласно Иону Хиосскому в его «Триагме», Пифагор некоторые свои поэтические произведения приписал Орфею».

[4] Геродот. История в девяти книгах. Перевод и примечания Г. А. Стратановского. М., «Наука», 1972, стр. 211.

[5] То есть Porphyrius. Vita Plotina 21.

[6] Diogenes Laertius: Op. cit., p. 29.

[7] См. Я. Буриан, Б. Моухова. Загадочные этруски. М., «Наука», 1970, стр. 65—84.

[8] Апулей. Флориды XV. В кн.: Апулей. Апология, или речь в защиту самого себя от обвинения в магии. Метаморфозы в XI книгах. Флориды. М., Изд-во АН СССР, 1959, стр. 334.

[9] J. A. Philip. Pythagoras and Early Pythagoreanism. University of Toronto press, 1968, p. 189.

[10] Страбон. География в 17 книгах. М., «Наука», 1964, стр. 597.

[11] Кротон (Κροτῶν) — город на восточном побережье Бруттия, в 195 г. до н. э. стал римской колонией, ныне итальянский город Кротоне, 10—15 тыс. жителей.

[12] F. Jacoby. Apollodors Chronik. Berlin, 1902, SS. 212—227.

[13] См. М. Браш. Развитие философской мысли. Философские учения от древнегреческого периода до наших дней. Избранные места из философских сочинений всех веков. Пер. с нем., т. I, вып. I. Древнейший период греческой философии и Сократ. СПб., 1885.

Глава III
ПИФАГОРЕЙСКИЙ СОЮЗ

Каковы хронологические и хорологические рамки Пифагорейского союза?

Диоген Лаэрций утверждает, что «его (Пифагора.— *А. Ч.*) школа продолжалась девять поколений»[1]. В самом деле, первым пифагорейцем был сам Пифагор — последняя треть VI в. до н. э., последних из пифагорейцев (речь идет о классическом пифагореизме, а не о неопифагореизме) видел во второй половине IV в. до н. э. Аристоксен.

Что касается хорологических рамок, широты распространения в пространстве, то Пифагорейский союз имел в пору своего расцвета отделения в большинстве городов «Великой Греции», а в период диаспоры пифагорейцы появляются и в собственно Греции. В каталоге Ямблиха, где приводятся имена 235 членов Пифагорейского союза, среди них 217 мужчин и 18 женщин, мы находим не только пифагорейцев из Тарента, Метапонта, Кротона, Сибариса и Регия, но и самосцев, аргосцев, а также афинянина и коринфянина. Правда, к каталогу Ямблиха нужно относиться критически. Говорят, что этот неоплатоник называл пифагорейцем всякого, кто имел хотя бы самое отдаленное отношение к пифагореизму (например, пифагорейцами названы некоторые представители школы элеатов), однако этот каталог и не следует третировать, как это делают гиперкритики.

Пифагор прибыл в Кротон, когда этот полис потерпел военное поражение от другого греческого полиса — Локры. Ямблих [V. P. 37—57] подробно описывает прибытие Пифагора.

Появлению мудреца предшествовали слухи о совершенных им чудесах. Пифагор сперва выступил перед молодежью в гимназиуме, увещевая ее уважать старших и повиноваться им. Старшие же, когда содержание

Пифагоровой речи дошло до них, пригласили новоприбывшего выступить и перед ними. В своей речи перед «отцами города» Пифагор говорил о справедливости и согласии. Это был его первый шаг на пути к достижению моральной и политической власти над всей «Великой Грецией»[2].

Вскоре вокруг Пифагора образовался круг приверженцев. Исократ еще в IV в. до н. э. говорил о Пифагоре, что тот «настолько славою... превзошел остальных, что вся молодежь хотела быть его учениками, и старшие предпочитали видеть своих детей в учении у него, нежели за занятиями своими домашними делами» [Д 14 (4) 4]. Вскоре Пифагору представился случай вмешаться и в политические дела полиса Кротона. Историк Диодор Сицилийский в XII книге своей истории мира рассказывает о том, как в соседнем с Кротоном полисе Сибарисе демагог Телис изгнал из города 500 самых влиятельных и богатых (εὐπορωτάτους) мужей, которые нашли убежище в Кротоне. Их имущество было конфисковано. То, что кротонцы приняли изгнанных, было расценено Телисом как враждебный Сибарису акт, и он потребовал под угрозой войны выдать беглецов. Кротонцы боялись войны с более сильным Сибарисом. Напомним, что Сибарис в то время был господствующим полисом среди греческих городов на юге Апеннинского полуострова. Мнения разделились. Но вмешался Пифагор, и военная партия взяла верх. Сибарис потерпел поражение от кротонской армии, предводительствуемой атлетом, шестикратным победителем на Олимпийских играх Милоном. Сибарис был совершенно разрушен, а его жители проданы в рабство. Это произошло, по-видимому, в 510 г. до н. э.[3].

После одержанной победы пифагорейцы, в числе их оказался Милон, пришли к власти. Пифагорейские политические клубы (гетерии) сложились и в других городах «Великой Греции». Диоген Лаэрций пишет: «Пифагор.., установив... италийцам законы, прославился вместе со своими учениками, которые, будучи числом около трехсот, прекрасно заправляли политическими делами»[4].

Однако пифагорейцы обрели своих политических противников в лице неких килоновцев. Ямблих рассказывает о том, что в Кротоне был «кротонский муж Килон, первый среди (кротонских) граждан по знатнос-

ти рода, славе и богатству, но по характеру свирепый насильник, беспокойный и жестокий», который пытался стать участником в «пифагорейской жизни», но получил от Пифагора отказ из-за недостатков своего характера. После этого Килон и килоновцы начали жестокую борьбу с Пифагором и пифагорейцами, кончившуюся тем, что, когда пифагорейцы заседали в Кротоне в доме Милона и совещались о государственных делах, килоновцы подожгли дом и сожгли всех пифагорейцев, исключая, рассказывает Ямблих, самых молодых и сильных Архиппа и Лизиса, которым удалось вырваться [V. P. 248—249]. Об этом событии рассказывает и Плутарх, но так, что спаслись Филолай и Лизис [Д 44 (32) А 4а]. Полибий [II 38, 10] также рассказывает о сожжении домов, где происходили заседания пифагорейцев... Когда это произошло? Порфирий сообщает, что «Дикеарх и более добросовестные (писатели) говорят, что и Пифагор присутствовал при (этом) нападении (на пифагорейцев)» [V. P. 56]. В таком случае это должно было случиться где-то в конце VI или в начале V в. до н. э. Согласно Ямблиху это произошло уже после смерти Пифагора, который в конце своей жизни из-за вражды килоновцев вынужден был бежать в Метапонт, где и скончался. Между смертью Пифагора и сожжением пифагорейцев у Ямблиха выходит какой-то период, когда «некоторое время калокагатия[5] пифагорейцев и предпочтение, оказываемое им городами, имели перевес, так что государственными делами правили они» [V. P. 249]. У Плутарха этот интервал выходит еще больше, ибо сожжение пифагорейцев произошло уже, пишет он, после того, как прекратили свое существование рассеянные по разным городам пифагорейские гетерии, пифагорейцы сохранили лишь свои позиции в Кротоне. Но и здесь их постигла трагическая участь.

Основанием для того, чтобы отодвинуть разгром пифагорейцев в Кротоне на период уже после смерти Пифагора, говорит и то, что на пифагорейском съезде в Кротоне присутствовали Филолай и Лизис, известные, в частности, как учителя соответственно Архита и Эпаминонда — деятелей первой половины IV в. до н. э.

Исходя из этих соображений наиболее вероятной может быть такая последовательность событий.

1. Где-то в конце VI в. до н. э., в крайнем случае в начале V в. до н. э., Килон просит уже старика Пифагора принять его в Пифагорейский союз, но получает отказ.

2. Килон и килоновцы начинают борьбу против Пифагора и пифагорейцев.

3. Пифагор вынужден уехать из Кротона в Метапонт, где умирает.

4. Борьба между пифагорейцами и килоновцами продолжается, но пифагорейские политические общества удерживают власть.

5. Наконец, пифагорейцы терпят поражение во всех городах, кроме Кротона.

6. Но и в Кротоне пифагорейцы подвергаются уничтожению руками килоновцев, но это не означает, что Милон и Килон в это время живы. Даже если они и живы, то они уже глубокие старики, ибо этот разгром происходит, по-видимому, где-то в V в. до н. э.

7. Происходит пифагорейская диаспора: Лизис и Филолай перебираются в Фивы, другие пифагорейцы пробуют удержаться в Регии, но вследствие еще большего ухудшения обстановки также покидают «Великую Грецию». Пифагорейский союз прекращает свое существование. Но «хотя школа прекратила свое существование, они (пифагорейцы. — *А. Ч.*) сохранили первоначальные нравы и учения», — пишет Ямблих, ссылаясь на Аристоксена [V. P. 251].

Каково же политическое лицо Пифагорейского союза? Кто такие килоновцы? Какую политику проводили пифагорейцы? Точно на эти вопросы ответить нельзя.

Известно, что в VII—VI вв. до н. э. Эллада переживала социальную революцию, суть которой состояла экономически в переходе от раннерабовладельческого строя к развитому рабовладельческому строю, а политически в переходе власти из рук рабовладельческой, родовой аристократии к власти имущей олигархии, иногда демократии.

Какую же позицию занял в этой борьбе Пифагорейский союз?

Большинство исследователей склонно видеть в пифагорейцах идеологов аристократии. Например, В. Виндельбанд писал, что Пифагор, будучи сам аристократом по происхождению, возненавидел Поликрата — став-

ленника народа и тирана и именно поэтому избрал «строгий аристократический Кротон», который «не без содействия основанного им общества уничтожил своего демократического соперника — легкомысленный Сибарис». Деятельность Пифагора, утверждает В. Виндельбанд, «выставила против демократического направления нечто вроде реакции в аристократическом духе»[6].

Согласно А. Маковельскому «политическим идеалом пифагорейцев была... аристократия ума и добродетели и слепое повиновение народной массы такому правительству. Но эта аристократия, по-видимому, не стояла в прямой связи с родовой аристократией»[7]. Эта довольно корректная оценка пифагорейцев не удержалась в нашей историко-философской литературе, где возобладала точка зрения, что «пифагорейский союз объединял наиболее реакционные аристократические элементы», что «Пифагор... идеолог рабовладельческой аристократии», что его школа — «философско-религиозный, политический союз, ставивший целью борьбу за господство аристократии», что «переезд Пифагора... положил начало политическому и идеологическому объединению местной аристократии», что пифагорейцы — идеологи «реакционной рабовладельческой аристократии»[8].

Существует и другая концепция. Согласно мнению В. Ф. Асмуса «нет твердых доказательств для утверждения, будто... ранние пифагорейцы выступали на стороне аристократии»[9]. Ф. Х. Кессиди говорит всего лишь о «недемократическом характере» пифагорейского учения»[10], отказавшись от трактовки пифагореизма как «тайной организации аристократии»[11]. Дж. Томсон видит в пифагорейцах «людей из народа», которые представляли «новый класс богатых промышленников и купцов»[12]. «Пифагорейцы из Кротона, — читаем мы у Дж. Томсона, — не только бросили вызов принятым представлениям и традициям, но и отняли власть у земельной аристократии и использовали ее для того, чтобы способствовать развитию товарного производства»[13].

Таков спектр суждений о политической природе пифагореизма в условиях социальной борьбы в Элладе VI в. до н. э.

Обе стороны не безосновательны. Сторонники первой точки зрения говорят о тайности и замкнутости пифагореизма, об аристократическом происхождении

Пифагора, об его неуживчивости с Поликратом, видят в Кротоне аристократический полис, уничтоживший демократический Сибарис из-за того, что оттуда были изгнаны некие аристократы, что в защиту этих аристократов выступил сам Пифагор, побудивший кротонцев к войне. «Когда некие аристократические изгнанники из Сибариса, — пишет, например, К. Фримен, — нашли убежище в Кротоне, Пифагор посоветовал народу Кротона защитить их и вступить в войну с Сибарисом»[14]. Сторонники этой версии видят в Килоне демократа и друга народа.

И сторонники второй версии (в данном случае мы имеем в виду почти одного Дж. Томсона, с которым, правда, согласен А. Ф. Лосев[15], другие занимают промежуточные позиции: например, согласно В. Ф. Асмусу, ранние пифагорейцы не аристократы, согласно Ф. Х. Кессиди, они не демократы) ссылаются на некоторые факты и соображения. Дж. Томсон, в частности, опирается на С. Селтмана, который обратил внимание на связь между введением в «Великой Греции» чеканной монеты и ее особенностями и началом пифагореизма и его особенностями.

Правда, С. Селтман был не первым, кто пытался установить связь между началом чеканки монеты греческими полисами в Сицилии и на юге Италии и прибытием туда Пифагора. Еще в 1836 г. Duc de Luynes высказал мысль, что чеканка монеты была изобретением Пифагора. В 1906 г. такую же мысль высказывает G. F. Hill[16]. В 1918 г. эту идею подхватил U. Kahrstedt[17]. Наконец, эта идея нашла свое обоснование в ряде работ археолога С. Селтмана[18]. В работе «Греческие монеты» он пишет, что «Мнесарх, резчик по камню, проживающий на Самосе, имел знаменитого сына, Пифагора. Этот последний, сведущий в обработке металла, в математике и музыке, глубокий мыслитель, переселился около 535 г. до н. э. в Кротон, где он выпустил монету, ввел свою философию и основал пифагорейское братство, которое вскоре взяло в свои руки политический контроль в ряде процветающих городов, и в некоторых из них появилась монета, сходная по характерным признакам с кротонской, но отличная по своему внешнему виду от греческих денег. На каждой монете были рельефно изображены герб государства и

несколько букв из его названия, все это было окаймлено витым орнаментом, и каждая монета имела на обратной стороне такое же изображение, но глубоко врезанное»[19]. Селтман думает, что в том факте, что на лицевой стороне монеты изображение было выпуклое, а на обратной стороне оно выполнено путем углубления, отражается пифагорейское учение о противоположностях и о вселенной. «Все эти монеты, — продолжает С. Селтман, — по-видимому, были выпущены в течение трех последних десятилетий перед 510 г. до н. э.».

Исходя из этого, Дж. Томсон делает вывод, что, «во-первых, время правления пифагорейцев совпадает с введением денежной системы. Поскольку это так, то класс, который пифагорейцы представляли, должен быть «новым классом богатых промышленников и купцов»... Во-вторых, им удалось на короткое время установить нечто вроде федерального союза, охватывающего ряд независимых городов-государств»[20].

При скудности исторических сведений о западных греках южноиталийские монеты, действительно, дают очень многое. Они говорят, в частности, о том, что Кротон, действительно, первенствовал среди южноиталийских полисов приблизительно с 510 до 450—440 гг. до н. э., говорят о политическом влиянии Кротона в этот период в «Великой Греции». Но то, что именно Пифагор ввел в «Великой Греции» чеканную монету, притом такую, которая якобы символизировала пифагорейскую космологию и пифагорейское представление о противоположностях, кажется малоправдоподобным, тем более, что увидеть в том, что на монетах с одной стороны изображение выпуклое, а с другой вогнутое, пифагорейскую космологию — это большая натяжка.

Правда, свидетельство Диодора говорит скорее в пользу Дж. Томсона, чем противоположной версии. Пифагор заступился вовсе не за аристократов. Диодор писал не о том, что изгнанные из Сибариса граждане были «ἄριστοι», а о том, что они были «εὐπορωτάτοι», то есть не наилучшие, а наибогатейшие. «Εὐπορωτάτος» — изобретательный, находчивый, способный, богатый, обильный и «ἄριστος» — наилучший, превосходный, отличный, знатнейший, самый родовитый, доблестнейший, храбрейший — это не одно и то же, первые эпитеты характеризуют человека иного типа, чем вторые.

Так за кого же заступился Пифагор? За богатых или за знатных, которым в те времена уже не обязательно было быть богатыми? Ведь сказал Феогнид: «Множество низких богато, и в бедности много достойных»[21]. Или он просто заступился за просивших защиты? Может быть, это все было лишь предлогом для войны с первенствовавшим в «Великой Греции» Сибарисом? Ведь в итоге ее изгнанникам уже некуда было вернуться.

Были ли пифагорейцы «идеологами» богатых? Нет. К богатству они относились отрицательно. Пифагорейцы учили, что «суетные, пагубные, излишние и дерзкие желания возникают у живущих в богатстве», что «нет ничего столь непристойного, к чему бы не стремилась душа таких детей, мужей и женщин» [Iambl V. P. 206], и избегали принимать богатых в свои ряды.

Согласно Ямблиху, пифагорейцы учили, что «нет зла большего, чем анархия», ибо «человек не может оставаться невредимым, если никто не начальствует над ним» [V. P. 175]. Пифагорейцы, утверждает тот же автор, были против нововведений, они стояли за сохранение отцовских обычаев и законов [V. P. 176]. А еще более поздний, чем Ямблих, автор, Стобей, ссылаясь, правда, на Аристоксена (между Стобеем и Аристоксеном тысячелетие), пишет, что пифагорейцы учили, что «управляемые (должны быть) не только послушными, но и начальстволюбивыми» [Д 58 (45) Д 4].

Анархии как беззаконию пифагорейцы противопоставляли царство законов, источник которых они даже якобы видели в боге. Ямблих утверждает, что Пифагор «полагал, что наиболее содействует прочному (существованию) справедливости власть богов, и, исходя из нее (как от принципа), он установил государственное устройство, законы, справедливость и правосудие» [V. P. 174].

Социальное мышление древних греков VI в. до н. э. еще не пришло к осознанию различия между природой и обществом, между тем, что существует по природе, и тем, что существует по установлению. Это различие предстоит еще провести софистам, которые противопоставят законы природы общественным законам, человека естественного — человеку общественному.

Античная социальная мысль отставала от мысли онтологической. Если в учении о бытии боги были подменены природными стихиями, то в учении об обществе источником общественных законов представлялись надобщественные космические силы. Поэтому когда Пифагор выводил законы, государственное устройство, справедливость и правосудие из власти богов, то это отражало общее отставание социальной мысли в Древней Греции VI в. до н. э. Важно, как пифагорейцы понимали богов: видели ли они в них личностных богов мифологии или же обозначали этим привычным термином саму природу или ее части, приземляя тем самым сверхъестественное, а самой природе придавая некий метафизический смысл? Мы об этом можем судить лишь косвенно. Возможно, что ранние пифагорейцы понимали под богом Аполлона, который, будучи богом света, пророческого дара, поэзии и врачевания, импонировал пифагорейцам, которые якобы видели в самом Пифагоре сына Аполлона. Но по мере развития пифагореизма эллинские боги все более отождествлялись у пифагорейцев с числами и геометрическими фигурами и если не натурализировались, то математизировались. Источником всех законов все более делалась космическая гармония — эта истинная правительница мира, которая у пифагорейцев соответствовала логосу Гераклита. Фактически в своих представлениях о наилучшем социальном строе пифагорейцы исходили из своего главнейшего тезиса о том, что «порядок и симметрия прекрасны и полезны, беспорядок же и асимметрия безобразны и вредны» [Д 58 (45) Д 4], который, конечно, ничего не говорит о классовой природе пифагореизма, потому что для каждого класса его порядок кажется прекрасным.

Верно, что Пифагор, как и Гераклит, был антидемократом. Как и Гераклит, для которого некий «аристократ духа», познавший огонь-логос, живущий и действующий в соответствии со своим знанием, отличающим его от остальных людей, лучше десяти тысяч, так и Пифагор выводил, по-видимому, начальствующих из естественного неравенства людей, под которыми он, возможно, понимал исторически сложившееся социальное неравенство. Впрочем, не все пифагорейцы были консерваторами. Та социальная борьба, которая происходила тогда во всем эллинском мире и основным содер-

жанием которой было ниспровержение безраздельного господства аристократии добивающимся участия во власти демосом, захватила и Пифагорейский союз, внутри которого началась борьба консерваторов и радикалов. «Когда же эти (собратья) положили начало раздору, — пишет опирающийся на Аристоксена Ямблих, — то скоро и прочие были вовлечены в эту вражду. И между тем как из тысячи их Гиппас, Диодор и Феаг высказывались за то, чтобы все имели участие в высшей власти и в народном собрании и чтобы судебные расследования вели архонты, выбранные по жребию из всех, (этому) противились пифагорейцы Алкимах, Дейнарх и Демокед, которые, выступая против тех, настаивали, чтобы не разрушать отцовского государственного строя. Одержали верх последние, так как они пришли на собрание в большем количестве» [V. P. 257]. Таковы все наши сведения о борьбе внутри Пифагорейского союза, что показывает, что этот союз был не какой-то совершенно оторванной от реальной жизни монастырской общиной, а органической частью общества, переживающего большую социальную драму. Судя по тому, что дальше говорит Ямблих, можно предположить, что Килон был одним из потенциальных тиранов, которые иногда при всей своей обычной аморальности выполняли исторически прогрессивное дело, ломая сложившиеся законы, нравы и обычаи, тот «отцовский строй», за сохранение которого, по-видимому, все же выступали многие пифагорейцы и, возможно, сам Пифагор. Ибо Ямблих говорит, что после того, как внутри союза одержали верх консерваторы, собрался народ, и Килон, обратившись с речью к народу, стал обличать их, то есть, по-видимому, одержавших внутри союза верх консерваторов. Возможно, что победа консервативного направления в Пифагорейском союзе и привела к тому возмущению народа, о котором пишет Плутарх [Д 44 (32) 4 а], возмущению, приведшему к разгрому Пифагорейского союза. Если верить Полибию, то это было большим социальным движением, захватившим всю «Великую Грецию»: «В Италии, тогда называвшейся Великой Грецией, — пишет Полибий, — в удобный момент сожгли дома, где происходили заседания пифагорейцев; после этого наступило сильное политическое движение (что естественно, так как таким образом неожиданно погибли люди из каждого

города); вследствие этого расположенные в тех местах эллинские города наполнились кровопролитием, раздором и всякого рода беспорядками. В это время из весьма многих частей Эллады пришли посольства с целью внести успокоение и для прекращения бедствий у ахеян» [Д 14 (4) 16]. И это антипифагорейское политическое движение в «Великой Элладе» было все же, по-видимому, движением демократическим. Страбон пишет, что ахейцы на Пелопоннеском полуострове «при демократическом правительстве... достигли такой славы своим государственным устройством, что италиоты после восстания против пифагорейцев действительно заимствовали от ахейцев большую часть своих законов» [22].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Diogenes Laertius. Lives of the philosophers. Chicago, 1969, p. 43.

[2] A. J. Festugière показал, что нарисованная Ямблихом картина отражает явления третьего и четвертого веков нашей эры. Миссионерская деятельность, переход в другую веру, учреждение аскетических общин — все это было обычным среди сирийских христиан и все было известно Ямблиху, по происхождению сирийцу. Евнапий [V. Soph. Iambl. 458—460] рассказывает, что Ямблих собирал вокруг себя большое число учеников, совершал чудеса, во время молитвы его видели поднимающимся над землей с ореолом вокруг головы (A. J. Festugière. La révélation d'Hermès Trismégiste. Paris, 1949—1954; 2.33—47). Но аналогичный ямблиховскому рассказ мы находим и у Порфирия, который ссылается при этом на Дикеарха — автора, заслуживающего доверия. Ссылаясь дальше на менее достоверное свидетельство Никомаха, Порфирий рассказывает о том, что в результате первой же прочитанной Пифагором лекции он приобрел две тысячи учеников, которые не вернулись домой, но вместе со своими женами и детьми образовали громадную школу и создали государство, названное «Великая Греция», в основу которого были положены законы и правила Пифагора, почитаемые как божественные заповеди. Эти ученики, рассказывает Порфирий (Никомах), объединили своих богов и причислили к ним Пифагора [Porph. V. P. 18]. Далее [V. P. 21], Порфирий, ссылаясь уже на Аристоксена, утверждает, что Пифагор, придя в Италию и Сицилию, пробуждал дух свободы и освобождал подвластные государства, он убедил одного из тиранов отречься от власти и раздать свое состояние. Влияние Пифагора распространилось и на ближайшие негреческие племена и достигло Рима.

[3] Diodorus XII 9, 2.

[4] Diogenes Laertius. Op. cit., p. 30.

[5] Калокагатия [от «καλλόν» — прекрасное и «ἀγατόν» — благо, добро] — греческий идеал человека, сочетающего в себе этическое и эстетическое.

[6] В. Виндельбанд. История древней философии. СПб., 1902, стр. 25—26.

[7] А. О. Маковельский. Досократики, ч. 1. Казань, 1914, стр. 62.

[8] «БСЭ», изд. 1. М., 1940, т. 45, стр. 496—497; «БСЭ», изд. 2. М., 1955, т. 26, стр. 125; «История философии». М., Партиздат, 1941, т. 1, стр. 41; «История философии». М., Изд-во АН СССР, 1957, т. 1, стр. 82. Согласно мнению А. Д. Макарова, Пифагор «активно выступал против сторонников рабовладельческой демократии и материализма вначале на своей родине, на острове Самосе, а впоследствии, изгнанный оттуда за политическую деятельность в пользу установления диктатуры рабовладельческой аристократии, бежал в Южную Италию и в городе Кротоне организовал религиозно-политический союз, ставший центром аристократической реакции и идеализма» (А. Д. Макаров. Историко-философское введение к курсу марксистско-ленинской философии. М., «Мысль», 1972, стр. 35—36).

[9] В. Ф. Асмус. История античной философии. М., «Высшая школа», 1965, стр. 22—23.

[10] Ф. Х. Кессиди. От мифа к логосу. М., «Мысль», 1972, стр. 150.

[11] Ф. Х. Кессиди. Диалектика и материализм в философии Гераклита Эфесского. «Вопросы философии», 1953, № 5, стр. 134.

[12] Дж. Томсон. Первые философы. М., ИЛ, 1959, стр. 240.

[13] Там же, стр. 242.

[14] K. Freeman. The Pre-Socratic Philosophers. Oxford, 1959, p. 77.

[15] А. Ф. Лосев пишет: «Относительно политического настроения пифагорейцев существует традиционное и неправильное представление об их аристократии. Дж. Томсон... убедительно показал, что пифагорейцы не были идеологами крупного землевладения и что, скорее всего, они были умеренно-прогрессивными демократами. Это видно, например, из их предвосхищавшего христианство учения о равенстве всех душ перед вечностью. Знаменитое сожжение пифагорейского дома в Кротоне было совершено вовсе не демократами, но аристократом Килоном» (А. Ф. Лосев. Пифагореизм. «Философская энциклопедия», т. 4, стр. 261—262).

[16] Duc de Luynes. Nouvelles Annales de l'Institut. Arch. de Rome (1836), 388 ff.; G. F. Hill. Historical Greek Coins. L., 1906, pp. 22—25.

[17] U. Kahrstedt. Zur Geschichte Grossgriechenlands im 5. ten Jahrhundert. «Hermes» 53 (1918), SS. 180—187.

[18] C. J. Seltman. The Problem of the First Italiote Coins. «Numismatic Chronicle» 6 (1946), pp. 1—21; C. J. Seltman. Greek Coins. London, 1955, pp. 77—79; C. J. Seltman. Pythagoras: Artist, Statesman, Philosopher. «History Today», 1956, pp. 522—527, 592—597.

[19] C. J. Seltman. A book of Greek Coins. L., 1952, pp. 10—11.

[20] Дж. Томсон. Первые философы. М., ИЛ, 1959, стр. 240—241, 239.

[21] «Античная лирика». М., ГИХЛ, 1968, стр. 147.

[22] Страбон. География в 17 книгах. М., «Наука», 1964, стр. 365.

Они удаляли от себя гнев,
уныние и тревоги.
[Ямблих V. P. 196]

Глава IV
ПИФАГОРЕЙСКИЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ

Говорить о Пифагорейском союзе как некоей «религиозно-философской школе», подчиняющейся своему внутреннему уставу, для нас стало привычным. Между тем некоторые историки античной философии ставят под сомнение саму возможность в VI в. до н. э. такого союза единомышленников, объединенных не только общностью мировоззрения, научных интересов, но и общностью имущества и совместной, отличной от обычной, жизнью.

Например, Дж. Филип утверждает, что «нет никаких доказательств для существования такого религиозного или философского братства», что «гипотеза о братстве должна быть отвергнута», что то «общее товарищество» (κοινή συνουσία) пифагорейцев, о котором говорит Ямблих, — это модернизация пифагореизма неопифагорейцами и неоплатониками, которые опрокидывали в далекое прошлое то, что в их времена стало обычным явлением [1].

Дж. Филип во многом прав. Конечно, всему, что рассказывают о Пифагоре Диоген Лаэрций, Порфирий, Ямблих верить нельзя. Но и нельзя сомневаться в том, что Пифагор выработал какой-то особый образ жизни, который он предписал своим приверженцам. Ведь об этом совершенно определенно говорит Платон в «Государстве»: Пифагора, утверждает он, особенно ценили за разработанный им образ жизни: «его последователи, — пишет Платон, — даже и до сих пор называют свой образ жизни пифагорейским и явно выделяются среди остальных людей» [2].

Но если существовал особый пифагорейский образ жизни, то могло и даже должно было существовать «пифагорейское товарищество», ибо этот образ жизни

при его отличии от обыденного трудно было бы выполнить в одиночку, особенно первое время. Поэтому нам кажется, что не стоит пренебрегать всем тем, что нам рассказывает о пифагорейском образе жизни Ямблих, опирающийся к тому же на Аристоксена. Более ранней и достоверной информации мы, к сожалению, не имеем. Платон, сказав о том, что пифагорейский образ жизни действительно существовал, ничего конкретного о нем не сообщает.

Что же сообщает нам о пифагорейском образе жизни поздняя информация, в основном Ямблих?

Пифагорейский образ жизни опирался, по-видимому, на определенную иерархическую систему ценностей. Ведь пифагорейцы, «более всего обращая внимание на прекрасное и благопристойное, (старались) делать то, что должно делать, выгодное же и полезное (они ставили) на втором месте» [V. P. 204]. Что же касается любви к прекрасному, то «истинная любовь к прекрасному, — учили пифагорейцы, — состоит в (соответствующем) образе жизни и в науках» [Д 58 (45) Д 10]. Итак, мы получаем следующую систему ценностей:

1. Прекрасное и благопристойное:
   а) образ жизни,
   б) науки.
2. Выгодное и полезное.
3. То, что доставляет удовольствие; само удовольствие.

Несмотря на скептические голоса, мы все же полагаем, что Пифагорейский союз был не только гетерией, не только политическим клубом, но и особым содружеством единомышленников, особой замкнутой организацией, подчиненной своему внутреннему уставу и существующей на основе общей собственности. Это была организация, принадлежность к которой позволяла первым философам и ученым построить свою жизнь по-новому, так, как это требовалось для новых видов занятий.

Принимая эту гипотезу, мы и будем передавать доступную нам информацию о пифагорейском образе жизни в условиях пифагорейского товарищества. Мы полагаем, что пифагорейская школа была организацией действительно уникальной для Греции VI в. до н. э. Ее основатель связал в единое целое теорию и практику, предполагая, что философия — это не только одно лишь умственное любомудрие, но и особый, отличный от

обыденного образ жизни. Чтобы быть философом, недостаточно теоретически любить мудрость, эта любовь должна охватывать не только ум, но и все существо человека, подчиняя его себе и делая другим. Для этого Пифагор разработал ряд упражнений и ряд требований, которые он предъявлял к тем, кто хотел бы стать членом его школы.

«Когда к нему приходили младшие и желающие жить совместно, он не сразу давал согласие, а ждал, пока он их проверит и вынесет о них свое суждение».

«Всякого, кого он признает годным, он направлял на три года под наблюдение, выясняя, когда тот станет наиболее надежным».

«После этого тем, кто к нему приходил, он предписывал пятилетнее молчание, испытывая их выдержку».

«И если оказывались достойными перенять учение на основании испытания их жизни и нравственной чистоты, то после пятилетнего молчания они считались принятыми в общину» [Iambl. V. P. 21].

Согласно Апулею, период молчания был уже первым периодом пребывания пифагорейцев в союзе. Что же касается пятилетнего периода, то это был не срок испытания — обычно срок молчания был недолог, а срок наказания: «Молчание, ограниченное коротким промежутком времени, считалось достаточным для людей серьезных, но болтунов карали своего рода изгнанием сроком почти на пять лет»[3].

В Пифагорейский союз принимались лица обоего пола, знатность и богатство, по-видимому, не давали никаких преимуществ, ценились интеллектуальные и нравственные качества. Пифагорейцы не приняли Килона, позднее два пифагорейца (союз уже распался) отказали в дружбе сиракузскому тирану Дионисию Младшему.

Хотя «пифагорейцы увещевали тех, кто приходил к ним и вступал в их общество, остерегаться наслаждения как самой опасной вещи» [Iambl. 204], их община не была ни аскетической, ни монашеской. Требования воздержания от наслаждения и молчания имели методическое значение, они были как бы табу, необходимые для преодоления мифологического мировосприятия с его эпическим и часто поверхностным многословием, для достижения душевного спокойствия, необходимого для

научной теоретической деятельности. «Пифагор, — пишет Апулей, — прежде всего учил учеников молчанию. Первое упражнение будущего мудреца состояло у Пифагора в том, чтобы до конца смирить свой язык, и слова, те самые слова, что поэты называют летучими, заключить, ощипав перья, за белой стеной зубов. Иначе говоря, вот к чему сводились начатки мудрости: научиться размышлять, разучиться болтать»[4].

Порфирий и Ямблих рассказывают о том, что Пифагорейский союз состоял из двух ступеней: акусматиков и математиков[5]. Первые слушали учителя молча, еще не лицезрея его, они воспринимали лишь самые общие положения, некритически усваивая простейшие истины. Вторые же знали учение особенное и тщательно разработанное. Ямблих рассказывает о том, что «акусмы подразделяются на три вида: а именно: одни из них указывают, что такое вещь, другие — что в наибольшей степени (является таковым или иным), третьи же — что должно делать и чего не должно... Что такое острова блаженных? — Солнце и Луна... Что самое прекрасное? Гармония... Что самое сильное? Мысль. Что самое лучшее? — Счастье. Что самое истинное? — Что люди дурны» [Iambl. V. P. 82]. Наивность этих вопросов и ответов кажущаяся. Уяснение того, что острова блаженных — это не мифологические Элисейские поля, а Солнце и Луна; что самое прекрасное — это не Афродита, а гармония; что самое сильное — это не Зевс, и не Геракл, и не победитель на Олимпийских играх, и не физическая сила вообще, а мысль; что самое лучшее — это не знатность и не богатство, а счастье; что люди в их обыденном, не облагороженном мыслью виде дурны и т. д. — все это служило коренному изменению представлений о мире и его ценностях и подготавливало к принятию философской истины.

Но вместе с тем необходимо отметить, что в этих акусмах было много иррационального, особенно в третьем разделе, где говорилось о том, что должно и чего не должно делать. Здесь мы находим самые первобытные табу, восходящие к далеким временам магико-мифологического сознания, пережитки самой дикой дофилософии.

Пифагор выработал для своих учеников особый распорядок дня. Живя совместно, пифагорейцы вставали

еще до восхода Солнца. После некоторого мнемонического упражнения пифагорейцы выходили на морской берег встречать Солнце, которое для расположенного на восточном побережье Апеннинского полуострова Кротона восходило прямо из моря. В храме или в священной роще обдумывали пифагорейцы предстоящие им на день дела, после чего следовали гимнастика и завтрак. В конце дня пифагорейцы совершали совместную прогулку и морские купания. Наконец, следовал ужин, а после ужина — возлияние богам, затем чтение: читать было принято самому младшему, а самый старший наставлял его в том, что и как следует читать.

Перед сном пифагореец отдавал себе отчет в прошедшем дне. «И нельзя было принимать очами спокойными сна, пока трижды не продумаешь прошедший день: как я его прожил? что я сделал? какой мой долг остался невыполненным?» [6].

В основе пифагорейской этики лежало учение о «надлежащем обращении». Это надлежащее обращение, учили пифагорейцы, многообразно и многовидно. Оно должно проявляться и в дружбе, и во вражде, и в повиновении младших старшим, и в воспитании старшими младших. Пифагорейцы разработали также учение о страстях и методику преодоления страстей — этих препятствий к правильному, надлежащему образу жизни.

Большое внимание уделяли пифагорейцы медицине и евгенике. Примыкавшая к пифагорейцам кротонская школа врачей стоит в начале античной медицины.

Пифагорейцы разработали некоторые приемы улучшения умственных способностей. Они обучались умению слушать и наблюдать. Следующий Аристоксену Ямблих сообщает, что пифагорейцы «были молчаливы, любили слушать и хвалили того, кто умеет выслушать» [V. P. 163].

Особенное внимание уделялось тренировке памяти как важнейшего метода приобретения опыта и развития способности к рассуждению. Так, они старались припомнить все совершенное и сказанное ими позавчера и вчера именно в той последовательности, в какой это происходило, не упуская ни одного звена, ни одного самого незначительного события. Это припоминание было также способом нравственного самовоспитания: припоминая прожитое, пифагореец давал оценку своим

словам и поступкам. Механическая память дополнялась у пифагорейцев логической, предполагающей твердое усвоение начал знания. Вообще они видели в начале (αρχή) самое ценное и трудное, будь то в науке и в опыте или в государстве и в войске. «Природу же начала во всех упомянутых (вещах) трудно усмотреть и познать. Ибо в науках дело не поверхностного размышления — на основании рассмотрения частей предмета узнать и прекрасно выследить, каково их начало. Ибо если начало взято неправильно, то это весьма важно и мы рискуем (верностью) почти целой (науки) и всего (что в ней). И действительно, говоря прямо, если сделана ошибка в истинности начала, то из того, что следует за ним, ничто уже не будет правильным» [V. P. 182—183].

Пифагорейский образ жизни, вся их политика и медицина, психотерапия и музыка не были самоцелью. Высшим типом жизни для пифагорейцев был тип не деятельный, а созерцательный. Об этом иносказательно говорил сам Пифагор: один приходит на Олимпийские игры, чтобы состязаться, другие, чтобы покупать и продавать, а третьи, чтобы смотреть, — это люди высшей категории.

Таким образом, созерцательность, столь характерная для античной философии и для всего античного умонастроения соответствующего периода, восхваляется уже пифагорейцами. Ничего подобного не было ни у Гомера, ни у Гесиода, чья поэма «Труды и дни» — подлинный апофеоз физического труда. Но по мере все большего отделения умственного труда от физического и все большего разрыва между общими размышлениями о мире, не подкрепляемыми никакими экспериментами и непосредственной жизненной практикой людей, не имеющими выхода в практическую сферу, античное теоретическое сознание все больше замыкается на созерцании: ведь сам термин «теория» был тождествен у греков термину «созерцание».

Пифагорейский образ жизни выводился из представления о мире как космосе. Считается, что этот столь популярный ныне термин, имевший у древних греков множество значений (это и украшение, и благопристойность и т. п.), был использован для обозначения мироздания именно Пифагором, желавшим тем самым

подчеркнуть ту сторону мира, которую он считал важнейшей, — его структурность, организованность, упорядоченность, симметричность, а тем самым его красоту. Ведь пифагорейцы видели сущность прекрасного в порядке и симметрии. Но красота мира открывается только тем, кто придерживается правильного образа жизни, в ком самом, как в некоем микрокосмосе, торжествует порядок и симметрия (соразмерность).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] J. A. Philip. Pythagoras and Early Pythagoreanism. Toronto, 1969, p. 24.

[2] Платон. Сочинения в трех томах, т. 3, ч. I. М., «Мысль», 1971, стр. 428.

[3] Апулей. Апология, или речь в защиту самого себя от обвинения в магии. Метаморфозы в XI книгах. Флориды. М., Изд-во АН СССР, 1959, стр. 336.

[4] Апулей. Там же.

[5] «Ἀκουσματικοί» от «ἀκούσμα» — слышимое. «Μαθηματικοί» от «μάθημα» — знание, учение, наука вообще, а потом уже и наука о величинах.

[6] Carm. aur. 40. Цит. по: C. J. De Vogel. Greek Philosophy, vol. 1. Leiden, 1957, p. 12.

Глава V
ПЕРИОДИЗАЦИЯ ПИФАГОРЕИЗМА

Выше говорилось о пифагореизме и неопифагореизме. Первый существовал на протяжении 9—10 поколений — в конце VI в. до н. э., на протяжении всего V в. до н. э. и в первой половине IV в. до н. э. Позднее он был вытеснен другими философскими школами: платоновской Академией, аристотелевским Ликеем, «Садом Эпикура», Стоей, но предварительно пифагореизм был разгромлен политически на его родине, в «Великой Греции». Неопифагореизм возник лишь в I в. н. э. Он лежит за пределами данной работы.

Что же касается классического пифагореизма, то, существуя столь долго, он не был одинаков, хотя основные принципы его сохранялись. Необходимо помнить, что пифагореизм имел политический аспект. Так что

история классического пифагореизма — это совмещение политической судьбы и научной эволюции Пифагорейского союза.

Однако в высшей степени трудно составить периодизацию классического пифагореизма. А. О. Маковельский предлагает такую периодизацию.

1. От основания Пифагорейского союза в 531 г. до н. э. до разгрома школы около 500 г. до н. э. В это время жили пифагорейцы Пифагор, Гиппас, Демокед и др.

2. С 500 г. до образования главной системы научного пифагореизма, которая сложилась в середине V в. до н. э.

3. Завершение главной системы научного пифагореизма у Филолая.

4. Последняя треть V в. до н. э. — пифагорейцы в изгнании.

5. Пифагореизм IV в. до н. э. — Архит Тарентский и другие «последние пифагорейцы» [1].

Отметим, что у А. Маковельского вершина пифагореизма — учение Филолая. Согласно мнению А. Лосева, «окончательное оформление пифагореизма нужно относить именно к позднему Платону и древней Академии» [2]. Дж. Филип утверждает, что «пифагорейцы ... сделали небольшой вклад или даже вовсе не сделали никакого вклада в течение столетия между смертью Пифагора и временем Архита» [3]. Утверждая, что математические достижения пифагореизма преувеличены, тот же автор пишет, что при всем своем желании Прокл не смог указать никакого пифагорейского математика между Пифагором и Архитом, аналогично не сделали пифагорейцы никакого вклада и в философию после Пифагора. Филип отрицает роль и значение Филолая в истории пифагореизма.

Для нас история пифагореизма — это частный случай возникновения философии из мифологии под влиянием зарождающегося (на основе заимствования с Ближнего Востока) научного знания. Пифагореизм, на наш взгляд, возникает как синтез мифологического, в основном орфического, мировоззрения и математики. Эти два компонента находятся в пифагореизме сначала во внешнем отношении, но постепенно мифологическое ми-

ровоззрение все более преобразуется в философское под влиянием математического мышления.

У пифагореизма, на наш взгляд, было три вершины: политическая — в первой половине V в. до н. э., философская — во второй половине V в. до н. э. и научная — в первой половине IV в. до н. э. Что же касается последней трети VI в. до н. э., то это период зарождения пифагореизма, деятельности Пифагора, в которой были заложены все три стороны пифагореизма: политическая, философская и научная.

Выше мы уже говорили о той последовательности событий, которая характеризовала политическую судьбу пифагореизма. Продолжая эту периодизацию и уточняя ее, мы можем предложить следующую схему.

1. Организация Пифагорейского союза Пифагором— последняя треть, может быть, даже последняя декада VI в. до н. э. Зарождение пифагорейской философии и науки в рамках пифагорейского товарищества. Установление политического господства пифагорейцев в «Великой Греции».

2. Политическое господство Пифагорейского союза— первая половина V в. до н. э.

3. Разгром Пифагорейского союза в середине V в. до н. э.

4. Пифагорейская диаспора. Лизис и Филолай в Фивах. Философская вершина пифагореизма в лице учения Филолая. Возвращение Филолая в «Великую Грецию» (в Тарент). Вторая половина V в. до н. э.

5. Архит Тарентский и его группа — превращение пифагореизма в науку, утрата им философских оснований. Первая половина IV в. до н. э.

6. Пифагорейцы во Флиунте — последние пифагорейцы. Середина IV в. до н. э.

Упрощая эту схему, мы говорим о раннем, среднем и позднем пифагореизме.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] А. О. Маковельский. Досократики, ч. 3. Казань, 1916, стр. V—VI.

[2] А. Лосев. Пифагореизм. «Философская энциклопедия», т. 4. М., «Советская энциклопедия», 1967, стр. 260.

[3] J. A. Philip. Pythagoras and Early Pythagoreanism. University of Toronto press, 1968, p. 26.

Глава VI
РАННИЙ ПИФАГОРЕИЗМ

§ 1. Учение Пифагора Самосского

Выше говорилось о возможных обстоятельствах жизни Пифагора и об учрежденном им Пифагорейском союзе. Но в чем же состояло учение Пифагора? Ответить на это очень трудно. Что же все-таки говорили об учении именно Пифагора сами древние?

Первейшие сообщения о Пифагоре находим у Гераклита, его современника, и у более позднего Геродота. Гераклит относится к Пифагору отрицательно: «Многознание уму не научает, — говорит он в своем сочинении, — иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея» [Д 22 (12) В 40]. В другом высказывании, отнесенном, правда, Г. Дильсом в разряд подложных [1], Гераклит еще более строг к Пифагору: «Пифагор, сын Мнесарха, предался исследованию больше всех людей, и, выбрав для себя эти сочинения, составил себе (из них) мудрость: многознание и обман» [Д 22 (12) В 129]. Но в следующем веке Геродот назовет Пифагора мудрейшим из эллинов, или, как сказано в новом переводе первой европейской истории, «величайшим эллинским мудрецом» [IV 95] [2].

Но оба суждения только оценочные. А ведь если говорить о ранней информации, то это все или почти все.

«Почти», потому что другой современник Пифагора — Ксенофан, высмеивая в одном из сатирических стихотворений человека, верящего в метемпсихоз, имеет в виду как будто бы Пифагора [Д 21 (11) В 7].

А позднее Эмпедокл будет восхвалять какого-то имевшего необычайные знания человека, владеющего самыми разнообразными искусствами и легко открывающего каждую мудреную вещь [Д 31 (21) В 129], в котором некоторые (например, Порфирий) узнавали также Пифагора. Но и это нам ничего не дает, кроме знания о том, что Пифагор (согласно такому раннему и в этом смысле достоверному источнику, как Ксенофан)

верил, если речь у Ксенофана действительно шла о Пифагоре, в переселение душ.

В средней информации о собственном учении Пифагора почти ничего нет. В поздней же информации образ Пифагора раздваивается: это и какой-то подозрительный чудотворец и чуть ли не бог, и это ученый и философ. Известно, что легенда о Пифагоре-чудотворце содержалась уже в «О Пифагорейцах» — утраченном сочинении Аристотеля. Однако Аполлоний, известный лишь в качестве автора дошедших до нас «Удивительных историй», рассказывая о связанных с Пифагором чудесах, прямо ссылается на Аристотеля и даже его цитирует. Так же поступает и греческий писатель II—III вв. н. э. Элиан[3].

Оказывается, что жители города Кротона называли Пифагора Аполлоном Гиперборейским; что его видели одновременно в двух городах — в Кротоне и в Метапонте; что у него было золотое бедро; что его однажды приветствовала река Кас, сказав ему: «Πυθαγόρα, χαρε» — «Радуйся, Пифагор!» (древние греки желали друг другу не здоровья, а радости. — *А. Ч.*), и «многие это слышали своими ушами» [Элиан II 26]; что «в Тиррении жалившуют ядовитую змею он умертвил своим укусом» (подлинные слова Аристотеля у Аполлония); что белый орел позволил ему однажды себя погладить, специально обождав его; что у него был дар предсказания и что он, в частности, предсказал антипифагорейское восстание, отчего вовремя перебрался с некоторыми другими пифагорейцами в Метапонт, — тогда-то якобы и приветствовала его река громким сверхчеловеческим голосом.

Гераклид Понтийский (IV в. до н. э.) утверждал, что Пифагор знал все свои прошлые воплощения, начиная с сына Гермеса Эфалида, получившего от своего отца этот дар и передавшего его своим преемникам, отчего второе воплощение — Эвфорб знал, что «он некогда был Эфалидом и что он получил от Гермеса в дар знание о круговращении души: как его душа совершила круг, сколько раз она переселялась в растения и животные и сколько она претерпела в Аиде» [Д 14 (4) 8], и кончая делосским рыбаком Пирром, после смерти которого и родился Пифагор, унаследовавший душу Пирра — наследника Гермотима — преемника души Эвфорба. Знал

Пифагор и о прошлых воплощениях душ некоторых других людей.

Ссылаясь все на ту же работу Аристотеля, Ямблих рассказывает о тайном пифагорейском учении: существует три вида «разумного живого существа» (λογικόν ζῷον): бог, человек и «подобные Пифагору» [Д 14 (4) А 7], учении, которое можно приписать самому Пифагору на том основании, что согласно Элиану «Пифагор объяснял людям, что он происходит из семени лучшего, сравнительно с человеческим» [Элиан IV 17].

Сообщают и о пищевых запретах Пифагора, смысл которых не всегда ясен[4]. Например, пифагорейцам запрещалось употреблять в пищу бобы. Отношение пифагорейцев к этому растению было настолько странным, что, если верить Диогену Лаэрцию, пифагореец, преследуемый своими врагами, предпочитал быть убитым, чем бежать от них по засеянному бобами полю, если оно оказывалось на его пути. Так, согласно одной из версий, кончил свои дни и сам Пифагор. Возможно, что эти странности — пережиток древних магических представлений, о чем говорят и другие запреты и предписания Пифагора, например «огонь ножом не разгребай!», «встав с постели, сверни ее и разгладь место, на котором лежал». Нечто аналогичное этому предписанию мы находим и у австралийских аборигенов. Дж. Фрезер рассказывает: «В юго-восточной Австралии верят, что можно ранить врага, зарывши острые осколки кварца, стекла и т. п. в отпечаток, оставленный его растянутым телом; магическая сила этих острых предметов проникает в его тело и причиняет острую боль, которую невежественный европеец называет ревматизмом. Теперь легко понять, — продолжает Фрезер, — почему пифагорово правило предписывает изглаживать, поднявшись с постели, следы, оставленные телом на простынях. Это правило было не чем иным, как древней предосторожностью, защищавшей от магии, и составляло часть целого свода древних изречений, приписываемых древностью Пифагору, на самом же деле без сомнения знакомых варварским предкам греков гораздо ранее эпохи, в которую жил философ»[5].

Позднее предпринимались попытки рационалистического истолкования пифагорейских правил. Так, некий милетец Анаксимандр (IV в. до н. э.), тезка и земляк

философа Милетской школы, написал специальную работу «Изъяснение пифагорейских символов», в которой он доказывал, что когда Пифагор говорил: «Через весы не шагай!», «Огонь ножом не разгребай!», «Сердце не ешь», «Ласточек в дом не пускай!», то он якобы хотел сказать: «Не присваивай себе больше, чем следует!», «Не раздражай спесивого и сердитого человека язвительными словами!», «Не тревожь себя печалью!», «Не живи с людьми, болтливыми и новоздержанными на язык!» и т. д. Но искусственность такой интерпретации бросается в глаза. Она неисторична.

Вся информация о Пифагоре — чудотворце и маге говорит о гораздо больших пережитках предфилософского сознания на дальнем западе греческого мира, чем на его дальнем востоке — в Ионии. В удаленной от древних цивилизаций Востока «Великой Греции» дольше, чем в Ионии, сохранились архаические представления. В период организации Пифагорейского союза реки там еще разговаривали. Тем более удивителен быстрый прогресс италийской науки и философии, начало которому было, несомненно, положено Пифагором и его школой. Личность противоречивая, стоявшая на рубеже мифологии и магии, с одной стороны, и философии и науки — с другой. Пифагор, как, может быть, никто из первых философов, даже Гераклит, отразил в своем учении, слабые отзвуки которого доходят до нас, сложный, мучительный и противоречивый процесс рождения философской мысли, пробивающейся сквозь вековые культурные напластования совсем иного, чем философия, типа. Пифагор, кроме того, в отличие от ионийских философов-индивидуалистов выступил первым пропагандистом философии, а для этого, чтобы иметь успех у слушателей, привыкших пока еще к старым ценностям, иметь золотое бедро было не лишним.

И в этом магико-мифологическом контексте Пифагор учил, что «самое мудрое — число». Об этом говорят и Элиан и Ямблих. Кроме того, акусматики должны были твердо усвоить, что самое сильное — мысль, что самое прекрасное — гармония, что самое мудрое из созданного людьми — медицина, а если уж говорить о священном, то самое священное — это, оказывается, лист мальвы (а не Зевс). Что же касается людей, то самым мудрым из них, учил Пифагор, был тот, кто дал

вещам имена. Пифагор, таким образом, был зачинателем субъективно-волюнтаристской (а не объективно-стихийной) теории возникновения речи.

О Пифагоре, как ученом и философе, рассказывают античные авторы позднего периода. Интересно, что, если не считать загадочного доксографа Аэция, то почти все эти авторы или неоплатоники (Апулей, Теон Смирнский, Порфирий, Ямблих, Прокл), или христианские писатели (Ипполит). Все они опираются при этом на более ранние античные труды, до нас не дошедшие, в том числе и на Аристоксена. Например: «И он (Пифагор) первый ввел у эллинов меры и весы, как говорит музыкант Аристоксен», — сказано у Диогена [Д 14 (4) 12]. Но насколько были они добросовестны при передаче информации? Дж. Филип утверждает, что Прокл, переписывая Евдема, придавал при этом большее значение пифагорейцам, чем они этого заслуживали, и приписывал Пифагору величайшие математические достижения, о которых сам Евдем и не подозревал, что они принадлежат Пифагору[6]. К сожалению, мы не можем этого проверить. Сочинение по истории математики Евдема до нас не дошло.

Если же поверить Проклу, то Пифагор был крупным для своего времени математиком. Он доказал, что сумма внутренних углов треугольника равна двум прямым; что околоточечную плоскость можно сплошь заполнить или правильными треугольниками, или квадратами, или правильными шестиугольниками; что площадь квадрата, построенного на гипотенузе прямоугольного треугольника, равна сумме площадей квадратов, построенных на его катетах («теорема Пифагора»). Пифагору приписывается также открытие несоизмеримости — открытие нанесшее роковой удар пифагорейской теории чисел, а потому тщательно ими скрываемое.

Но самое главное состояло в том, что Пифагор, ценя занятие числами больше всего, «подвинул вперед (эту науку), освободив ее от служения делу купцов», — пишет Аристоксен в сочинении «Об арифметике» [Д 58 (45) В 2]. Еще сильнее об этом сказано у Прокла: «Пифагор преобразовал геометрию, придав ей форму свободной науки, рассматривая ее принципы чисто абстрактным образом и исследуя теоремы с нематериальной, интеллектуальной точки зрения» [Д 14 (4) А 6а]. А это име-

ло уже прямое отношение к философии — ведь она возникает, на наш взгляд, как распространение достигнутого в конкретной области специального знания достаточно высокого уровня абстрактного мышления на область мировоззрения.

В астрономии и космологии с именем Пифагора связывали также некоторые, но меньшие, чем в случае математики, достижения. Например, он якобы первый заметил косое положение зодиака и первый же определил продолжительность «великого года» — интервала между одинаковыми взаимными положениями планет. Но сюда вторгается и фантастика: Пифагор, обладая необыкновенно сильными органами чувств, мог слышать гармонию сфер [Porph. V. P. 30].

Пифагор, далее, применил геометрию к физике. Он связывал пять физических элементов с пятью правильными многогранниками, так что у него получалось, что земля состоит из маленьких вещественных кубов, огонь — из пирамид, воздух — из восьмигранников, вода — из двадцатигранников, а эфир — из двенадцатигранников.

Дж. Филип опять-таки с этим не согласен. Он утверждает, что все это сделал только Платон. Но ведь у Аэция, воспроизводящего такую серьезную работу, как «Мнение физиков» Теофраста, сказано: «Пифагор говорит, что есть пять телесных фигур, которые называются также математическими: из куба (учит он) возникла земля, из пирамиды — огонь, из октаэдра — воздух, из икосаэдра — вода, из додекаэдра — сфера вселенной» [Д 44 (32) А 15].

Интересно, что мысль о числовой структуре мироздания родилась у Пифагора не из каких-то чисто умозрительных и предвзятых соображений, а эмпирически. Проходя как-то мимо кузницы, рассказывают Ямблих и Боэций[7], Пифагор заметил, что совпадающие удары неодинаковых по весу молотов издают и разные созвучия. Заинтересовавшись этим, он открыл, что эти созвучия зависят от соотношения веса молотов. Открыл он, что и струны разной толщины и длины издают разные созвучия. Исходя из подобных наблюдений, Пифагор пришел к выводу, что «число владеет (всеми) прочими (вещами)» [Д 58 (45) В 2] — пример удачного распространения частного знания на всеобщее, обстоятельство

рождения одной из великих философских систем античности. И это сделал именно Пифагор. Аристоксен в сочинении «Об арифметике» прямо говорит о том, что это именно Пифагор уподобил все вещи числам [Д 58 (45) В 2]. Пифагор был настолько смел, что не ограничился в своем обобщении физической стороной космоса, но и пытался применить свою догадку к нравственному и к духовному миру. Он учил, что «справедливость... есть число, помноженное само на себя» [Aristot. M. Mor. I. 1. 1182a], и что «душа есть гармония» [Д 44 (32) А 23].

Если добавить, что Пифагор придал старому термину космос новое значение — значение упорядоченного числовой структурой мироздания и что ему приписывается конструирование самого термина «философия» (а то, что этот термин возник именно в недрах пифагореизма, подтверждается тем любопытным фактом, что этот термин первое время относили только к пифагорейцам, иначе Зенон не назвал бы свое антипифагорейское сочинение «Против философов»); и если пренебречь некоторыми легендами, например тем, что Пифагор объяснял землетрясения съездом покойников, то мы как будто исчерпаем все известное об учении Пифагора.

Пифагор сочетал орфическую мифологию (метемпсихоз) с математикой, которая и стимулировала становление философского мировоззрения внутри первоначального пифагореизма. К. Маркс писал, что «первой теоретической деятельностью рассудка, который еще колеблется между чувственностью и мышлением, является *счет*»[8]. Этот счет и был внесен в орфическую мифологию Пифагором — этим, согласно глубокой характеристике того же Маркса, «статистиком мироздания»[9].

§ 2. Гиппас Метапонтский

Вторым после Пифагора представителем раннего пифагореизма был Гиппас. Правда, Дж. Филип утверждает, что «Гиппас — это легендарная фигура, о которой мы почти ничего не знаем», а то, что Бартел ван дер Варден написал о Гиппасе, — фикция. Гиппас, заявляет Филип, выдумка Аристоксена[10]. Но первым о Гиппасе говорит не Аристоксен, а сам Аристотель. Однако основная информация и в данном случае принадлежит

к позднему периоду. Это опять-таки главным образом свидетельства неоплатоников и христианских писателей (Тертуллиана и Климента Александрийского).

Димитрий в «Омонимах» говорит, что Гиппас не оставил ни одного сочинения, тогда как, по мнению Диогена Лаэрция, Гиппас — автор «Мистического слова», которое некоторые неправильно приписывают Пифагору — автору «Священного слова». Аристотель, Диоген Лаэрций, Клавдиан Мамерт, Симплиций считают Гиппаса метапонтинцем, но Никомах[11] из аравийской Геразы (I в. н. э.) — кротонцем, а Ямблих — сибаритом.

Только Ямблих дает нам детали его жизни, которая сложилась трагически. Гиппас был пифагорейцем-ренегатом. Будучи противником аристократической формы правления и считая, что наука должна принадлежать народу, Гиппас «открыл недостойным участия в учениях природу соизмеримости (пропорции) и несоразмерности» [Iambl. V. P. 246], а последнее пифагорейцы особенно тщательно скрывали, так как в этом пункте наука пришла в противоречие с их философией: их философия учила, что все числа и величины производны от одной и той же единицы, а геометрия показала наглядно, что диагональ и сторона квадрата не производны от одной и той же единицы измерения, что эти две неразрывно связанные друг с другом части одной и той же геометрической фигуры — антагонисты, не имеющие общей меры.

Кем же были эти «недостойные участия в учениях»? Выше мы говорили о двух ступенях в Пифагорейском союзе: «математиками (назывались) те, которые знали учение особенное и тщательно разработанное, акусматики же те, кто прослушал только главные основания учений без более точного изложения (их)». Этими акусматиками и были, возможно, те «недостойные», которым Гиппас, сам «математик», рассказал то, что им не следовало знать. Никомах из Геразы сообщает (у Ямблиха) уже не о двух ступенях внутри Пифагорейского союза, а о двух школах (πραγματεία—отрасль, область, раздел, учение) — математиков и акусматиков. Последних математики (собственно пифагорейцы) отказывались считать пифагорейцами и говорили, что их «прагматейя» происходит от Гиппаса. Из этого можно сде-

лать вывод, что Гиппас не только рассказал акусматикам тайны математиков, но и, будучи изгнанным из Пифагорейского союза, увел оттуда акусматиков и основал свою школу.

Математики же неистовствовали. Они «его столь возненавидели, — продолжает Ямблих, — что не только изгнали его из общего товарищества, но даже соорудили ему могилу, как будто некогда бывший (их) товарищ в самом деле ушел из земной жизни». И вскоре Гиппас действительно погиб в море, как, добавляли пифагорейцы, безбожник (ὡς ἀσεβήσαντα), наказанный божеством.

Интересно, что характер расправы пифагорейцев над Гиппасом отличается архаикой [12].

Случаются попытки противопоставлять Гиппаса как ученого Пифагору как религиозному проповеднику [13]. Эти попытки несостоятельны, так как Гиппас разгласил не какие-то тайные религиозные обряды и мистерии Пифагора, а именно его научные знания. Переход со ступени акусматиков на ступень математиков состоял не в том, что изучавшим на первой ступени науку как какое-то низшее знание открывается затем некое высшее, мистическое знание, а в том, что акусматики прослушивали преподносимые догматически главные основания пифагорейского учения, а математики имели то же учение, но более тщательно разработанное, с обоснованием и с введением в его проблематику.

Преступление Гиппаса против внутреннего устава Пифагорейского союза не было преступлением перед человечеством. Напротив, Гиппас «увеличил знания, так как (благодаря ему) они были разглашены по всей Элладе» [Iambl. V. P. 88].

Как пифагореец, Гиппас видел формальное начало мира в числе. «Последователи Гиппаса акусматики учили, что число — «первый образец творения мира» (παράδειγμα πρῶτον κοσμοποιίας) и опять же «орган суждения создателя мира бога» (κριτικόν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον) [Д 18 (8) 11]. Эти формулировки не дают акусматикам и Гиппасу никаких особых преимуществ перед математиками и Пифагором. Напротив, от них веет догматизмом и даже теизмом. Эти суждения явно одни из тех акусм, которые должны были догма-

тически заучивать наизусть пифагорейцы первой ступени обучения, знания, о которых Пифагор мог особенно заботиться, чтобы они прямо не расходились с общепринятой религией.

Как и Пифагор, Гиппас занимался акустическими и математическими изысканиями.

В «Схолиях» к платоновскому «Федру» рассказывается, что «Гиппас соорудил таких четыре медных диска, что диаметры их были равными, толщина же первого диска была больше второго в $1^1/_3$ раза, больше третьего в $1^1/_2$ раза и вдвое больше четвертого; при ударе по ним получалось некоторое созвучие...» [Д 18 (8) 12]. Тем самым была экспериментально установлена зависимость музыкальных интервалов от числовых пропорций, качественное раскрыто через количественное. А в этом и состоит главная заслуга пифагорейцев в истории философии — в гениальной догадке о количественной подкладке качественного мира. Другой опыт в этом же роде состоял в том, что Гиппас проделывал с сосудами. «А именно, когда все сосуды были равными и одинаковыми, он, оставив один сосуд пустым, а другой (наполнив) наполовину жидкостью, звенел тем и другим, и у него получалось созвучие октавы. Оставляя снова один из сосудов пустым, одну четверть другого он наполнял жидкостью, и при ударе получалось у него созвучие кварты. (Созвучие) же квинты (получалось), когда была наполнена одна треть пустого (сосуда) при другом (совершенно пустом). В октаве отношение 2 : 1, при квинте 3:2, в кварте 4:3» [Д 18 (8) 13]. Так рассказывает о Гиппасе астроном и математик, неоплатоник Теон Смирнский (начало II в. н. э.).

В области математики Гиппасу приписывают конструирование додекаэдра. Гиппас сконструировал додекаэдр из двенадцати пентаметров (пятиугольник, полученный наложением друг на друга трех треугольников, был тайным пифагорейским знаком, по которому они узнавали друг друга) и открыл, что этот двенадцатигранник «растягивается» в шар.

Фон Фритц пытается доказать, что явление несоизмеримости было открыто именно самим Гиппасом на основе его опытов с дисками и сосудами [14]. Ему возражает Бартел ван дер Варден. В связи с этим Дж. Филип остроумно замечает, что «Гиппас — это просто вешалка,

на которую историки математики вешают свои гипотезы»[15].

Аристотель рассказывает нам об учении Гиппаса больше, чем об учении именно Пифагора, ибо о последнем у Аристотеля говорится лишь то, что он считал справедливость числом, помноженным само на себя, да и это говорит не Аристотель, а псевдо-Аристотель. Не касаясь ни жизни Гиппаса, ни его научных занятий, Аристотель упоминает об его философско-онтологическом учении. Говоря о первых античных философах, Аристотель сообщает в «Метафизике», что «из тех, кто впервые занялись философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде материи... Гиппас из Метапонта и Гераклит из Эфеса (выдвигают) огонь» [Met. I 3. 984 a]. Аристотелю вторят Аэций и Симплиций[16]. А Климент, как и следует теологу, добавляет, что и Гераклит и Гиппас признавали огонь богом.

§ 3. Другие представители раннего пифагореизма

В числе представителей раннего пифагореизма традиция называет кроме имен Пифагора и Гиппаса имена Пармениска и Керкопса, Бронтина и Дейноно.

Пармениска (Пармиска) упоминают Диоген Лаэрций (пифагорейцы Пармениск и Орестад выкупили из рабства Ксенофана) и Ямблих — в своем списке пользовавшихся известностью пифагорейцев. Атеней же в «Пире софистов» рассказывает связанный с Парменисском дельфийский анекдот. Пармениск из южноиталийского полиса Метапонта, первый там и по знатности и по богатству, спустился, будучи в Дельфах, в пещеру Трофония — легендарного зодчего, воздвигшего с братом Агамедом храм Аполлона в Дельфах на том месте, где Аполлон, по чьему приказу и был выстроен дельфийский храм, убил Пифона. С тех пор Пармениск разучился смеяться. Ответ же оракула был таков: «Ты, суровый, вопрошаешь о приятном смехе. (Его) даст тебе дома мать. Чти ее выше всего». Однако, как выяснилось в дальнейшем, под матерью надо было понимать мать Аполлона — Латону, а под домом — ее храм на острове Делос. Пармениск же об этом не знал и в храм матери Аполлона попал случайно. Но лишь увидел он

вместо ожидаемой им прекрасной статуи богини бесформенное полено, как неожиданно для самого себя рассмеялся. В этом анекдоте от пифагореизма есть лишь только то, что в нем соотнесены пифагореец и Аполлон, особенно почитаемый среди ранних пифагорейцев.

Керкопс и Бронтин интересны тем, что они как бы символизируют историко-генетическую преемственность между орфической мифологией и пифагорейской философией. Керкопс и Бронтин, с одной стороны, — пифагорейцы, а с другой — предполагаемые авторы некоторых сочинений, обычно приписываемых Орфею.

О Керкопсе писали Цицерон, Климент Александрийский и Свида, причем Цицерон ссылается на Аристотеля. Интересно, что количество информации, исходящей от перечисленных выше лиц, возрастает по мере их удаления во времени от предмета описания. Если Аристотель подчеркивает, что некое орфическое стихотворение принадлежит вовсе не Орфею (историческое существование которого Аристотель, как известно, отрицал), а «пифагорейцу Керкопсу», то ссылающийся на автора сочинения «О поэзии (приписываемой) Орфею» Климент Александрийский приводит наименования двух, связываемых обычно с именем Орфея, сочинений Керкопса — это «Нисхождение в Аид» и «Священное слово» (в числе возможных авторов которого называли и Пифагора), а Свида сообщает, что «Священное слово» (у Свиды «Священные слова») состояло из 24 песен.

О Бронтине (Бротине) то ли из Метапонта, то ли из Кротона писали Диоген Лаэрций, Климент Александрийский, Ямблих и Свида. Как и Керкопс, Бронтин — автор ряда псевдоорфических сочинений («Пеплос», «Сеть», «Физика», а также «Об уме и разуме»), в котором Бронтин каким-то, нам неизвестным образом отделил ум (νοῦς) от рассудка (διάνοια).

Как мы уже отмечали, в Пифагорейский союз принимали не только мужчин, но и женщин. Ямблих в своем перечне пользовавшихся известностью членов Пифагорейского союза приводит имена 17 пифагореек. Среди них дочь Пифагора Мюйя (Мия), жена Милона; Теано (Дейноно) — то ли жена Пифагора и дочь Бронтина, то ли жена Бронтина. Возможно, что было две Теано — старшая и младшая. О Дейноно как жене Бронтина

Ямблих рассказывает, что она «была мудрой и выдающейся душевными дарованиями (женщиной)» [Д 17 (7) 1]. К ней как-то пришли жены кротонцев просить ее склонить Пифагора побеседовать с их мужьями о благоразумном к ним, женам, отношении. В письме к Никострате Дейноно якобы писала, что «добродетель супруги не в том состоит, чтобы стеречь своего мужа, но чтобы нравиться ему и угождать его желаниям, а сие исполнит она тогда, когда глупости его с терпением переносить будет» [17].

У Г. Дильса к древнейшим пифагорейцам отнесен также Петрон из сицилийской Гимеры. Но Плутарх — единственный наш в данном случае источник — не называет Петрона пифагорейцем. Нет Петрона и в списке Ямблиха. Поэтому Дж. Филип отказывает Петрону в принадлежности к Пифагорейскому союзу [18]. Однако о пифагореизме Петрона можно судить косвенно: его учение — результат применения математических представлений ко вселенной. Свои взгляды Петрон изложил в небольшой книжечке, о которой Плутарх Херонийский говорит, что сам он ее не читал и не знает, сохранилась ли она, сведения же об учении Петрона он черпает из некоего Гипписа Регинского, которого упоминает некий Фаний Эресийский.

Петрон учил, что существует ровно 183 мира, расположенные по отношению друг к другу так, что они образуют равносторонний треугольник, вдоль каждой стороны которого размещается 62 мира (миры, расположенные в углах треугольника, принадлежит сразу к двум сторонам, а потому миров не 186, а 183), причем соседние миры «касаются друг друга по стихии» [Д 16 (6)], тихо вращаясь кругом, как бы в хороводе. Но что значит «касаться по стихии» — Петрон, отмечает Плутарх, не разъяснил.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Г. Дильс отверг этот фрагмент как подделку. Э. Целлер принял его частично. В. Кранц считает его подлинным. С ним согласен и Дж. Бэрнет в четвертом издании своей «Ранней греческой философии».

[2] Геродот. История в девяти книгах. Перевод и примечания Г. А. Стратоновского. Л., «Наука», 1972, стр. 211.

[3] См. Элиан. Пестрые рассказы. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1963, стр. 23, 47.

[4] Здесь традиция резко расходится. Аристоксен (у Геллия и Диогена Лаэрция) утверждает, что Пифагор не только не отказывался от бобовой и животной пищи, но предпочитал ее и «часто употреблял в пищу маленьких поросят и нежных козлят», запрещая лишь мясо рабочего вола и барана. Также и Аристотель (у Геллия) якобы писал, что пифагорейцы воздерживались лишь от некоторых видов животной и растительной пищи, например от маток, сердец, крапивы [Д 14(4) 9]. И Порфирий сообщает, что Пифагор учил воздерживаться не от всякой животной пищи [V. P. 43]. Но тот же неоплатоник, ссылаясь при этом на седьмую книгу «Описания земли» Эвдокса, сообщает, что Пифагор «избегал всего, имеющего отношение к убийствам и убийцам, так что не только воздерживался от (убийства) живых существ, но даже никогда не подходил близко к поварам и охотникам» [V. P. 7]. «От бобов же, — сообщает тот же автор, — он предписывал воздерживаться наряду с человеческим мясом» [V. P. 43]. Ямблих же утверждает, что Пифагор запрещал употребление в пищу одушевленных существ [Protr. 21].

[5] Дж. Фрезер. Золотая ветвь, ч. I. М., 1928, стр. 69.

[6] J. A. Philip. Pythagoras and Early Pythagoreanism. (Toronto), 1968, p. 26.

[7] Возможность извлечь из этих опытов выводы, якобы сделанные Пифагором, оспаривается в книге: G. S. Kirk and J. E. Raven. The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1964, p. 230.

[8] К. Маркс. Дебаты о свободе печати. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 31.

[9] Там же, стр. 32.

[10] J. A. Philip. Op. cit., pp. 31, 40, 29.

[11] Никомаха из Геразы не следует путать с Никомахом, сыном Аристотеля, которому Аристотель посвятил свою «Этику». Все работы Никомаха Аристотелевича утеряны. Никомах же из Геразы был более счастлив: если его «Жизнь Пифагора» пропала, то из работ по арифметике и музыке две сохранились.

[12] См. Д. Локвуд. Я — абориген. М., «Наука», 1971, стр. 112.

[13] Автору этих строк довелось читать в рукописи работу Б. М. Михайлова «Гиппас из Метапонта и так называемые пифагорейцы», в которой внутри пифагореизма выделялись два течения: реакционно-аристократическое и религиозно-этическое, во-первых, и прогрессивно-демократическое и философско-научное, во-вторых. Первое связывалось с Пифагором и пифагорейцами, второе — с Гиппасом и «так называемыми пифагорейцами» Аристотеля.

[14] K. Fritz. The Discovery of Incommensurability by Hippasus of Metapontum. «Annals of Mathematics», 46 (1945), pp. 242—264.

[15] J. A. Philip. Op. cit., p. 30.

[16] Симплиций: «Метапонтинец же Гиппас и эфесец Гераклит точно так же (признают начало) единым, движущимся и ограниченным, но началом они признали огонь; из огня, по их мнению, через (его) уплотнение и разрежение, возникает (все) существующее, и снова в огонь (все) разрешается, так как огонь — единая природа, лежащая в основании (всего)» [Д 18 (8) 7].

[17] Цит. по: Виланд. Пифагоровы ученицы. СПб., 1797, стр. 65.

[18] J. A. Philip. Op. cit., p. 38.

Глава VII
ПИФАГОРЕЙСКАЯ МЕДИЦИНА

Пифагорейский образ жизни, рассчитанный на сохранение и достижение телесного и духовного здоровья как условия плодотворного занятия науками, опирался на некоторые наблюдения и размышления пифагорейцев в области медицины и психотерапии.

Пифагорейцы особенно старались избегать всяких отрицательных эмоций: гнева, уныния и душевной тревоги. Признак душевного здоровья они усматривали в устойчивом и спокойном, умеренно радостном настроении, не омрачаемом печалью и не обостряемом чрезмерной веселостью. Пифагорейская психотерапия опиралась на определенную систему представлений о том, что такое страсти, каковы их виды, причины и средства устранения и избежания. Определяя страсть как некоторое возмущение души, связанное с ее стремлением к присутствию или отсутствию тех или иных чувственных объектов и вызываемых ими чувственных ощущений, пифагорейцы различали страсти врожденные и естественные, с одной стороны, и страсти приобретенные и искусственные — с другой. Первые пифагорейцы допускали: эти страсти имеют предел, положенный самой природой. Вторые же, как такового предела не имеющие, пифагорейцы считали безобразными и дурными, непристойными, несоразмерными и неуместными.

Причины дурных страстей пифагорейцы находили как в богатстве, так и в жажде наслаждений, обычно с этим богатством связанной, а также в неправильном питании: различные виды пищи, думали пифагорейцы, оказывают неодинаковое влияние не только на состояние тела, но и на состояние души. Соответственно этому и путь к преодолению дурных страстей пифагорейцы видели в отказе от богатства, в разумной диете и в систематическом и упорном воспитании в себе полезных привычек, прежде всего привычки к терпению и к спокойствию, невозмутимости духа. Этому же служило у пифагорейцев и искусство: «Они полагали, что и музыка много содействует здоровью, если ею пользоваться надлежащим способом. Также они применяли избранные

места из Гомера и Гесиода для исправления душ» [Iambl. V. P. 164]. Аристоксен рассказывает, что «пифагорейцы... очищали тело посредством медицины, душу же — посредством музыки». Прежде чем отойти ко сну, говорится у Плутарха Херонейского в его трактате «Об Изиде и Озирисе», пифагорейцы заговаривали и исцеляли страстные и неразумные движения души звуками лиры. Пифагореец Клиний, когда ему случалось впасть в гнев, брал лиру и играл на ней. «Я укрощаю себя», — говорил он в таких случаях.

Среди пифагорейцев были не только философы и математики, политики и астрономы, но и врачи. «Это было время, — сказано у Геродота, — когда кротонские врачи считались первыми в Элладе, а киренские — вторыми» [Геродот III 131]. Кротонская же школа врачей примыкала к Пифагорейскому союзу, и двух из них Г. Дильс с полным, как нам кажется, основанием отнес к древнейшим пифагорейцам, хотя Дж. Филип называет такое включение насильственным [1], а J. Wachtler утверждает, что кротонская школа врачей сделала город знаменитым еще до прихода в него Пифагора [2]. Однако известно, что родоначальник кротонской медицины Каллимах был учеником Пифагора, о котором Пифагор говорил, что его душа продолжает общаться с ним и после смерти. Но Каллифон еще жрец при храме Асклепия — бога врачевания (у Гомера он еще просто искусный врач-фессалиец), от которого пошли как настоящие врачи — якобы потомки его сына Подалирия (таковым потомком считал себя и Гиппократ, но это уже вторая половина V в. до н. э.), так и жрецы, практикующие при многочисленных греческих храмах, посвященных Асклепию, — якобы потомки другого сына Асклепия Махаона. Сын же Каллифона Демокед уже настоящий «врач, превосходивший искусством всех своих современников» [Геродот III 125]. Его удивительная жизнь, колебавшаяся между свободой и рабством, богатством и нищетой, безвестностью и славой, подробно описана у Геродота [Геродот III 129—137]. Демокед покинул Кротон, поссорившись со своим отцом — человеком крутого нрава (в этом столкновении «отцов и детей» нельзя не увидеть конфликта между «махаонской» предмедициной и «подалирийской» медициной). Вернувшись, наконец, на родину, Демокед стал учеником Пифагора и «более

изумлялся славе мудрости последнего, нежели царскому имуществу» [Д 19 (9) 2с].

Пифагорейские врачи старались прежде всего предупреждать болезни, чему и должен был служить тщательно ими разработанный наилучший образ жизни. Здесь «прежде всего они старались изучить признаки надлежащей (по отношению к труду) пропорции напитков, кушаний и отдыха» [Iambl. V. P. 163]. Показателем правильного образа жизни пифагорейцы считали вес тела. Они «старались, чтобы тела (их всегда) находились в одном и том же состоянии, и не бывали то худыми, то тучными. Ибо это они считали доказательством неправильного образа жизни» [Iambl. V. P. 196]. Некий Алексис (у Атенея) говорит о пифагорейцах, высмеивая, по-видимому, их, что они питаются правилами Пифагора, тонкими изречениями и отточенными мыслями, другая их пища — чистый хлеб и чаша воды [Д 58 (45) Е1].

Хирургию (разрезы и выжигания) пифагорейцы ценили менее всего, а предпочитали лечить лекарствами, причем не столько внутренними, сколько наружными, особенно мазями. Именно такими средствами («с помощью эллинских целительных снадобий и успокоительных средств вместо грубых лекарств египтян», сказано у Геродота [III 130]), вылечил Демокед в бытность свою в персидском плену царя Дария, за что тот сменил ему пару обычных цепей на две пары золотых.

Очень большое внимание уделялось пифагорейцами евгенике: «Самая первая и величайшая забота — приготовить себя, — учили пифагорейцы, — к произведению детей, ведя умеренный и здоровый образ жизни, не насыщаясь и не принимая (пищи и напитков), от которых свойства тел делаются хуже, в особенности же совершенно избегая пьянства. Ибо они думали, что от дурной, нестройной и беспорядочной смеси возникают дурные семена» [Iambl. V. P. 211].

Из сказанного видно, что пифагорейская медицина исходила из убеждения, что между духовным и телесным существуют тесная связь и взаимозависимость. Эта мысль была выражена уже Демокедом. Геродот рассказывает, что наученная Демокедом Атосса сказала Дарию: «Теперь, пока ты еще молод, ты можешь совершить великий подвиг. Ведь с ростом тела растут и ду-

ховные силы, а когда тело начинает стареть, то с ним вместе дряхлеет и дух, и уже неспособен к великим свершениям» [III 134].

Эта мысль о взаимосвязи духовного и телесного легла в основу деятельности наиболее известного врача кротонской школы — Алкмеона, сына Пирифа из Кротона, вершина жизни которого приходилась на годы старости Пифагора [Aristot. Met. I 5.986 a]. Диоген Лаэрций утверждает, что Алкмеон Кротонский был учеником Пифагора [Д 24 (14) А 1]. Однако Дж. Филип думает, что мы не имеем оснований рассматривать идеи Алкмеона как производные (от идей Пифагора. — *А. Ч.*) или даже очень сходные (с этими идеями. — *А. Ч.*) [3].

Алкмеон не только врач-практик, но и натурфилософ. «Более всего он, — рассказывает об Алкмеоне Диоген Лаэрций, — говорит о медицинских (вопросах), однако иногда занимается и исследованием природы» [А1]. Последнее подтверждает и название утраченного сочинения Алкмеона — «О природе» (ионийский диалект), вызвавшего специальную полемическую, также не сохранившуюся, работу Аристотеля и использованного Теофрастом в трактате «Об ощущениях». Алкмеона-теоретика интересует вопрос об отличии больного состояния организма от его здорового состояния как главная причина заболевания.

Перечислив десять пар пифагорейских противоположностей, Аристотель вспоминает и Алкмеона, говоря о нем, что «он утверждает, что большинство свойств, с которыми имеют дело люди, составляют пары, но указывает противоположности — не определенные, как те мыслители, а какие случится, например, белое — черное, сладкое — горькое, хорошее — дурное, большое — малое» [Aristot. Met. I 5. 986 a]. Аристотель, таким образом, отличает Алкмеона от пифагорейцев и даже противопоставляет его им, что противоречит мнению Диогена Лаэрция и укрепляет позиции тех, что склонен вынести Алкмеона за пределы пифагореизма. Однако в пользу пифагореизма кротонского врача говорит то, что он, уча о двойственности человеческой природы, понимал под этой двойственностью не какие-то конкретные стихии и начала, а закон связи этих начал. «Сохраняет здоровье, — передает Аэций слова Алкмеона, — равновесие (в теле) сил влажного, сухого, холодного, тепло-

го, горького, сладкого и прочих», а потому здоровье — это «равномерное смешение (всех) качеств (тела)» [B4], а болезнь — «господство одного из них». Равновесие противоположностей в организме Алкмеон обозначал политическим термином «изономия» (ἰσονομία — распределение, равномерность, равенство, равноправие), а господство одной из противоположностей — также политическим термином «монархия».

Алкмеон — основатель анатомии. Он, как сообщает Халкидий, первый приступил к анатомированию трупов [A 10], в результате чего пришел к выводу, что «первенствующая часть (души) находится в мозгу» [A 8], а не в диафрагме и в груди, как думали греки до него. Алкмеон пришел к этому открытию, заметив, что «от мозга... идут к глазным впадинам две узкие дорожки», что «все... ощущения соединяются некоторым образом в мозгу.., ибо в нем оканчиваются пути (поры), по которым (входят) ощущения» [A 8].

Различая ощущение и мышление (в отличие от человека животные ощущают, но не мыслят [A 5]) и помещая разумную часть души в мозг, Алкмеон тем не менее (и в этом можно также заметить его пифагореизм) различает душу и мозг и учит, что душа бессмертна и богоподобна, ибо она обладает вечным самодвижением: «Он говорит, что душа бессмертна... — пишет об Алкмеоне Аристотель в своем труде «О душе». — А бессмертие ей присуще, поскольку она находится в непрерывном движении...» [Aristot. de anima I 2. 405 a]. Аэций разъясняет: «Алкмеон считает (душу) самодвижущейся по природе и (обладающей) вечным движением; поэтому-то, по его мнению, она бессмертна и богоподобна».

Среди пифагорейских врачей прославился также некий Иккос из Тарента, первый применивший медицину к спорту и сам выдающийся гимнаст, победитель на Олимпийских играх, чей умеренный образ жизни вошел в пословицу: скудный обед древние греки называли «обедом Иккоса».

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] J. A. Philip. Pythagoras and Early Pythagoreanism. (Toronto), 1968, p. 38.

[2] J. Wachtler. De Alcmaeone Crotoniata. Leipzig, 1896, SS. 72—82.

[3] J. A. Philip. Op. cit., p. 39.

Глава VIII
СРЕДНИЙ ПИФАГОРЕИЗМ

Согласно нашей периодизации Пифагорейского союза мы выделяем средний пифагореизм. Напомним, что ранний пифагореизм охватывал хронологически конец VI — начало V в. до н. э. Средний пифагореизм приходился на середину V в. до н. э.

Это уже другая эпоха в истории античной философии. Период становления античной философии к середине V в. до н. э. в основном заканчивается. Милетская натурфилософия, диалектика Гераклита, пантеизм Ксенофана, онтология Парменида позади. Именно в последней с выделением одной из основных категорий философии — категории бытия в качестве категории субстанциональной — заканчивается, можно сказать, формирование античной философии. Парменид также формулирует основной вопрос философии как проблему отношения бытия и мышления.

Внутри самого пифагореизма происходят существенные перемены. Распадается Пифагорейский союз. Пифагорейское учение о числе подвергается критике со стороны ученика Парменида Зенона — современника Филолая. Некоторые историки античной философии придают критике пифагорейцев элеатами настолько большое значение, что различают в пифагореизме две принципиально различные фазы: допарменидовскую и послепарменидовскую[1]. «Современниками Сократа и Демокрита, Платона и Аристотеля, — пишет В. Ф. Асмус, — были философы, называемые пифагорейцами, но представляющие в сравнении с первыми учениками Пифагора совершенно новую фазу в развитии пифагорейского учения»[2].

§ 1. Филолай Кротонский (Тарентский)

В некоторых историко-философских курсах Филолаю не повезло еще больше, чем Гиппасу. Те сведения об учении Филолая, которыми мы располагаем, должны, казалось бы, привести нас к выводу, что Филолай — центральная фигура в пифагореизме. До нас

дошли не только названия сочинений Филолая, но и отрывки из них. Древние авторы приписывали Филолаю такие сочинения, как «О природе», «Вакханки», «О душе», «О рифмах и мерах». О произведении Филолая «О рифмах и мерах» (не менее 3 книг) рассказывает христианский пресвитер Клавдиан Мамерт, приводя оттуда два фрагмента. Что касается такого труда Филолая, как «О душе», то из этого сочинения большой фрагмент приводит Стобей. Тот же доксограф цитирует «Вакханки». О «Вакханках» как сочинении Филолая говорит и неоплатоник Прокл в своем комментарии к Эвклиду. Цитирует Филолая и Иоанн Лаврентий Лид. Наконец, целый ряд поздних авторов приводят около 20 фрагментов из сочинения «О природе» как сочинения Филолая. Эти авторы: Диоген Лаэрций, Никомах из Геразы, Ямблих, комментирующий труд Никомаха; неоплатоник, астроном и математик Теон Смирнский; неизвестный автор работы «Теологумены арифметики»; Климент Александрийский и Афенагор. Все это, конечно, поздние авторы. Из авторов среднего периода только Аристотель приводит небольшой отрывок из сочинения «О природе». Что касается Платона, то он в своих диалогах «Горгий» и «Кратил» скорее пересказывает, чем цитирует Филолая. Таким образом, у нас, казалось бы, «самого» Филолая больше, чем Пифагора, Гиппаса и любого другого пифагорейца. Мы не говорим о доксографии.

Между тем критика объявила все это богатство мнимым. Фрагменты из сочинений «О рифмах и мерах» и «О душе» были объявлены подложными (последний как послеплатоновский и заимствованный из «Тимея»). Фрагмент, цитируемый у Лаврентия Лида, сочли сомнительным, так как там восхваляется число 7, тогда как известно, что Филолай «поклонялся» декаде. Что касается «Вакханок», то существует мнение, что и это сочинение вовсе не труд Филолая, что оно было приписано Филолаю уже в поздний период. Наконец, многие историки античной философии отрицают подлинность фрагментов из сочинения «О природе». Правда, здесь меньше согласия, чем в случаях «О рифмах и мерах» и «О душе». Герман Дильс, а за ним и А. О. Маковельский считают, по-видимому, фрагменты из «О природе» и «Вакханки» подлинными. Но другие

исследователи иного мнения: они отрицают подлинность некоторых, а то и всех фрагментов из двух последних сочинений. Говоря о пифагорейцах второй половины V в. до н. э. и IV в. до н. э., В. Ф. Асмус пишет: «Еще недавно главным их представителем в V в. до н. э. считался Филолай,... которому приписывалось дошедшее в отрывках сочинение «О природе». Историко-филологические и историко-философские исследования последних десятилетий выяснили, что сочинение это, написанное на дорийском, а не ионийском диалекте греческого языка, обнаруживает влияние взглядов Платона и, по-видимому, возникло не раньше середины IV в. до н. э. в школе Платона»[3]. Действительно, все Филолаевы фрагменты написаны на дорическом, а не на ионическом диалекте, тогда как считается, что вплоть до Пелопоннесской войны ионийский диалект оставался языком науки и философии.

Этот аргумент во вред подлинности и в пользу подложности Филолаевых фрагментов нам кажется неубедительным. Во-первых, Филолай жил достаточно долго и мог написать свое сочинение и после Пелопоннесской войны. Во-вторых, есть сведения, что Филолай был тарентинцем, а полис Тарент — дорическая колония.

Говорят еще, что Аристотель и Платон умалчивают о сколько-нибудь значительном вкладе Филолая в пифагореизм. Но Аристотель почти не говорит о ком-либо из пифагорейцев персонально, он ничего не сообщает и о вкладе самого Пифагора, предпочитая высказываться «о пифагорейцах» и о «так называемых пифагорейцах».

Таким образом, аргументы, отвергающие подлинность сочинения Филолая «О природе», кажутся нам неубедительными. В пользу же подлинности этих фрагментов говорит хотя бы то, что в них заметны расхождения по отдельным вопросам с общепифагорейской точкой зрения. Если это сочинение — подделка, то фальсификатор вряд ли допустил бы такие расхождения.

В пользу подлинности рассматриваемых фрагментов говорит также значительная доксографическая информация о Филолае и его учении, которая дополняет содержание фрагментов, не противореча им.

Что касается этой доксографии, то о Филолае и его учении рассказывают Платон, ученик Аристотеля Менон, доксограф Аэций, Цицерон, римский архитектор Витрувий, Никомах из Геразы, Плутарх, Лукиан, Диоген Лаэрций, Геллий—латинский ученый, Теон Смирнский, Атеней, Секст Эмпирик, Порфирий, Ямблих, Макробий, Прокл, Боэций.

Эта доксографическая информация о Филолае и его учении настолько велика и обширна, что уже исходя из нее одной можно составить себе представление о взглядах этого пифагорейца, не прибегая к помощи заподозренных гиперкритикой в неподлинности фрагментов.

Несмотря на все сомнения, Филолай представляется нам главной фигурой по крайней мере среднего пифагореизма.

Не все обстоятельства жизни этого античного философа ясны для нас. Так, мы точно знаем, что он происходил родом из ««Великой Греции», но что касается полиса, то здесь имеются расхождения: Ямблих и Клавдиан Мамерт считают родиной Филолая город Тарент, Диоген Лаэрций называет два города — Тарент и Кротон. Неизвестны нам и годы жизни этого пифагорейского мыслителя. Если верить всему тому, что рассказывают о Филолае древние, то ему пришлось прожить лет полтораста. Ведь он был одним из тех двух молодых пифагорейцев, которым удалось вырваться из объятого огнем дома. Об этом рассказывает Плутарх: «... после того как прекратили свое существование рассеянные по городам гетерии пифагорейцев, побежденных при возмущении, другие еще, собравшись в Метапонте, заседали в доме; приверженцы Килона подожгли кругом и истребили там их всех, за исключением Филолая и Лизиса, которые, будучи еще юными, благодаря своей силе и ловкости, пробились через огонь» [Д 44 (32) А 4а]. Порфирий же сообщает: «Дикеарх и более добровестные говорят, что и Пифагор присутствовал при нападении» [Д 14(4) 16]. Если это так, то Филолаю пришлось выпрыгивать из горящего дома не позднее конца VI в. до н. э.

Но с другой стороны, Филолай встречался якобы с Платоном. Диоген Лаэрций пишет: «Затем по достижении 28 лет он (Платон. — *А. Ч.*), как передает Гермо-

дор, вместе с некоторыми другими сократиками удалился в Мегару к Эвклиду. Затем он отбыл в Кирену к математику Феодору и оттуда в Италию к пифагорейцам Филолаю и Эвриту» [Д 44(32) А 5]. Если это так, то Филолай был жив еще после 399 г. до н. э. — ведь хорошо известно, что Платон родился в 427 г. до н. э. и покинул Афины только после казни Сократа, которая случилась в 399 г. Что Филолай жил так поздно подтверждается и тем, что его учениками были Архит Тарентский и «последние пифагорейцы», жившие никак не ранее первой половины IV в. до н. э., а также тем, что слушателем Филолая выведен в платоновском диалоге «Федон» некий Кебет, присутствовавший при казни Сократа. Вместе с тем древние авторы нигде не называют Филолая долгожителем, а тем более сверхдолгожителем, каковым он должен был бы быть, коль скоро ему довелось встречаться и с Пифагором и с Платоном, разделенными столетием. Ясно, что в этой информации от чего-то нужно отказаться. По-видимому, следует пренебречь или тем, что Филолай присутствовал при сожжении пифагорейцев — ведь Ямблих, рассказывая об этом трагическом событии, называет в числе спасшихся не Филолая, а некоего Архиппа [Д 14(4) 16], что касается Лизиса, то и Плутарх и Ямблих здесь единодушны, или мнением Дикеарха и других авторов, утверждавших, что при этом сожжении присутствовал и Пифагор, хотя это сделать нелегко, ибо Порфирий пишет, что этой версии придерживаются писатели «более добровестные», чем те, которые отрицают это присутствие. Но ежели все-таки решиться на это, то можно допустить, что сожжение пифагорейцев случилось уже значительно позднее смерти Пифагора — ведь так получается у Ямблиха [Д 14(4) 16].

Имеются сведения, что Филолай преподавал в Фивах — именно там его слушал согласно Платону выведенный в «Федоне» Кебет. Затем Филолай возвращается в Италию — именно там он выступает в роли воспитателя Архита и именно там его якобы навещает Платон. Правда, последний факт сомнителен. Тот же Диоген Лаэрций, который сообщает о поездке будущего основателя «Академии» к Филолаю и Эвриту, говорит, что Платон приобрел книгу Филолая не у него лично,

а то ли у его родственников, то ли у одного из учеников Филолая, то ли эта книга была приобретена у самого Филолая, но не лично Платоном, а по поручению афинского философа Дионом [Д 44(32) А 1].

Выше мы говорили о том, что учение Пифагора было тайным. С Филолаем эта тайность кончается, ибо, как писал Димитрий в «Омонимах», Филолай «первый выпустил в свет книги пифагорейцев под заглавием «О природе», которые начинаются следующим образом...» — следует фрагмент из того, что считается произведением самого Филолая. Но в таком случае получается, что «О природе» — это не сочинение Филолая, что ему принадлежит не авторство этого сочинения, а всего лишь его публикация. Евсевий утверждает, что изложенные в указанном сочинении взгляды принадлежали самому Пифагору, Филолай же только записал то, что существовало в устной традиции Пифагорейского союза — Евсевий пишет о Филолае как человеке, «предавшем письму учение Пифагора» [Д 44(32) А 8]. Диоген сообщает, что Филолай написал одну книжку и что именно ее купил Платон у родственников. Но остается неясным, можно ли отождествить эту книжку Филолая с теми книгами пифагорейцев, которые этот философ первый выпустил в свет.

Приобретенные Платоном первоисточники оказали на него большое влияние. Древние авторы даже обвиняли его в плагиате. Сложилось мнение, согласно которому платоновский «Тимей» — не что иное, как то, что он купил в «Великой Греции». Желчный скептик Тимон, высмеивая всех философов, кроме основателя античного скептицизма Пиррона — своего учителя, обвинил Платона в плагиате. В своих «Силлах» Тимон писал: «И ты, Платон. Ибо тобой овладело сильное желание учиться. За большую сумму серебра ты купил маленькую книгу. Выбирая оттуда самое лучшее, ты научился писать диалог «Тимей» [А 8]. Геллий, приводя эти слова Тимона, понимает их именно как обвинение Платона в плагиате. Он пишет, что Тимон «дает оскорбительное название философу Платону за то, что последний купил за дорогую цену книгу, заключающую в себе пифагорейское учение, и из нее сделал «Тимея», известный славный диалог» [там же]. Но вряд ли это верно. Платоновский «Тимей» не был пла-

гиатом. Книга Филолая была использована не Платоном, а его племянником, преемником по схоларству, Спевсиппом, который, взяв сочинение Филолая и еще какие-то пифагорейские лекции, составил «одну изящную книжечку» и озаглавил ее «О пифагорейских числах» [А 13].

Важно заметить, что Филолай не был наказан за разглашение пифагорейского (своего или чужого) учения, как это ранее произошло с Гиппасом из Метапонта. Наказывать было некому. Пифагорейский союз распался. Были пифагорейцы, но не было союза.

Помимо Архита и Платона (если Платон все же слушал лекции Филолая) Филолай имел в бытность свою в Таренте и других учеников. Аристоксен, сам по происхождению тарентинец, лично видел этих учеников и называет их как именно «последних из пифагорейцев». Это Ксенофил из Халкидии во Фракии, Фантон, Эхекрат, Диокл и Полимнаст из Флиунта.

Для характеристики Филолая весьма важно сообщение Аполлодора Кизикенского о том, что Демокрит был близок Филолаю [А 2].

Относительно обстоятельств смерти Филолая существовала легенда, что Филолай «погиб, будучи заподозрен в стремлении захватить неограниченную власть» [А 1]. А. О. Маковельский считает эту информацию ошибочной и относит ее к Диону, который в борьбе с Дионисием за власть в Сиракузах действительно погиб. Диоген Лаэрций, «ошибочно поняв, отнес это сообщение к Филолаю»[4]. Мы не знаем истины. Но можно предположить, что А. О. Маковельский более прав, чем Диоген, ибо Филолай, даже если он и не выпрыгивал из горящего дома в конце VI в. до н. э., а если и выпрыгивал, то не в конце VI в. до н. э., а где-то в середине V в. до н. э., чтобы быть учителем Архита, должен был умереть в настолько преклонных летах, что для этого насильственная смерть была уже не обязательной.

Римский архитектор Витрувий (вторая половина I в. н. э.) в своем труде «Об архитектуре» называет Филолая среди тех людей, которых природа наделила «острым и тонким умом» и «богатой памятью» настолько, что они были в состоянии в совершенстве знать

геометрию, астрономию, музыку и прочие науки, оставив после себя много изобретений и объяснений математического и естественнонаучного характера.

Учение Филолая складывается, как это и естественно для пифагореизма, из математики, космологии и философии. Филолай был выдающимся для своего времени математиком, астрономом и философом. В области математики Филолай исследовал простейшие свойства натуральных вещественных чисел. В области астрономии он первый «двинул Землю» в мировом пространстве, сделал первый шаг от геоцентризма к гелиоцентризму: ему принадлежит космическая система, согласно которой Земля в мировом пространстве подвижна. Однако главное место в системе мировоззрения Филолая занимала философия: и математика и астрономия были подчинены ей. В области философии Филолай (а в его лице средний пифагореизм) довел исходный пифагорейский принцип об онтологическом значении числа до своего логического завершения, сформулировав учение о том, что космос — гармоническое единство противоположностей и что таковыми противоположностями являются предел и беспредельное, число и материя, как ее понимали пифагорейцы, то есть пустое пространство. Итак, космос — это определенное благодаря числу пространство, единство предела и беспредельного.

Неудивительно после этого, что Филолай видел в геометрии главную науку. О геометрических представлениях Филолая мы знаем мало. Да и знания о других математических представлениях Филолая мы получаем не из первых рук, а в переложении их Спевсиппом в сочинении «О пифагорейских числах». Но и это переложение известно нам не непосредственно, а в пересказе в «Теологуменах арифметики» неизвестного автора.

Книжка Спевсиппа состояла из двух частей. «В первой половине (этой книги) он (Спевсипп, перелагая пифагорейские лекции, особенно сочинение Филолая.— *А. Ч.*) изложил весьма хорошо, — рассказывается в «Теологуменах арифметики», — (учение) о числах линейных, многоугольных, всякого рода плоскостных и телесных; и о пяти фигурах, которые он приписывает космическим стихиям (элементам мира), об их собст-

венных (свойствах) и взаимном отношении друг к другу; и о непрерывной и прерывной пропорции» [А 13].

«Греческая математика пережила три главных периода: период усвоения знаний (у египтян, индусов, халдеев), период расцвета самостоятельной деятельности и, наконец, период упадка и умственного вырождения»[5]. В переходе от первого периода ко второму известная роль принадлежит пифагорейцам. Понятие числа как такового вырабатывалось с большим трудом. И даже Филолай наивно отождествлял вещи с числами, понимал число пространственно, геометрически. Это вполне естественно. В истории развития математических способностей человечества число выступало сперва конкретно как совокупность определенных чувственно воспринимаемых единиц — предметов. «Надо знать, — писал Ямблих, — что в древности люди обозначали величины чисел естественно, а не так, как мы теперь, символически»[6]. Было представление о трех баранах и трех собаках, но не было еще представления о трех как таковых.

Затем эти представления стали превращаться в абстракции. Бараны и собаки стали утрачивать свои черты, превращаясь в предметы как таковые, обозначаемые точками, но пока что пространственными. Поэтому числа стали изображаться как упорядоченная совокупность точек. Эту ступень развития арифметики мы и застаем у Филолая. Единица там еще некая физическая, пространственная величина, математическое еще не отделено от физического. Единица — это не только число, но и некая физическая монада, атом. Теон Смирнский пишет, что «Архит же и Филолай безразлично называют и единицу монадой и монаду единицей» [А 10]. Число, большее единицы, — это не только число, но и некое определенным образом оформленное пространство: отрезок, прямоугольник, квадрат, треугольник, куб, пирамида и т. д. Пифагорейцы различают числа простые и сложные. Первые они называют линейными, их нельзя разложить на множители, но пространственные точки, каждая из которых изображает входящую в состав числа единицу, можно расположить лишь в линию. Например, 7 — ....., а это ..... изображало число пять. У древних греков не было специальных знаков для чисел, они пользовались бук-

вами алфавита с индексами, а для нуля вообще не имели никакого знака. Не было и позиционной системы счисления. Поэтому пифагорейское изображение чисел было удобнее общепринятой, оно наглядно. Само изображение линейного числа сразу показывало, что это число простое. Сложные числа, которые можно разложить на множители, изображались как квадраты и прямоугольники, то есть как плоскостные числа. Это — числа уже не одного, как линейное, а двух измерений. Девятка, например, будучи произведением 3×3, изображалось как квадратное число ⁝⁝⁝, а $6=3\times2$ — как прямоугольное ⁝⁝. Что касается десятки, то ее изображали не как 5×2, это мало что давало, а как число треугольное, то есть не как ⁝⁝⁝⁝⁝, а как ∴⁝ ∴∴ ∴∴∴ — тетраксис, при таком изображении десятки наглядно видно, что 10 есть сумма первых четырех чисел натурального ряда: $10=1+2+3+4$. Что касается объемных чисел, то такими считались числа, которые можно было разложить на три множителя. Первым объемным числом в натуральном ряде чисел была восьмерка — число, которое в пифагорейской теории, пытавшейся перевести все явления на язык чисел, почиталось как начало любви, дружбы, мудрости и изобретательности (древние греки связывали эти четыре вещи). Декада же мыслилась началом всего мира, ибо она состоит из единицы — точки, двойки — линии, тройки — плоскости (плоскость фиксируется тремя точками), четверки — тела и содержит в себе, таким образом, все те пределы, благодаря которым из беспредельного возникает космос.

Декаде выделена вторая часть книги Спевсиппа: «Затем оставшуюся вторую половину книжки он (Спевсипп. — *А. Ч.*) посвящает исключительно (учению) о декаде, объявляя ее самой естественной и самой священной из всего сущего, как бы некоторой основной художественной идеей для (всего), что совершается в мире, — (идеей) самосущей (а не установленной нами или случайно возникшей) и самым совершенным образом, предлежавшим перед творцом вселенной — богом» [А 13]. Филолай стремится доказать превосходство десятки над другими числами, обосновать неслучайный характер десятиричной системы

счисления, ее объективность. Мы уже говорили, что десятка, будучи суммой единицы, двойки, тройки и четверки, представляется началом предела, одного из двух начал, из гармонии которых получается весь космос. Далее «три первые свойства числа 10, отмеченные Спевсиппом (перелагает П. Таннери содержание соответствующего места в «Теологуменах арифметики». — *А. Ч.*), заключаются в том, что от 1 до 10 столько же чисел, во-первых, четных, как и нечетных, что очевидно уже из того, что 10 — четное; во-вторых, простых — 1, 2, 3, 5, 7, как и сложных — 4, 6, 8, 9, 10; в-третьих, множителей — 1, 2, 3, 4, 5, как и произведений»[7]. Кроме того, у пирамиды 4 угла (или 4 грани) и 6 ребер, что составляет 10, и т. д. Филолай ссылается при этом восхвалении декады на тот якобы факт, что все народы пользуются десятиричной системой счисления. В «Теологуменах арифметики» приводятся собственные слова Филолая о том, что «число десять — совершенно; поэтому вполне справедливо и естественно, что эллины, без всякого предварительного соглашения, сошлись со всеми народами всех стран в десятиричном способе счисления...» [А 13]. Нечего и говорить, что это неверно. Древние вавилоняне, например, пользовались шестидесятиричной системой счисления.

Филолай прав, когда говорит о значении числа. Но он не прав, думая, что десятиричная система вытекает из самой природы вещей, речь может быть лишь об удобстве. Язык современных математических машин двоичен, восьмиричен и т. д. Если же говорить о системе счисления, имеющей основание в самой объективности, то в основу ее должны были бы быть положены главные мировые константы (в мире есть, действительно, такие особо значительные числа), но они не имеют общей меры и не сводимы друг к другу.

Что касается «пяти фигур», которые связывали с «космическими стихиями», то ведь это открытие было приписано древними уже Пифагору.

Эта геометризация материальных стихий была развита далее Платоном в «Тимее», что и послужило основанием для утверждения, что «Тимей» — переложение пифагорейских книг.

Что касается других моментов математического учения Филолая, то отметим открытие им «гармониче-

ского среднего», совершенное в результате исследования куба. У куба 12 ребер, 8 углов, 6 граней. Пифагорейцы хотели как-то связать эти числа, открыть связь между ними [8].

К математике примыкает теория музыки, где пытались найти лежащие в основе музыкальной гармонии числа. От этого, как мы отмечали, и пошло само пифагорейское учение о числе как основе космоса. Филолай и в этой области (а в лице его и весь средний пифагореизм) сделал шаг вперед.

Пифагорейская математика была не только математикой. Поскольку пифагорейцы верили в то, что все виды сущего созданы числом, что каждое явление в любой области жизни имеет свое число в качестве начала и причины, то отсюда вытекает то, что часто презрительно называют пифагорейской мистикой чисел, хотя мистического здесь ничего нет: общая идея верна, наивна только попытка реализации этой идеи. Никомах рассказывает, что, «по учению Филолая, то, что следует за математической величиной, имеющей три измерения (т. е. геометрическое тело), (заключается) в четверице, качество и цвет проявленной природы — в пятирице, одушевление — в шестерке, ум, здоровье и то, что он называет «светом» (А. О. Маковельский поясняет, что Филолай называл «светом» или вообще счастливое расположение духа у человека или состояние просвещенного ума. — *А. Ч.*) — в седьмерице; после них, говорит он, любовь, дружба, мудрость и изобретательность получили существование благодаря восьмерке» [Д 44 (32) А 12].

Но у пифагорейцев имелась «мистика» другого рода. Она состояла в том, что они геометризировали саму античную мифологию. Прокл в комментарии на Эвклида сообщает, что пифагорейцы разные углы разных геометрических фигур посвящали разным богам.

Согласно Плутарху, у пифагорейцев углы треугольника принадлежали Аиду, Дионису и Аресу, углы четырехугольника — Рее, Афродите, Деметре, Гестии и Гере. Дамаский пишет, что пифагорейцы треугольник приписывали Афине, четырехугольник — Гермесу, полукруги — Диоскурам. Признавая Тифона в качестве демонической силы, пифагорейцы связывали его с числом 56 и посвящали ему угол 56-угольника. Все это,

конечно, фантазия, не имеющая ничего общего с наукой, но тот факт, что у пифагорейцев Тифон рождается не от союза Геи и Тартара, как у Гесиода, а из числа 56, знаменателен для понимания возникновения философии из мифологии под влиянием знания, прежде всего математического. Сами боги математизируются, отождествляются с числами и фигурами геометрии.

Что касается Филолая, то и ему не была чужда математизация мифологического. Прокл рассказывает, что Филолай посвятил угол треугольника четырем богам: Кроносу, Аиду, Аресу и Дионису — ведь Кронос владеет всей влажной и холодной субстанцией, Арес — всей огненной природой, Аид содержит (в своей власти) всю земную жизнь, Дионис же правит влажным и теплым рождением, коего символ — вино, тоже влажное и теплое. «Все они различны по своим делам, касающимся (вещей) второго порядка, (сами же) между собой соединяются. Поэтому-то Филолай изображает (это их) соединение, приписывая им вместе один угол» [А 14]. «Сверх того, Филолай, — сообщает тот же Прокл, — следуя другому замыслу, называет угол четырехугольника углом Реи, Деметры и Гестии». Кроме того, он утверждал, что «угол двенадцатиугольника есть угол Зевса, так как-де Зевс держит все число 12, давая ему связь единства» [А 14]. Дамаский приводит якобы подлинные слова Филолая: «У четырехугольника один угол — Реи, другой — Геры, один — одной, другой — другой богини» [А 14].

В области астрономии с именем Филолая связывают оригинальную космологическую систему[9], хотя весьма далекую от действительности и фантастическую, но содержащую идею о подвижности Земли в мировом пространстве, что на фоне безнадежного геоцентризма милетцев Гераклита, Ксенофана, большинства пифагорейцев, атомистов, Платона, Аристотеля и т. д. было как бы лучом света в темном царстве.

Но вместе с тем Филолай не был гелиоцентристом. Он сделал только шаг к гелиоцентризму тем, что перестал помещать Землю в центр космоса. Однако и Солнце он не поместил в центр. В центре космоса мы находим у Филолая некий центральный огонь. Мы не знаем, как пришел Филолай к этой идее. Возможно,

что из чисто умозрительного ценностного подхода к миру: огонь более совершенен, чем земля, а потому именно он должен быть в центре космоса. Аэций (являющийся главным источником наших знаний о космологии Филолая) передает нам, как Филолай понимал этот огонь. Сочетая мифологию с пифагорейской философией, Филолай называл его Гестией (а Гестия — это, согласно античной мифологии, богиня домашнего очага, дочь Крона и Реи, сестра Зевса, Посейдона, Лида, Геры и Деметры) вселенной, то есть как бы очагом космоса; он называл его, далее, «домом Зевса, матерью и алтарем богов, связью и мерою природы»[10] [А 16]. Стобей приводит слова самого Филолая: «Первое слаженное (гармонически устроенное), единое, находящееся в центре (мировой) сферы, называется Гестией» [В 7].

Этот Центральный огонь первый не только, так сказать, структуралистки, но и генетически. Он возник первым. Стобей излагает этот момент так: «Первенствующая (часть вселенной) — в самом Центральном огне. Бог-творец прежде всего положил его в основание шара вселенной, подобно тому как закладкой киля начинают постройку корабля» [А 17]. Мы не знаем точно, учил ли Филолай о творении мира богом. Вряд ли. Это уже более поздняя интерпретация. В приписываемых Филолаю фрагментах этой идеи творения мира богом нет. Если мы примем в качестве филолаевского приводимый тем же Стобеем фрагмент из «Вакханок», то в нем мы найдем идею самопроизвольного возникновения мира: «Космос — един, начал же он возникать из центра и притом (стал образовываться) равномерно вверх и вниз от центра. Ибо верх лежит от центра в направлении противоположном низу. А именно, для самого низа центр есть как бы самый верх (и все) прочее точно так же. Ибо к центру и то и другое (верх и низ) находятся в одинаковом отношении, только в обратном направлении» [В 17]. Да и Аэций говорит: «Центральный огонь есть первое по природе» [А 16].

Таким образом, из центра возникла вся вселенная. Она представляет собой сферу, расположенную вокруг Центрального огня. Эта сфера также огненна: «И еще другой огонь (принимает он), — пишет Аэций, — огонь, лежащий выше всего и объемлющий (вселенную)»

[А 6]. Итак, вселенная огненна, она вся окружена огнем и имеет огонь в своем центре. Вселенная возникла из огня, и она же погибнет в огне: «Филолай (говорит), что бывает двоякая гибель мира: во-первых, от текущего с неба огня» [А 18].

Таковы главные части сферической вселенной: ее центр и ее периферия. Они огненны. Весь остальной мир помещается внутри этой сферы. Этим остальным миром, если идти от Центрального огня, являются Земля, Луна, Солнце и 5 планет, которые знали все древние и средневековые люди, ибо они видны невооруженным глазом: Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн, и, наконец, сфера неподвижных звезд, непосредственно за которой следует та объемлющая мир огненная сфера, о которой говорилось выше.

Но Филолай вводит помимо этих известных космических тел и помимо придуманного им Центрального огня, также еще одну планету, на самом деле несуществующую, которую он помещает между Центральным огнем и Землей, оказывающейся, таким образом, не ближайшей к Центральному огню, а второй по счету. Зачем это ему было нужно? На этот предмет существуют различные гипотезы. Говорят, что Филолай это сделал для ровного счета. Ведь он обожествлял и онтологизировал декаду, а у него получилось, если не считать Центральный огонь, всего 9 небесных тел: сфера неподвижных звезд, 5 планет, Солнце, Луна, Земля. Поэтому он якобы и придумал некую Противоземлю — Антихтон. Но ведь он мог бы засчитать и Центральный огонь, тогда получилось бы 10 без Антихтона. Если же он не хотел считать Центральный огонь, то он мог бы посчитать отдельно неподвижные звезды за один объект, а огненную сферу за другой. Ведь эти две сферы различались. Так что версия о том, что Филолай ввел Противоземлю для ровного счета, кажется неубедительной. Говорят также, что Филолай ввел Антихтон для того, чтобы объяснить, почему мы не видим Центральный огонь: он всегда загорожен от нас Противоземлей, которая «противо» не в том смысле, что находится всегда по ту сторону Центрального огня, а потому, что она лежит всегда напротив Земли по одну и ту же сторону от центра мира. Но эта версия опровергается тем, что Филолай думал, что Земля

всегда обращена к Центральному огню одной и притом необитаемой стороной, а потому мы и не видим ни Центрального огня, ни Антихтона. Антихтон необитаем. Он был, по-видимому, нужен Филолаю, чтобы объяснить, почему же, даже если мы живем на стороне, обратной к Центральному огню, этот огонь не освещает хотя бы верхние слои атмосферы. Чтобы так надежно защищать Землю от света и жара Центрального огня, Антихтон должен был бы быть очень велик. Но Филолай ничего не говорит об этом.

Итак, Аэций пишет: «Центральный (огонь) есть первое по природе; вокруг него пляшут в хороводе десять божественных тел: небо, расположенное за сферою неподвижных звезд (видимо, и сама сфера неподвижных звезд и расположенная за нею огненная сфера как «небо, расположенное за сферою неподвижных звезд», принимаются за один объект. — *А. Ч.*), пять планет, за ними Солнце, под Солнцем Луна, под нею Земля, под последней Антихтон (противоземлие), за ними всеми огонь Гестии, занимающий место вокруг центра» [А 16].

Филолай дает характеристики некоторым из этих тел. Об Антихтоне мы уже говорили. Что касается Земли, то она движется вокруг Центрального огня по наклонному кругу одинаково с Солнцем и Луной. Солнце вовсе не раскаленное и огненное тело. Оно, напротив, холодно и стекловидно, кристаллично и светит отраженным светом. В Солнце отражается «мировой огонь», но какой — Центральный огонь или же тот, что объемлет мир, — для нас неясно. Луна подобна Земле и населена животными и растениями, более крупными и более красивыми, чем наши. Лунные животные в 15 раз сильнее земных и так совершенно устроены, что не выделяют вовсе остатка от пищеварения. День на Луне равен земному дню [А 20].

Филолай разделил вселенную на три части. Наружную огненную сферу, лежащую за сферой неподвижных звезд, он именовал Олимпом: «Самую высшую часть периферического (огня), в которой находятся элементы в состоянии совершенной чистоты, он называет Олимпом...» [А 16]. Олимп подвижен. Вторая часть вселенной — космос. Филолай употребляет этот термин для обозначения пространства, что «ниже дви-

жущегося Олимпа и в котором расположены пять планет вместе с Солнцем и Луной...» [А 16]. Наконец, в самой внутренней части вселенского шара, в его как бы сердцевине, находится Уран — подлунный мир: «Лежащую же под ними (то есть под планетами, Солнцем и Луной. — *А. Ч.*) подлунную часть (пространства), что вокруг Земли, где (находится) область изменчивого рождения, (он называет) Ураном» [А 16].

При этом Филолай противопоставлял надлунный мир как совершенный подлунному как несовершенному. Подлунный мир, мир Земли — это беспорядочный мир рождающихся вещей, относительно него возможна только добродетель. Относительно же надлунного мира, мира порядка и чистоты, возможна мудрость. Это различие, проведенное Филолаем, знаменательно: в земном мире человек может стремиться лишь к добродетели, но не к мудрости, ибо беспорядочный мир преходящего непознаваем.

Филолай занимался также проблемами времяисчисления. Он определял солнечный год в $364^1/_2$ суток, а «большой год» в 59 лет с 21 вставным месяцем [11].

Как и все пифагорейцы, Филолай изучал связь чисел со звуками. Интересны его соображения о природе живого. Мы не рассматриваем эти вопросы. Желающие познакомиться с ними найдут необходимый материал у А. О. Маковельского в «Досократиках», в разделе «Филолай» под рубриками А 26, А 27 и В 13.

Перейдем теперь к философской части. Если в области астрономии Филолай сделал первый шаг от геоцентризма к гелиоцентризму и «двинул Землю» в мировом пространстве, в области математики изучал простейшие свойства натуральных вещественных чисел, то в области философии, он, как никто другой из пифагорейцев, развил учение о пределе и беспредельном как о двух основных началах вселенной, о гармонии, связывающей эти противоположности, и об онтологическом числе, благодаря которому хаос превращается в космос (в широком смысле слова) и благодаря которому только и возможно познание мира.

Почти вся информация, которая сюда относится, принадлежит к разделу В в «Досократиках» Г. Дильса, то есть она рассматривается как прямо идущая от Филолая, а не как пересказ доксографов — раздел А.

Но так как многие историки философии ставят раздел В по Филолаю под сомнение, то иногда принято излагать Филолая так, как он выглядит у доксографов, а то, что содержится в разделе В, выделять как сомнительное. Мы не ставили перед собой такой цели, тем не менее получилось принятое употребление, ибо за небольшими исключениями математика и космология Филолая изложены у доксографов, а философия — во фрагментах из произведения «О природе». Но то немногое, что есть в разделе А по философии Филолая, не противоречит В и то, что есть в разделе В по математике и космологии Филолая, не противоречит А, а согласуется между собой, тем самым как бы соединяя эти два раздела в одно целое и доказывая, что фрагменты из данного сочинения «О природе» принадлежат именно Филолаю.

В разделе А Дильс помещает следующую доксографическую информацию о философии Филолая: «Пифагореец Филолай: предел и беспредельное» [А 9]. Прокл в своем комментарии на сочинение Платона «Тимей» так суммирует суть философских взглядов Филолая: «Слабейшее подчиняется более сильному, и образуется единый мир, гармонически сложенный из противоположностей, состоящий в основе своей из ограничивающего и беспредельного, согласно Филолаю» [А 9]. С этим вполне согласуется содержание фрагментов, где Филолай говорит от своего имени (раздел В). Согласно Диогену Лаэрцию сочинение «О природе» начиналось следующими словами: «Природа же при устроении мира образовалась из соединения беспредельного и предела; весь мировой порядок и все вещи в нем представляют собой соединение беспредельного и предела» [В 1]. Этот же фрагмент в переводе С. Трубецкого звучит так: «Природа, сущая в космосе, гармонически слажена из беспредельных и определяющих (начал). Так устроен и весь космос и все, что в нем» [12].

У Аристотеля в «Метафизике» приводится перечень десяти пар пифагорейских противоположностей. Имея в виду некоторых пифагорейцев, он пишет: «Другие же из этих мыслителей принимают десять начал, идущих (каждый раз) в одном ряду — предел и беспредельное, нечет и чет...» [Metaph. I 5. 986a]. Ничего большего у

Аристотеля не сказано. И если бы не Стобей и некоторые другие доксографы, сохранившие нам отрывки из сочинения Филолая, то мы ничего не узнали бы об его учении о пределе и беспредельном.

В нашей историко-философской литературе, когда речь идет о беспредельном Анаксимандра, то его принято обозначать греческим термином — апейрон. Когда же пишут о пифагорейцах, то беспредельное обозначают русским словом.

Тот же самый апейрон фигурирует и у милетцев и у пифагорейцев. Поэтому мы можем сравнить пифагорейцев и милетцев и понять пифагореизм как дальнейшее развитие милетской натурфилософии, взятой в ее кульминационном пункте (а таковым пунктом, вершиной философии милетцев является учение Анаксимандра о первоначале и первооснове всего сущего как апейроне).

У Анаксимандра апейрон — единственное начало. Он все производит из самого себя путем саморазвития, самодвижения и выделения из себя противоположностей, из которых затем составляются четыре вещественные стихии, порождающие в свою очередь все вещи и все явления, весь этот упорядоченный, закономерный и прекрасный мир. Но затем все снова погибает в апейроне, все качественно определенное, единичное растворяется в этом абстрактном и тем не менее вещественном первоначале, первовеществе и, как мы сказали бы сейчас, первоматерии (термин «материя» латинский, греки же говорили «ὕλη» — вещество). Но что то, благодаря чему из первоначального хаоса возникает космос, мы все-таки не узнаем от Анаксимандра, потому что движение, выделение противоположностей — все это лишь приближение к ответу на вопрос: что делает это тем, а не другим, благодаря чему это есть то, а не другое. Мы знаем, что все возникает из апейрона, что все в сущности есть апейрон, что все снова превратится в апейрон, но мы не знаем, почему это есть. Структура остается случайной, она может быть, а может и не быть. Космос случаен и непрочен, он не имеет твердой опоры, потому что мир конкретного — это то, что не имеет своего заступника, поскольку только беспредельно неопределенное первовещество — субстанционально. Мысль о несубстанциональности

«вещей» выражена у Анаксимандра как утверждение, что они виновны. Так что они не только онтологически бесправны, но и морально осуждены. В единственно дошедшем до нас связном фрагменте из сочинения Анаксимандра «О природе» сказано: «Из чего происходит рождение всего сущего, в то же самое все исчезает по необходимости. Все получает возмездие (друг от друга) за несправедливость и согласно порядку времени» [13].

При этом остается только догадываться, что поскольку апейрон — это беспредельное, безмерное, то вещи возникают из него благодаря какой-то мере, и что погибают они потому, что эту меру утрачивают. Значит, речь идет о мере, о начале, противоположном апейрону, о начале, которое противостоит апейрону как его противоположность. Но сам Анаксимандр это не развил. Его космос был неустойчив, трагичен и виновен. Это страшный и неспокойный мир, в котором восточную безмерность еще не победила западная мера.

И вот пришли пифагорейцы, философы дальнего запада древнегреческого мира, которые развили дальше учение философов древнегреческого дальнего востока в направлении того, что стало затем стержнем античной культуры, в направлении мировоззрения, в котором космос прекрасен, гармоничен и внутренне устойчив.

Эта гармоничность, внутренняя устойчивость и красота мира и были открыты пифагорейцами, первыми подлинно европейскими философами, в их учении о двух противоположных и в то же время образующих тесное единство началах всего сущего, в их учении о пределе и беспредельном, о перасе и апейроне. Это два самостоятельных и равномощных первоначала. Поэтому космос устойчив, он есть гармоническое равновесие этих начал, ведь у вещей есть свой заступник перед готовым все поглотить апейроном, который лишь случайно отпускает (у Анаксимандра) от себя вещи, но всегда готов призвать их к ответу, который разрешает им существовать на свой страх и риск, рождает их и в то же время считает их виновными за свое рождение. Теперь вещи не виновны, они субстационализированы. Конечно, каждая вещь преходяща, но все вместе, весь космос вечен и оправдан, ибо он не случайное состоя-

ние акосмического единого первоначала, не прихоть восточного деспота (апейрон Анаксимандра, огонь Гераклита), а результат сложного механизма противостояния противоположных сил, при котором ни одно из начал не может чрезмерно усилиться. Таков эллинский космос — плод античной демократии, где была тщательно разработана система противотиранической безопасности.

Вернемся теперь к Филолаю. Его произведение «О природе» начиналось с самого главного: «Природа, сущая в космосе, гармонически слажена из беспредельных и определяющих начал. Так устроен и весь космос, и все, что в нем» [B1, перевод С. Трубецкого]. Итак, космос в целом, любая вещь, явление, процесс, происходящие в мире, суть итог гармонических слаженностей двух начал: предела и беспредельного. В случае космоса — это предел и беспредельное как таковые, а в случае того, что в космосе, — это результат гармонической слаженности соответствующих конкретного предела и конкретного беспредельного.

К этому же месту из Диогена относятся другие фрагменты из Стобея, который пишет: «Из сочинения Филолая о космосе. «Все существующее должно быть пределом или беспредельным или тем и другим вместе. Но быть только пределом или только беспредельным оно не может [B 2]. Далее Филолай продолжает: «Совершенно ясно, что мировой строй и (все), что в нем, образовались из соединения предела и беспредельного» [там же]. Дамаский также сообщает: «Сущее состоит из предела и беспредельного, как говорят Платон в «Филебе» и Филолай в книгах «О природе» [B 2].

Эти два начала — предел и беспредельное — противоположны друг другу. И в то же время они едины. Как это возможно? Сами в себе они такого единства не содержат. И в то же время предел и беспредельное едины везде и во всем. Должен быть какой-то третий принцип, связывающий эти два противоположных начала; эту первую и главную пифагорейскую пару противоположностей. И вот Филолай размышляет: «Но так как в основе (сущего) лежали эти (два) начала (ἀρχαί), которые не подобны и не родственны (между собой), то, очевидно, невозможно было бы образова-

ние ими космоса, если бы к ним не присоединилась гармония, каким бы образом она ни возникла. В самом деле, подобное и родственное вовсе не нуждалось в гармонии, неподобное же, неродственное и различное по количеству необходимо должно было быть соединено такой гармонией, которая была бы в состоянии удерживать их вместе в космосе»[14] [В 6]. Никомах в «Арифметике» приводит определение гармонии Филолаем: «Гармония есть соединение разнородного и согласие несогласного» [В 10]. Комментируя это место, Никомах замечает, что гармония вообще возникает из противоположностей (ἐναντίων).

Выше мы отмечали, что учение о двух началах — пределе и беспредельном — было новым шагом по сравнению с ионийской философией, будь то учение милетцев или Гераклита, у которого, правда, в логосе есть уже прообраз предела, противостоящего огню как беспредельному (но этот логос еще качествен). Что же касается гармонии, то у Гераклита это уже есть. Напомним, что Гераклит говорит против тех, кто отрицает гармонию: «Не понимают, — возмущается ими Гераклит, — как расходящееся с самим собой приходит в согласие, самовосстанавливающуюся гармонию лука и лиры» [Д 22(12) В 51]. Тот же великий диалектик античности говорил, что «скрытая гармония сильнее явной» [там же, В 54].

Но Гераклит, высказываясь о гармонии, не дает нам ее определения. В VI в. до н. э. становящаяся философская мысль еще не доросла до понятия и определения его. И в этом смысле Филолай логически позднее Гераклита.

Вместе с тем нельзя не увидеть принципиального различия между Филолаем и Гераклитом. У Гераклита одно начало — огонь. Что же касается логоса, то это оборотная, рациональная сторона того же огня. Это начало огонь-логос, развиваясь, расходится, но лишь для того, чтобы сойтись снова воедино. Гераклит учит не только о расхождении, разделении первоединого и о борьбе противоположностей, но и об их первоначальном единстве и вторичном схождении, о восстановлении (но уже в скрытой форме) их единства как единства различного и противоположного, для чего и нужна гармония. Но это и не та гармония, что у пифаго-

рейцев. Мир Гераклита динамичен, катастрофичен и опасен.. У пифагорейцев, у которых два самостоятельных первоначала — предел и беспредельное, мир более устойчив, но зато и более, чем у ионийцев, статичен. Их мир прочен. В таком мире неплохо жить. Это мир народа в пору стабилизации его общественного строя.

В историко-философской науке уже не раз отмечалось отличие учений о противоположностях Гераклита и пифагорейцев. Гегель говорил о своем историко-философском курсе лекций о том, что «они (пифагорейцы. — *А. Ч.*) находят и устанавливают всеобщие определения лишь совершенно догматически; таким образом, это — сухие определения, в которых отсутствует процесс, — не диалектические, а покоящиеся определения» [15]. Это место из гегелевской «Истории философии» выделяет и подчеркивает в своих «Философских тетрадях» В. И. Ленин [16]. Гегель, разумеется, на стороне Гераклита. Гегель — диалектик. Но и тот космос, который создали (в своем воображении) пифагорейцы, также имеет привлекательные черты. Равновесие там достигается не путем длительной и мучительной борьбы, а оно задано с самого начала, оно явно, а не скрыто, как у Гераклита.

Филолай пытается доказать истинность своей концепции. В том фрагменте, который мы частично уже приводили [Д 44 (32) В 2], Филолай говорит (повторим этот фрагмент сначала и приведем его целиком), что «все существующее должно быть или пределом, или беспредельным, или тем и другим вместе. Но быть только пределом или только беспредельным оно не может. Итак, вследствие того, что, как оказывается, оно не состоит ни исключительно из одного предела, ни исключительно из одного беспредельного, совершенно ясно, что мировой строй и (все), что в нем, образовались из соединения предела и беспредельного» [В 2].

Что касается беспредельного, то это, вообще говоря, материя. Но что это за материя, мы от Филолая не узнаем. На основании того, что мы знаем вообще о пифагорейцах, мы можем догадываться, что это пространство, пустота, почти что небытие.

Что же касается предела, пераса, то ясно, что этим перасом должны быть числа. Именно числа придают апейрону определенность. Мир Филолая, как позднее

мир Гоббса, — это мир геометра. Космос Филолая в сущности своей геометричен, он состоит из пространства, разграниченного плоскостями, линиями, точками, а эти линии, точки и плоскости одновременно и числа: линейные, квадратные, прямоугольные, треугольные, объемные.

Выше на основе доксографии говорилось о том, что у Филолая самым главным числом была декада. Об этом же говорится и во фрагментах. «Действие и сущность числа должно созерцать по силе, заключающейся в декаде. Ибо она велика и совершенна, все исполняет и есть начало (первооснова) божественной, небесной и человеческой жизни...» [В 11] — говорит сам Филолай (у Стобея Филолай называет декаду «управительницей»).

У Филолая мы находим и специфическую теорию познания. Это не гносеология в нашем смысле слова. Гносеология Филолая онтологична. Истина и ложь в самой природе. Сама природа истинна в той мере, в какой в ней запечатлен предел, перас, число, декада. Космос, природа истинны, разумны лишь в той мере, в какой они определенны и организованны числом. Замечательный фрагмент из сочинения Филолая, сохраненный для нас Стобеем, говорит об этом ярко и определенно. «Ничего ложного не принимает в себя природа при условии гармонии и числа. Ложь и зависть присущи беспредельной, безумной и неразумной природе» [В 11].

Пифагорейский дуализм, дуализм предела и беспредельного, таким образом, углубляется. Предел, число, гармония чужды всякой лжи: «Ложь же никоим образом не входит в число», — говорится далее в том же фрагменте. В переводе С. Трубецкого читаем: «В число же никогда не проникает ложь, потому что она противна и ненавистна его природе... истина же родственна числу и неразрывно связана с ним с самого начала».

Итак, сама природа, сам космос истинен и ложен, он истинен в той мере, в какой он определен числом, он ложен в той мере, в какой его беспредельное, его апейрон, его хаос числом не обуздан, мерой не связан.

Если же говорить о гносеологии как таковой, то и она построена Филолаем исключительно на числе.

Природа познаваема только лишь благодаря числу и в той мере, в какой она определена числом. Апейрон непознаваем. Природа в той мере, в какой она не объята числом, также непознаваема, «ибо природа числа есть то, что дает познание, направляет и научает каждого относительно всего, что для него сомнительно и неизвестно. В самом деле, если бы не было числа и его сущности, то ни для кого не было бы ничего ясного ни в вещах самих по себе, ни в их отношениях друг к другу» (пер. А. О. Маковельского). То же в переводе С. Трубецкого: «Ибо природа числа нормирует все вещи; ей свойственно управлять всем и наставлять все. Без нее все было бы сомнительно, ничто никому неизвестно. Никто не мог бы иметь ясного сознания о какой-либо вещи, ни взятой самой по себе, ни в сопоставлении с другими, если бы не было числа и его сущности» [В 11].

Итак, космос познаваем лишь в той степени, в какой он организован числом. Степень эта велика: «Можно заметить, — пишет Филолай, — что природа и сила числа действуют не только в демонических и божественных вещах, но также повсюду во всех человеческих делах и отношениях, во всех технических искусствах и в музыке» [там же, пер. А. О. Маковельского]. В переводе С. Трубецкого: «Природу и силу числа можно видеть в переизбытке не только в духовных и божественных вещах, но и во всех человеческих делах и мыслях, везде, даже в произведениях искусств и в музыке».

Для Филолая главное число десятка. Неудивительно, что все эти панегирики адресованы декаде. «Действия и сущность числа, — пишет Филолай, — должно созерцать по силе, заключающейся в декаде... Без нее же все беспредельно, неопределенно и неясно» [В 11] *. «Теологумены арифметики» сообщают нам, что Филолай называл декаду верой и памятью: «И в самом деле, декада называется верой, так как, по учению Филолая, мы имеем прочную веру благодаря декаде и частям ее, когда они постигаются (нами) неповерхностно в своем значении для сущего. Поэтому-

* С. Трубецкой: «Без нее же — все беспредельно, неопределенно, безвидно» [там же].

то, пожалуй, называют ее памятью те же самые (мыслители), которыми монада названа Мнемосиной (богиней памяти)» [В 11]. Филолай учил о том, что декада способна заключать в себя беспредельное.

Филолай несколько противоречив в вопросе о познаваемости мира; поскольку число повсюду и поскольку оно могущественно настолько, что способно обуздать бесконечность и беспредельность, то, казалось бы, мир познаваем в той мере, в какой он истинен. Но вместе с тем у Филолая имеются агностические моменты. Так, он пишет, что «сущность вещей, будучи вечной, и сама природа требует божественных, не человеческих (средств) познания. Только то можем мы знать, что ничто из того, что существует, и, по крайней мере, из того, что познается нами, не могло бы возникнуть, если бы не было тех сущностей вещей, из которых образовался космос: предела и беспредельного» [В 6].

Агностицизм Филолая проявляется и там, где он подчеркивает непознаваемость апейрона как такового и всего того, что не объято и не пронизано числом. На этот счет мнения единодушны, фрагменты многочисленны. Например: «Согласно Филолаю если бы все было беспредельным, то совершенно не могло бы быть предмета познания» [В 3], где, таким образом, утверждается, что апейрон не может быть предметом познания, что апейрон непознаваем.

Итак, одно из двух начал непознаваемо. Космос, таким образом, познаваем наполовину. Это — полуагностицизм. Но в каком смысле здесь говорится о познании? Филолай под познанием понимает лишь разумное познание. Но для такого познания частное, единичное, индивидуальное, конкретное непознаваемо. Все, что не доросло до понятия, лежит за пределами такого познания. Эта мысль будет затем подробно развита Платоном в его учении об идеях, Аристотелем — в его учении о морфэ.

Следуя традиции пифагорейской медицинской школы, Филолай связывает мышление с мозгом: «Головной мозг есть (начало) ума», — пишет он [В 13]. Что касается души, то «сердце — (начало) души и ощущения» [там же]. Фрагмент, который принято считать подложным, говорит, что «душа облекается в тело че-

рез посредство числа и бессмертной, бестелесной гармонии» [В 22]. Так что организующая сила числа распространяется не только на природу и на мир богов, но и на душу, которая способна к познанию мира не только потому, что в мире объективно все, определенное числом, но и потому, что она сама определена этим числом, причем беспредельное в душе — это ее эмоциональная и чувственная часть, а предел — это ее разумная часть, что для Филолая означает прежде всего математические способности. Для пифагорейцев вообще и для Филолая в частности разумен лишь математик. Человек разумен в той степени, в какой он обладает математическими способностями.

Вторая часть подложного фрагмента 22 говорит о том, что «душа любит тело, так как без него не может пользоваться ощущениями. После того, как смерть вывела ее из тела, она ведет в мире бестелесную жизнь» [В 22].

Хотя этот фрагмент подложный, однако имеется другая информация, которая показывает, что смысл этого фрагмента недалек от учения Филолая. Связывая душу с телом (мышление с мозгом, эмоции и чувства с сердцем), Филолай, как и многие пифагорейцы, следуя орфической традиции, разделяет в то же время тело и душу, полагая, что тело смертно, а душа бессмертна и что душа вселяется в тело как в некую темницу. Климент Александрийский приводит изречение Филолая: «Свидетельствуют также древние теологи и прорицатели, что в наказание за некоторые (преступления) душа соединена с телом и, как бы в могиле, погребена в нем» [В 14]. Под этими древними теологами и прорицателями следует понимать орфиков, Филолай в этом изречении не высказывает своего отношения. Но Платон в «Горгии», «Кратиле» и «Федоне» подтверждает, что и сам Филолай учил, что тело — это могила души, но что, несмотря на это, самоубийство недопустимо, ибо оно противно воле богов.

В «Горгии» Сократ говорит: «Я бы не изумился, если бы Эврипид оказался прав, говоря: «Кто скажет, кто решит, не смерть ли наша жизнь, не жизнь ли — смерть?» Может быть, на самом деле мы мертвые? И правда, как-то раз я слышал от одного мудрого человека, что теперь мы мертвы, и что тело — наша мо-

гила, и что та часть души, где заключены желания, легковерна и переменчива, и что некий хитроумный слагатель притч, вероятно сицилиец или италик, эту часть души, в своей доверчивости очень уж неразборчивую, играя созвучиями, назвал бочкой, а людей, не просвященных разумом, — непосвященными, а про ту часть души этих непосвященных, в которой живут желания, сказал, что она — дырявая бочка, намекая на ее разнузданность и ненадежность, а стало быть, и ненасытную алчность. В противоположность тебе, Калликл, он доказывает, что меж обитателями Аида — он имеет в виду незримый мир — самые несчастные они, непосвященные, и что они таскают в дырявую бочку воду другим дырявым сосудом — решетом. Под решетом он понимает душу (так объяснял мне тот мудрец); душу тех, кто не просвещен разумом, он сравнил с решетом потому, что она дырява — не способна ничего удержать по неверности своей и забывчивости»[17]. Правда, нет уверенности, что под «мудрым человеком» и под «хитроумным слагателем притч» Платон имеет в виду Филолая. Климент Александрийский, толкуя данное место «Горгия», видит в «мудром человеке», возможно, Филолая, ведь он тут же приводит изречение Филолая (оно дано нами выше). С другой стороны, некий схолиаст в схолии к данному месту Платона предполагает, что «мудрый человек» — это Эмпедокл[18].

В диалоге «Кратил» также речь идет о ком-то из орфиков. «Многие считают, — рассказывает Сократ, — что тело, или плоть (sōma), подобно могильной плите (sēma), скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу. В то же время эта плита представляет собою также и знак (sēma), ибо с ее помощью душа обозначает то, что ей нужно выразить, и потому тело правильно носит также название sēma. И все же мне кажется, что скорее всего это имя установил кто-то из орфиков вот в каком смысле: душа терпит наказание — за что бы там она его ни терпела, — а плоть служит ей оплотом, чтобы она смогла уцелеть, находясь в теле, как в застенке»[19].

Наконец, в диалоге «Федон» Филолай назван по имени. Обсуждается вопрос о допустимости самоубийства. «Так почему же все-таки, Сократ, считается, что убить самого себя непозволительно? Сказать по правде,

я уже слышал и от Филолая, когда он жил у нас, и от других, что этого делать нельзя», — спрашивает Сократа один из собеседников, фиванец Кебет. На это Сократ отвечает: «Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать, — величественное, на мой взгляд, учение и очень глубокое. И вот что еще, Кебет, хорошо сказано, по-моему: о нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, — часть божественного достояния»[20].

На подобные рассуждения хорошо ответил Юм. Он также обсуждал эту проблему в диалогической форме: «Вы, подобно часовому, поставлены провидением на особый пост», — говорит противник самоубийства. Но «раз муки или скорбь настолько превозмогли мое терпение, — отвечает Юм, — что жизнь стала мне в тягость, то я могу заключить, что меня в самых ясных выражениях отзывают с моего поста»[21].

Читая о пифагорейцах у Гегеля, В. И. Ленин подчеркивал, что для пифагорейцев характерна «связь *зачатков* научного мышления и фантазии...»[22]. Учение Филолая хорошо показывает противоречивость пифагореизма, который, с одной стороны, сциентичен, а с другой — длительное время сохраняет пережитки мифологического мировоззрения, особенно в своей этической части. Пифагорейская этика явно отстает от пифагорейской математики, космологии и онтологии.

Таково учение Филолая — крупнейшего представителя пифагореизма.

§ 2. Другие представители среднего пифагореизма

К среднему пифагореизму — пифагореизму V в. до н. э. — следует отнести также Эврита — ученика Филолая, ботаника Менестора, математика Феодора и космолога Экфанта (все четверо названы в списке Ямблиха), а также космологов Гикета и Ксуфа (названных пифагорейцами соответственно Аэцием и Симплицием, кроме того, Ксуфа иногда отождествляют с Буфом в списке Ямблиха). Правда, Дж. Филип утверждает, что ни Гикет, ни Экфант не имели никакого отношения к пифагореизму. Но это нам представляется примером гиперкритики.

О Гикете мы знаем немногое лишь от Цицерона, ссылающегося на Теофраста, и от Аэция. Гикет был выдающимся для своего времени космологом, чье представление об устройстве солнечной системы в одном существенном пункте дополняло космологию Филолая, сделавшего шаг вперед от геоцентрической к гелиоцентрической картине мира. Но Филолай не знал ничего о вращении Земли вокруг своей оси. Именно это открыл Гикет. «Сиракузянин Гикет, — пишет о нем Цицерон, — как утверждает Теофраст, полагает, что небо, Солнце, Луна, звезды и вообще все, находящееся вверху, пребывает неподвижно и что за исключением Земли ни одна вещь в космосе не движется. И оттого, что Земля с величайшей скоростью поворачивается и вращается вокруг своей оси, получаются совершенно те же самые результаты, какие были бы, если бы Земля была неподвижна, а небо двигалось» [Д 57 (37) 1]. Но эта великая догадка о суточном вращении Земли вокруг своей оси исключала, как видно из сообщения Теофраста — Цицерона, столь же великую догадку Филолая о движении Земли в мировом пространстве и движении всех других небесных тел: ведь Гикет думал, что кажущимися являются все без исключения движения небесных тел. Соединить эти великие догадки — учение о вращении Земли вокруг своей оси и учение о движении Земли в мировом пространстве — пифагорейцы так и не смогли, не говоря уже о том, что вторую свою догадку они оставили полудогадкой и, отказавшись от геоцентризма, не стали гелиоцентристами. Что же касается Гикета, то он остался геоцентристом и даже укрепил его позиции, создав иллюзию, что одно лишь вращение Земли вокруг своей оси способно объяснить все те явления, которые казались несовместимыми с геоцентризмом и толкали к гелиоцентризму.

Об Экфанте мы узнаем от Аэция и от Ипполита. Как космолог Экфант из Сиракуз учил тому же, что и его земляк Гикет: Земля движется, но это движение состоит не в перемещении Земли в космическом пространстве, как утверждал Филолай, а в ее вращении вокруг своей оси в направлении с запада на восток.

Кроме того Экфант был атомистом и учил, что все сущее состоит из атомов и их вместилища — пустоты,

что неделимые тела (τά ἀδιαίρετα σώματα) и пустота — начала всего [Д 51 (38) 2]. На примере Экфанта хорошо видно, как из пифагорейского учения о числах прямо и непосредственно вытекал физический атомизм: ведь пифагорейцы учили, что все числа состоят из единиц, а каждая единица — это не только математическая, но и пространственно-телесная и неделимая сущность. Но то, что в пифагорейской математике было анахронизмом — неумением абстрагировать математическое от физического, то в пифагорейской физике было достоинством, поскольку вело к атомистической картине мира. И этот шаг сделал именно Экфант. Согласно Аэцию он «первый объявил пифагорейские монады телесными» [там же]. Будучи монадами, все пифагорейские атомы должны бы быть одинаковыми и тождественными. Однако Экфант каким-то нам неизвестным образом преодолел эту ограниченность пифагорейского атомизма и, если верить Ипполиту, учил о том, что первичные тела отличаются величиной, формой и «силой».

Состоящий из атомов и пустоты мир един и шарообразен, он движется неким умом или душой и управляется промыслом (πρόνοια).

Другой пифагореец Ксуф, о котором мы знаем очень немногое из «Физики» Аристотеля и комментария Симплиция, учил, что при отсутствии пустоты, а следовательно невозможности местных уплотнений и разрежений, и при наличии движения «вселенная будет вздыматься наподобие морских волн» [Arist. Phys. IV 216в] и «перельется через край» [Д 33(23)].

Ученик Филолая Эврит, происходивший из Кротона, возможно из Метапонта или даже из Тарента, пытался сделать очевидным пифагорейское учение о том, что все вещи суть числа.

Мы уже отмечали, что Филолай, а возможно и более ранние пифагорейцы, изображали те или иные арифметические числа наглядно — в виде отрезков (простые, неразложимые на множители числа), квадратов (числа, разложимые на два одинаковых множителя), прямоугольников (числа, разложимые на два неодинаковых множителя), равносторонних треугольников (числа, могущие быть представленными как сум-

мы натурального ряда чисел, начиная с единицы), кубов и параллелепипедов (числа, разложимые на три множителя), что в свою очередь означало, что те или иные отрезки прямой, те или иные квадраты, прямоугольники, треугольники, кубы и т. п. имеют каждый свое собственное число (например, числом треугольника, каждая сторона которого равна шести единицам, будет 21).

Эврит же, доводя этот пифагорейский прием геометрического изображения арифметических чисел до его логического конца, «следуя,—как пишет Аристотель,—примеру тех, кто приводит числа к форме треугольника и четырехугольника, ... копировал камешками формы (животных) и растений» [Metaph. XIV 5.1092 в]. При этом Эврит брал особые окрашенные в разные цвета счетные камешки (при их помощи древние греки вели счет). Намазав стену сажею и нарисовав на ней контур, например человека, «он втыкал, — поясняет Александр Афродизийский, — одни камешки на силуэте лица, другие — на (изображении) рук, третьи — на других частях» [Д 45 (33) 3].

При этом логика самого этого приема подсказывает нам, что Эврит устанавливал число человека, того или иного животного или растения апостериорно: число одинаковых камешков, из которых можно сложить четкую плоскую фигуру человека, животного или растения, и будет числом человека, того или иного животного и растения. Однако из комментария Александра Афродизийского следует, что Эврит якобы априорно определял числа, шел не от числа пространственных единиц, необходимого и достаточного для мозаического изображения той или иной фигуры, а пользовался числом камешков, которое определял заранее, не стараясь, таким образом, покрыть сплошь ими все изображение. Но при таком априорном истолковании операции Эврита она кажется совершенно бессмысленной. Ведь Архит (у Теофраста) говорит, что Эврит определял фигуры посредством счетных камешков, то есть шел от фигуры к ее числу, а не наоборот. Интересно, что Архит, по-видимому, иронизирует над Эвритом, приводя его как пример совершенного и разумного мужа, который ни перед чем не останавливается: если большинство пифагорейцев довольствуется тем, что показывает проис-

хождение чисел, поверхностей и геометрических тел, а также разъясняет, что одни вещи происходят из неопределенной двоицы (пространство и беспредельная пустота), а другие — из числа и единицы (душа), то Эврит берется определять собственные числа вещей всех видов, говоря, что «вот это есть число человека, это — число лошади, это — (число) чего-нибудь другого» [Д 45 (33)2].

Феодор из Кирены находился в Афинах в конце V в. до н. э. Он принадлежал к сократовскому мозговому центру и был учителем Платона в области математики. К нему в Кирену после казни Сократа уехал из Афин Платон — через Мегару, где он побывал у Эвклида. Платон вывел Феодора как собеседника Сократа в диалоге «Теэтет». Участвует он также в «Софисте», в «Политике» и в ряде других платоновских диалогов. Теэтет — ученик Феодора, он учится у него астрономии, гармонии и искусству счисления. Ксенофонт называет Феодора хорошим геометром, а Эвдем ставит его в один ряд с Гиппократом и Энопидом Хиосскими: «После них (то есть *Анаксагора* и *Энопида*) Гиппократ Хиосский... и Феодор Киренский прославились в геометрии», — пишет он [Д 43(31)2].

Феодора как математика-пифагорейца волнует прежде всего явление несоизмеримости, что так испугало открывших это явление пифагорейцев. Ведь они учили, что все познаваемое имеет число и что без числа невозможно что-либо познать или понять; что космос разумен и познаваем лишь в той степени, в какой он определен числами, тогда как второе начало космоса — апейрон — совершенно алогично как безмерное. И вдруг оказалось, что и среди чисел есть свое алогичное и безмерное, есть несоизмеримое. Такие числа древние греки называли ἄλογοι, то есть непостижимые, бессмысленные, непонятные, нелепые.

Что касается Феодора, то он, занимаясь проблемой несоизмеримости, открывает новые ее случаи. Он устанавливает, что стороны квадратов площадью в 3, 5, 7, ..., 17 квадратных единиц несоизмеримы как друг с другом, так и со стороной квадрата в одну квадратную единицу. Этот «логический скандал» продолжался в Древней Греции в течение всего V в. до н. э.

Пифагореец Менестор — первый из известных нам

античных ботаников. Все, что мы о нем знаем, пришло через Теофраста.

Менестор происходил из Сибариса, годы его жизни неизвестны. По-видимому, он жил чуть позже Эмпедокла, ибо у него чувствуется влияние последнего. Обычно Менестора относят к середине V в. до н. э.

Менестор задумывался над вопросами о строении растений, о причинах их плодоносности и бесплодия, а также их неодновременного роста и цветения. Его интересовало, почему одни растения сбрасывают листву, другие же сохраняют ее круглый год; какова зависимость растительности от местности, почвы и климата. Ему хотелось выяснить, как растения воздействуют на человека, в какой мере и какие из них полезны для человека, а какие бесполезны.

В своих ответах Менестор, следуя за Алкмеоном, объяснял здоровье живых организмов равновесием в них ряда качественных противоположностей, особенно тепла и холода. Он различал горячие растения, могущие жить только в воде, а потому якобы и наиболее легко воспламенимые и пригодные для добывания из них огня посредством трения, и холодные, сухопутные растения.

К пифагорейцам иногда относят скульптора Поликлета, градостроителя Гипподама, драматурга Иона, хиосских математиков Энопида и Гиппократа, а также Гиппона (Регинского, Кротонского, Метапонтского).

Что касается скульптора Поликлета, то у нас нет прямых сведений о принадлежности его к пифагореизму. Происходил он из далекого от Великой Греции пелопоннесского Аргоса, деятельность его протекала вне южноиталийских и сицилийских полисов — на родине и в Афинах (440—430 гг. до н. э.), где он встречался со сравнительно еще молодым Сократом.

В отличие от своего предшественника Мирона и от своего современника Фидия Поликлет был не только практиком, но и теоретиком. Учение Поликлета высказано им в трактате «Канон» и воплощено в одноименной образцовой статуе. Это позволило Плинию сказать о Поликлете, что «только он один из (*всех*) людей произведением искусства создал само искусство (*как науку*)» [Д 40 (28) А2] — учение о том, что красота тела состоит в симметрии его частей, что «успех (*произ-*

ведения искусства) зависит от многих числовых отношений, причем (*всякая*) мелочь имеет значение» (подлинные слова Поликлета — то немногое, что осталось от его первого «Канона», второй «Канон» не сохранился). Учение Поликлета говорит, если и не о принадлежности его к Пифагорейскому союзу, который в это время уже не существовал, то о значительном влиянии на аргосского скульптора самого духа пифагореизма[23]. Поликлет определяет идеальную середину человеческого тела, устанавливает, что в идеально сложенной человеческой фигуре длина ступни, головы, лица и кисти должны равняться соответственно одной шестой, одной восьмой и одной десятой (лицо и кисть руки) части высоты всей человеческой фигуры[24].

Интересны следы полемики античных мыслителей по проблеме отличия красоты от здоровья, которые мы находим у римского врача Клавдия Галена (род. в 130 г. н. э.). Там рассказывается, что некий Хризипп (возможно, стоик) утверждал, что здоровье тела состоит в соразмерности его элементов (влияние Алкмеона), а красота — в соразмерности частей (влияние Поликлета). Так, пифагорейская мысль питает более позднюю античность.

Гипподам Милетский, распланировавший при Перикле Пирей, также, по-видимому, находился под влиянием пифагореизма и как градостроитель, и как социолог. Планируя Пирей, Гипподам применил то, что Аристотель назвал «современным, или Гипподамовым методом» планировки, при котором улицы идут прямо, а город распадается на прямоугольные кварталы, что, как заметил тот же Аристотель, может быть и полезно для житейского обихода, но опасно в военном отношении [Polit. VII 11. 1330 в]. В области социологии над Гипподамом довлело число три: в наилучшем государстве три класса (ремесленники, земледельцы и воины), три части территории (священная, доходы от которой идут на религиозный культ; общественная, кормящая воинов; частная, находящаяся в частном владении земледельцев), три вида законов (законы об оскорблении чести, о нарушении прав собственности и о смертоубийстве).

Интересен психологический портрет Гипподама, несколькими штрихами данный Аристотелем: движимый

честолюбием, Гипподам был склонен к слишком большой эксцентричности, так что некоторым казалось, что он более занят своей густой шевелюрой и своей одеждой, чем наукой [Polit. III 7. 1267 в].

Число три довлело и над сознанием Иона Хиосского, в котором некоторые также усматривают пифагорейца, хотя прямых указаний на это нет. Этот земляк Энопида и Гиппократа Хиосских и их современник, поэт, драматург и философ, описанный Платоном в диалоге «Ион», автор ряда трагедий и космологического трактата «Триагм» («Тройная борьба)», действовал во второй половине V в. до н. э. В 452 г. до н. э. Ион создал свою первую трагедию, а около 421 г. до н. э. умер (о чем говорит ссылка на Иона в «Мире» Аристофана).

В одном из двух сохранившихся фрагментов из «Триагма» Ион утверждает, что число три преобладает в мире. «Начало моей речи: все — три и (нет) ничего ни больше, ни меньше этого (числа) три, — сказано у него. — Совершенство каждого отдельного (существа есть) троица: ум, сила и счастие» [Д 36 (25) В 1].

Оратор и эссеист IV в. до н. э. Исократ в своей пятнадцатой речи рассказывает, в частности, о том, что, если, по мнению одного из древних мудрецов, сущее по числу бесконечно, если Эмпедокл определил количество сущего числом четыре, то Ион принял три начала. Эти начала, как разъясняет Филопон из Александрии (VII в. н. э.), суть огонь, земля и воздух. Ион также утверждал, что Пифагор некоторые свои сочинения приписал Орфею.

Что касается математика Гиппократа, то Аристотель решительно разделяет «италийских (мыслителей) и так называемых пифагорейцев», с одной стороны, и «приверженцев Гиппократа Хиосского и его ученика Эсхила» — с другой [Meteorol. I 6 342 в]. Также нет оснований видеть пифагорейца и в Энопиде. Хотя древние авторы часто упоминали его в связи с Пифагором (так, Аэций сообщает, что Энопид присвоил себе открытие Пифагора — косое положение зодиака, Диодор же утверждает, что Энопид научился всему этому не у Пифагора, а оба они были учениками египетских жрецов и астрологов [Diodor. I 98, 2]), никто из них не называет Энопида пифагорейцем. Не называет Эно-

пида пифагорейцем и Прокл, замечающий, что после Пифагора геометрическими проблемами занялись Анаксагор Клазоменский и Энопид. О последнем Прокл сообщает, что он был немного моложе Анаксагора и известен в конце Пелопоннесской войны одновременно с Горгием, Зеноном и Геродотом [Д 41 (29) 1, 1 а].

Что же касается Гиппона, которого иногда отождествляют с названным в списке Ямблиха Гиппоном из Самоса, то существо его учения говорит скорее в пользу его принадлежности к ионийской, чем к италийской, философской традиции: согласно Аристотелю, который третирует Гиппона «вследствие ничтожности его ума», а также Симплицию, Филопону и ряду других авторов, Гиппон признавал в качестве начала только воду, а потому был «безбожником» [Д 38 (26) 4, 7, 8].

* *
*

Таковы некоторые действительные и возможные представители среднего пифагореизма, сведения о которых сохранились. Их учения и взгляды подтверждают мысль о нелепости трактовки Пифагорейского союза как религиозно-политической организации, враждебной науке. Они говорят в пользу тезиса о том, что Пифагорейский союз был, напротив, выдающейся для конца VI, V и начала IV в. до н. э. научно-философской школой, традиции которой оставались живыми спустя долгое время после ее гибели в политической буре.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] J. E. Raven. Pythagoreans and Eleatics. Cambridge. At University Press, 1948, где автор пишет, что «все пифагорейцы до Зенона верили, что их единицы обладают (пространственной. — *А. Ч.*) величиной» [p. 55], «...видели в числе и материю, и сущность, и состояние, и свойства...» [p. 62].

[2] В. Ф. Асмус. История античной философии. М., «Высшая школа», 1965, стр. 87.

[3] Там же.

[4] А. О. Маковельский. Досократики, ч. III. Казань, 1919, стр. 22.

[5] В. И. Лебедев. Очерки по истории точных наук, вып. I. Кто изобрел алгебру? М., 1916, стр. 13.

[6] Iamblichus. Protrepticus. Leipzig, 1888.

[7] Цит. по: А. О. Маковельский. Ук. соч., стр. 25.

[8] Гармоническая пропорция $a - \frac{a}{c} = b + \frac{b}{c}$.

[9] Дефогель: «Весьма вероятно, что эта космология вовсе не принадлежит Филолаю» [C. J. De Vogel. Greek Philosophy, vol. I. Leiden, 1957, p. 20]. W. Wiersma доказывает, что автором этой космологии был Гикет из Сиракуз [«Mnem.» 1942, p. 28].

[10] Διός οἶκον καί μητέρα θεῶν βωμόν τε καί συνοχήν καί μέτρον φύσεως.

[11] Censorinus. De die natali, 18, 8.

[12] Приводимый у А. О. Маковельского [ук. соч., стр. 33] перевод С. Трубецкого исправлен по статье: С. Трубецкой. Пифагор и пифагорейцы. «Энциклопедический словарь Брокгауза-Ефрона», т. XXIII (46), стр. 767. СПб., 1898.

[13] Цит. по: Э. Н. Михайлова, А. Н. Чанышев. Ионийская философия. Изд-во МГУ, 1966, стр. 139.

[14] Это же место из Филолая в переводе С. Трубецкого: «А так как самые начала различны и разнородны, то невозможно, чтобы космический порядок был установлен ими без посредства гармонии, откуда бы она ни явилась. Ибо подобные и однородные элементы не нуждались бы в согласовании; различные же, разнородные по своей природе и отправлениях должны быть по необходимости связаны такой гармонией, чтобы войти в космический порядок».

[15] Гегель. Соч., т. IX. М., 1932, стр. 189. Вместе с тем Гегель подчеркивает, что «признание противоположности существенным моментом абсолютного ведет вообще свое происхождение от пифагорейцев» [там же, стр. 191]. Последнее для нас непривычно, так как мы приучены Гераклита рассматривать раньше, чем Пифагора. Но в гегелевской истории философии Гераклит идет даже после элеатов, не говоря уже о том, что он после пифагорейцев.

[16] В. И. Ленин. Философские тетради. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 223.

[17] Платон. Сочинения в трех томах, т. I. М., «Мысль», 1968, стр. 319—320.

[18] Платон. Ук. соч., стр. 566—567.

[19] Платон. Ук. соч., стр. 438.

[20] Платон. Ук. соч., т. 2, стр. 18—19.

[21] Д. Юм. Диалоги о естественной религии с приложением статей о самоубийстве и бессмертии души. М., 1908, стр. 177.

[22] В. И. Ленин. Философские тетради. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 225.

[23] «...Поликлет... связан с пифагорейской математической пропорцией, будучи автором трактата о числовых пропорциях в скульптуре, а также автором скульптурного произведения под именем «Канон», который предлагался как образец для всякого скульптурного произведения». «Самое понятие канона содержит в себе нечто вещественно-смысловое, или, точнее, вещественно-числовое, то есть пифагорейское». «...Поликлет прочно связан с пифагорейской традицией» (А. Ф. Лосев. История античной эстетики (ранняя классика). М., «Высшая школа», 1963, стр. 304, 314, 312).

[24] См. Б. Р. Виппер. Искусство Древней Греции. М., «Наука», 1972, стр. 180—181.

Глава IX
ПОЗДНИЙ ПИФАГОРЕИЗМ

Поздний пифагореизм — пифагореизм IV в. до н. э. Пифагорейский союз уже распался, но пифагорейские теоретические принципы и нравственные нормы еще сохраняются и действуют у отдельных выдающихся представителей духовной элиты «Великой Греции». Таковым был прежде всего Архит Тарентский.

§ 1. Архит Тарентский

Древние авторы приписывают Архиту из Тарента авторство многих книг («О декаде», «О флейтах», «О машине», «О земледелии»). Но с уверенностью мы можем сказать лишь то, что Архит — автор «Бесед», от которых остался лишь один и притом испорченный фрагмент, и «Гармоники», или «О математике» (эти два названия можно отнести к одному сочинению Архита, так как Порфирий, приводя слова Архита, называет цитируемую им работу «О математике», Никомах же, приводя часть того же фрагмента, ссылается на «Гармонику»), от которой осталось три больших фрагмента, приводимых помимо Никомаха и Порфирия Стобеем и Ямблихом. Доксография же об Архите обширна. О нем писали Страбон, Диоген Лаэрций, Прокл, Ямблих, Порфирий, Атеней, Цицерон, Геллий, Элиан, Эратосфен, Птолемей, Боэций, Теон Смирнский, Эвдем, Апулей, Свида и др. Аристотель написал специальное сочинение «О философии Архита» в трех книгах, но оно, к сожалению, утрачено. В дошедших же до нас сочинениях Аристотеля Архит упоминается в «Метафизике» [VIII 2. 1043 a] и в «Политике». Также до нас дошли отзвуки «Жизни Архита» Аристоксена — отец Аристоксена Спинфар был земляком Архита и хорошо знал его. Сохранилось письмо Платона Архиту. Но подлинность его спорна. Евтокий Аскалонский (се-

редина VI в. н. э.) — комментатор Архимеда и Аполлония — рассказывает, ссылаясь на Эвдема, о решении Архитом поставленной Гиппократом Хиосским математической задачи — задачи на удвоение куба.

Архит был учеником Филолая и по некоторым сведениям Эмпедокла, современником, другом и корреспондентом Платона. В седьмом письме Платон писал, что он во время своего второго пребывания в Сиракузах (367 г. до н. э.) заключил «союз гостеприимства и дружбы с Архитом» [Д 47 (35) А 5]. Именно к Архиту обратился Платон во время своего третьего сицилийского путешествия (360 г. до н. э.) за помощью, когда он впал в немилость у сиракузского тирана Дионисия Младшего и ему угрожала смерть. И вот Архит и другие друзья Платона, рассказывается в письме, «придумали какой-то предлог для (отправления) посольства от имени государства и посылают тридцативесельный военный корабль» в Сиракузы, после чего Дионисий отпускает Платона, снабдив его даже, как отмечает старый философ, деньгами на дорогу. Цицерон со своей стороны сообщает, что «после смерти Сократа Платон в целях поучиться поспешил сперва в Египет, затем в Италию и Сицилию, чтобы основательно изучить открытия Пифагора, и там он продолжительное время находился в общении с Архитом Тарентским и Тимеем Локрским и получил записки у Филолая» [А 5].

Будучи живым воплощением пифагорейского идеала калокагатии, Архит совмещал в своем лице качества выдающегося ученого (математика и механика) и философа, музыканта и военачальника, политического деятеля и праведника (не в религиозном, разумеется, смысле этого слова).

Диоген Лаэрций рассказывает, что Архит «вызывал к себе удивление народа по причине (своего) совершенства во всех отношениях» [А 1]. У Цицерона знаменитый римский республиканец и философ-стоик Катон Утический, не переживший падения Римской республики, называет Архита «великим и преславным мужем». Даже если эта характеристика Архита Катоном вымышлена Цицероном, то она говорит о высокой оценке тарентинского пифагорейца в римской культурной традиции.

В демократическом Таренте, где закон запрещал одному и тому же лицу быть стратегом даже дважды, Архит занимал этот высокий пост семь раз, причем врагам его родного города так и не удалось нанести поражение Таренту. Когда же, столкнувшись с завистью, рассказывает Аристоксен, Архит отказался от этой должности, Тарент тут же уступил поле боя противнику. Свида утверждает, что Архит одно время стоял во главе правительства Италии как стратег с неограниченной властью, избранный гражданами (Тарента) и соседними эллинами [А 2]. При Архите Тарент, стоявший во главе италийских городов, не уступал первенствующим над сицилийскими греческими городами Сиракузам, они обменивались дипломатическими посольствами, были связаны перепиской и личными контактами на высшем уровне.

Архит прославился не только как военный и политический деятель, но и как человек, умеющий пользоваться своей большой властью, что бывает гораздо реже. Воспринявший пифагорейскую психотерапию, Архит славился своим умением побеждать свои страсти и преодолевать отрицательные эмоции. Например, вернувшись как-то после военного похода домой, рассказывает Аристоксен, Архит увидел, что из-за нерадивости слуг поле его сильно запущено, и рассердился. «Счастье ваше, что я на вас рассердился», — сказал тогда Архит перепуганным слугам [Iambl. V. P. 197]. Элиан подчеркивает скромность Архита [XIV 19]. Любовь Архита к детям стала легендарной. Аристотель в «Политике» упоминает как важное изобретение «погремушку Архита»: «Нужно считать прекрасным изобретением, — пишет Аристотель, — ту погремушку Архита, которую дают в руки малым детям, чтобы они, занимаясь ею, не ломали ничего из домашних вещей: ведь то, что молодо, не может оставаться спокойным» [Polit. VIII 6. 1340 в]. Элиан рассказывает, что «тарентинец Архит, будучи государственным мужем и философом, имея много слуг, получал весьма большое удовольствие от их детей, играя с этими воспитывавшимися дома детьми» [XII 15].

Следуя пифагорейской системе ценностей, Архит ставил на первое место благопристойное и прекрасное, на второе — полезное и выгодное, а на последнее —

удовольствие. Сохранились сведения о полемике пифагорейца Архита с прибывшим в Тарент в составе сиракузского посольства придворным философом Дионисия Младшего Полиархом, само прозвище которого — «Преданный удовольствиям» — говорит о его этических взглядах. Полиарх, по-видимому, принадлежал к проповедующей неограниченное стремление к удовольствиям гедонистической школе киренаиков. Атеней пишет о Полиархе, что «этот муж был усердным поклонником телесных наслаждений не только на деле, но и в своем учении» [А 9]. С ним-то и спорил Архит (в присутствии своих учеников во время их совместных прогулок в рощу) о значимости вожделений и вообще телесных удовольствий.

Цицерон этот сюжет обыграл по-своему. У него Катон Утический передает рассказ тарентинца Неарха о беседе Архита с К. Понтием Самнитом, якобы случившейся в присутствии Платона в 349 г. до н. э. Уже это последнее обстоятельство делает рассказ Неарха (сам он там присутствовать не мог, а слышал от старших) неправдоподобным: в 349 г. до н. э. Платона уже в Италии не было, он там и не мог быть, ибо ему тогда уже исполнилось 78 лет, через два года он умер. Но при всей своей недостоверности рассказ Цицерона — Катона — Неарха говорит о большом влиянии пифагорейской традиции и на латинскую культуру.

У Цицерона Архит в беседе с римлянином Понтием Самнитом произносит речь, направленную против страстей. Архит, рассказывает Катон, говорил, что природа не дала людям ничего более опасного и гибельного, чем чувственное удовольствие. Отсюда измены отечеству, отсюда ниспровержение государственной власти, отсюда тайные переговоры с врагами. Нет ни одного преступления, ни одного дурного поступка, в который не вовлекла бы страсть к наслаждению: действительно, бесчестные поступки, нарушения супружеской верности и всякая подобная мерзость вызываются не чем иным, как приманкой удовольствия. А между тем как природа или какой-нибудь бог не дали ничего превосходнее ума, нет ничего более враждебного этому божественному дару, чем удовольствие. Ибо когда господствует страсть, нет места для умеренности. И вообще в царстве наслаждения добродетели

нет места. Чтобы лучше это понимать, Архит рекомендовал представить себе человека, охваченного самым сильнейшим телесным наслаждением. Такой человек, по его мнению, испытывая подобное удовольствие, не будет в состоянии ни о чем думать, ни за чем следовать разумом, ни о чем размышлять [А 9].

У Архита пифагореизм находит логическое завершение. Возникнув как синтез орфической мифологии с ее учением о метемпсихозе и математического рассудочного мышления, под воздействием которого мифологическая картина мира стала постепенно преобразовываться в научную, пифагореизм по мере эволюции изживал в себе элемент фантазии и все более становился философией и наукой, пока, наконец, у Архита наука не преодолела не только мифологию, но и саму философию. Интересно, что никто из древних авторов, говоря об Архите как пифагорейце-ученом, не называет его философом. Исключение составляет лишь средневековый Свида. Это доказывает, что главной тенденцией в пифагореизме была тенденция к науке, что еще раз говорит против истолкования пифагореизма как религиозно-мистического учения.

Среди наук Архит отдавал предпочтение арифметике как высшей и наиболее совершенной науке, превосходящей даже геометрию. Геометрия, говорил он, не покидает нас, когда все остальные, нематематические, науки нас оставляют, но и геометрия все объяснить и доказать не в состоянии. В своих «Беседах» Архит писал: «Арифметика, по (моему) мнению, среди прочих наук весьма выделяется совершенством знания; да и геометрии (*она совершеннее, так как*) она яснее, чем геометрия, рассматривает любой (*предмет*)» [В 4].

Как математик Архит прославился прежде всего решением задачи на удвоение куба, которая Гиппократом Хиосским его «методом сведения» (ἀπαγωγή) была преобразована в задачу нахождения двух средних пропорциональных между двумя отрезками, из которых один в два раза больше другого, то есть, если это выразить в нашей символике, к нахождению x и y в пропорции $a : x = x : y = y : 2a$.

Архит решил эту задачу в общем виде (особенность метода сведения одной задачи к другой состоит в том, что, пользуясь этим методом, мы часто получаем боль-

ше искомого), и его решение позволяет найти два средних пропорциональных между любыми двумя отрезками прямой, а не только между такими, чья длина относится как 1 : 2. Эту задачу Архит решил не вычислительным, алгебраическим, а построительным, геометрическим образом. Решить ее в числах в те времена было нельзя, так как она заключает в себе проблему иррациональности, которая для греческих математиков V в. до н. э. оставалась алгебраически неразрешимой.

Архит исследовал также арифметическую и гармоническую пропорции, которым он дал определения[1]. Их Архит исследовал в связи со своими занятиями в области теории музыкальной гармонии, где он, как подчеркивает великий греческий ученый Птолемей, искал «соответствие с разумом» [А 16]. Этот поиск разума в мире, что для пифагорейцев означало нахождение числовых законов исследуемых ими явлений, и был душой пифагореизма, его основной движущей силой. Прославляя математику, Архит писал: «По моему мнению, математики прекрасно установили точное познание, и (поэтому) вполне естественно, что они правильно мыслят о каждой вещи, какова она в своих свойствах. Ведь установив прекрасно точное познание о природе вселенной, они должны были прекрасно усмотреть и относительно частных вещей, каковы они в своих свойствах. И действительно, они передали нам ясное точное познание о скорости (движения) звезд, об их восхождениях и захождениях, а также о геометрии, о числах, о сферике и в особенности о музыке» [В 1].

В отличие от более позднего Аристотеля Архит видел в математике не только теоретическую, но и прикладную, практическую науку, основу механики, в области которой Архиту принадлежало несколько изобретений, в том числе летающая модель голубя, о чем писал Фаворин: «Архит Тарентский, бывший изобретательным и в остальном, сделал летающего деревянного голубя» [А 10 а]. Геллий поясняет, что эта модель летала, будучи привешана к противовесу и приводима в движение сжатым скрытым воздухом.

В своей уверенности во всемогуществе математики Архит первый в истории европейской мысли указал и на ее социальную роль. «Открытие счета, — писал он

в трактате «О математике», — способствовало прекращению распри и увеличению согласия. Ибо после того, как это случилось, нет обсчитывания и господствует равенство. Ведь на основе счета мы заключаем договоры между собой» [В 3].

Таков Архит как математик и механик. Что касается космологии, то Архиту принадлежит своеобразное доказательство беспредельности вселенной: «Поместившись на самом крае (вселенной), то есть на неподвижном небе, — спрашивал Архит сторонников гипотезы о конечности вселенной, — был бы я в состоянии протянуть свою руку или палку дальше за пределы (его) или нет?» [А 24]. Архит считал нелепым допущение, что этого нельзя сделать. Но так как этот процесс можно продолжать бесконечное число раз, то и вселенная, доказывал Архит, также должна быть бесконечной.

Архит имел множество учеников. При нем тарентинцы, рассказывает Страбон, приняли пифагорейскую философию. Это было последнее цветение классического пифагореизма.

Величие Архита было столь общепризнано, что именно его пример использует Гораций для доказательства бренности даже самой значительной жизни: «Тебя, Архит, измеритель моря, земли и бесчисленных песков, (ныне) содержит небольшая могила, из незначительного (количества) песку возле Матинского берега, и нет тебе никакой пользы от того, что ты постиг воздушное жилище и пробежал круглое небо душою, которой (несмотря на это) предстояло умереть... (Ведь) всех ожидает единая ночь и (каждому) придется пойти однажды по дороге смерти» [А 3].

§ 2. Другие поздние пифагорейцы

Возможно, что к поздним пифагорейцам следовало бы отнести и Эврита как ученика Филолая, и Экфанта с Гикетом как лиц, время жизни которых совершенно неизвестно. Г. Дильс в своих «Досократиках» помещает Экфанта и Гикета после Архита, Эврита же раньше. Кроме того, после Архита у Дильса помещены такие пифагорейцы, как Оккел, Тимей, Ксенофил, Диокл, Эхекрат, Полимнаст, Фантон, Арион, Прор,

Амикла, Клиний, Дамон, Финтий, Сим, Мионид, Эвфранор, Ликон. Однако связанная с этими именами информация невелика, а иногда и ничтожна. Даже историческое существование некоторых из этих поздних пифагорейцев сомнительно.

Так, например, некоторые сомневаются в исторической реальности Тимея Локрского, видя в нем лишь придуманный Платоном литературный персонаж. Все же Сократ говорит в диалоге Платона «Тимей» об этом пифагорейце слишком конкретно (указывая его родину, напоминая об его богатстве и родовитости, о полученных им почестях и об его успехах в философии), чтобы можно было с полным на то правом сомневаться в реальности Тимея. Кроме того, в перечне сочинений Аристотеля у Диогена Лаэрция значатся «Извлечения из Тимея», а Свида, ссылающийся на Гезихия, упоминает Тимея как философа-пифагорейца, автора ряда математических сочинений, а также «О природе» и «О жизни Пифагора» [Д 49 (36) 1а]. Платона, как известно, некоторые античные авторы обвиняли в том, что он в своем диалоге «Тимей» использовал чужой трактат, который назывался «О мировой душе и природе» и принадлежал пифагорейцу Тимею. Однако этот трактат, по-видимому, подделка I в. н. э. — извлечение из диалога «Тимей» Платона. Таким образом, если признать, что этот диалог афинского философа никак не отразил взгляды самого Тимея, то мы должны также признать, что нам об учении Тимея ничего не известно, так как другой информации об этом учении у нас нет.

Более знаем мы о другом пифагорейце — Оккеле из Лукании. Его имя приводит Ямблих в своем каталоге. Оккел не грек, а коренной житель южной Италии — левканиец. Это единственный случай, когда пифагорейское учение не ограничилось кругом греческого мира, но было воспринято и некоторыми образованными аборигенами. Оккел назван в письме (возможно, что подложном) Архита к Платону как лицо, чьи сочинения искали Архит и его друзья. Ради этого литературного розыска они отправились к левканам, где нашли потомков Оккела, а у них его сочинения: «О законе», «О царской власти», «О святости», «О природе вселенной». Отрывок из последнего труда этого пифагорейца-

левканийца цитирует Стобей, но это считается подделкой. Филон рассказывает, что в этом сочинении Оккел посредством ясных доказательств высказывал уверенность в вечности мира, отрицая как его возникновение, так и уничтожение. Цензорин также сообщает, что и Пифагор, и Архит, и Оккел, и вообще все пифагорейцы считали род человеческий всегда существующим. Лаврентий Лид приводит, кроме того, слова Оккела, который как пифагореец выделял, по-видимому, число три как основное: «Троица впервые соединила начало, середину и конец» [Д 48 (35а) 8].

Доказательством того, что пифагорейские нравственные правила вдохновляли пифагорейцев, живших уже спустя долгое время после гибели Пифагорейского союза, служит история о сиракузских пифагорейцах Финтии и Дамоне, подробно рассказанная Аристоксеном и ставшая сюжетом для многих литературных обработок в Новое время — например, баллада Фридриха Шиллера «Порука» и т. п., — история о поруке за друга ценою жизни, случившаяся во времена Дионисия Младшего. «Некоторые... — рассказывал сам Дионисий впоследствии, — часто упоминали пифагорейцев, понося и осмеивая их, называя их шарлатанами, причем говорили, что (вся) эта их (напускная) важность, притворная верность и (поддельное) спокойствие духа пропали бы, если бы кто-нибудь поставил их в достаточно опасное положение. Когда же некоторые стали возражать и (таким образом) возник спор, то было решено разыграть следующую драму с Финтием. Призвав к себе Финтия, Дионисий сказал, будто некий обвинитель донес на него, что он вместе с некоторыми (другими) явно злоумышлял против него; это было подтверждено присутствовавшими при этом и (таким образом) было придано правдоподобие негодованию (тирана). Финтий был изумлен (этой) речью. Когда же (затем) тиран сам определенно сказал, что это точно проверено и он должен умереть, Финтий сказал, что если уж это им решено, то он попросил бы предоставить ему оставшуюся (часть) дня, чтобы (он мог) распорядиться имуществом своим и Дамона. Дело в том, что эти мужи жили вместе и имели все общее; Финтий же, будучи старшим, взял на себя большую часть управления домом.

Итак, он попросил отпустить его для этого, говоря, что он поставит поручителем Дамона. Итак, рассказывал Дионисий, он в изумлении спросил, найдется ли такой человек, который согласился бы остаться в качестве поручителя за смерть. Когда же Финтий ответил утвердительно, то был призван Дамон; выслушав рассказ о случившемся, он сказал, что ручается и будет ждать тут, пока не вернется Финтий». Сам Дионисий был прямо поражен этим, те же, которые первые придумали это испытание, насмехались над Дамоном как над отданным на гибель и, шутя, говорили, что взамен дана лань. И вот когда уже солнце было на закате, является Финтий на смертную казнь, чем все были поражены и пленены.

Итак, рассказывал Дионисий, он сам, обняв и поцеловав (тех) мужей, попросил, чтобы они приняли его самого третьим в (свою) дружбу, те же ни за что не согласились на это, как он ни настаивал» [Д 58 (45) Д 7][2].

Дионисий Младший, рассказав Аристоксену эту историю, поведал ему также и о пифагорейце Клинии, который, узнав, что киренец Прор по причине некоторых политических обстоятельств потерял свое состояние и находится в крайней нужде, отправился из Италии в Кирену со значительной суммой денег и вернул состояние Прору, зная о нем только то, что он пифагореец. Клиний вместе с другим пифагорейцем Амиклом отговаривал Платона от сожжения сочинений Демокрита, напоминая разбушевавшемуся идеалисту, что его затея бесполезна, так как эти сочинения имеются у многих. Это он, испытывая гнев и укрощая себя, играл на флейте.

Среди пифагорейцев были и самозванцы. Об одном из них сказано Аристоклом у Евсевия так: «Все превосходит своей глупостью то, что было сказано Ликоном, называвшим себя пифагорейцем. А именно он говорит, что Аристотель своей умершей жене приносит такие жертвы, какие афиняне (приносят) Деметре, и что он купается в теплом масле и его продает» [Д 57 (44) 4].

Остается только упомянуть последних из пифагорейцев — тех, кого видел Аристоксен. Это Ксенофил из Фракии, а также Диокл, Полимнаст, Эхекрат и Фантон

из Флиунта. О них известно очень мало. Ксенофил был музыкантом и философом. Он был моложе софиста Горгия на два года, то есть родился около 480 г. до н. э., и прожил 105 лет, преимущественно в Афинах, ни разу не испытав телесного недомогания и умерев в величайшей славе. Его учеником был Аристоксен до того, как он стал учеником Аристотеля.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Пропорции определяются Архитом так: «(Пропорция называется) арифметической, если три термина (числа, образующие ее) находятся в следующем соразмерном отношении: насколько первый (термин) больше второго, настолько второй больше третьего. И в этой пропорции отношение больших (числовых) терминов бывает меньше, отношение же меньших (числовых терминов) — больше. Геометрической же (называется пропорция), если в каком отношении первый (числовой термин) находится ко второму, в таком же и второй к третьему. Из них большие термины образуют (между собой) точно такое же отношение, как и меньшие (между собой). Подпротивная же (пропорция), которую мы называем гармонической, (бывает в том случае), если (числовые термины) находятся в таком отношении: на какую часть собственной (величины) первый (числовой) термин превосходит второй, на ту же самую часть третьего (термина) средний термин превосходит третий» [Д 47 (35) В 2].

[2] То же в изложении Диодора: «В царствовании Дионисия некий пифагореец Финтий, которому за злой умысел против тирана предстояло подвергнуться наказанию, попросил у Дионисия отсрочки для того, чтобы распорядиться сперва относительно своего имущества. Он сказал, что в качестве поруки за свою смерть даст одного из друзей. Когда же царю показалось невероятным, чтобы нашелся такой друг, который предоставил бы себя заключить в темницу вместо него, Финтий пригласил одного из своих друзей — философа-пифагорейца, по имени Дамон, который без колебания стал поручителем за смерть его...» [Diodor X 4, 3].

Глава X
АРИСТОТЕЛЬ О ПИФАГОРЕЙЦАХ

Наиболее содержательную информацию о пифагорейской философии мы имеем от Аристотеля. Специальное исследование Аристотеля «О пифагорейцах» утрачено. Зато в дошедших до нас «Метафизике», «Физике», «О душе», «О небе», «de caelo» Аристотель часто

упоминает пифагорейцев, точнее говоря, «так называемых пифагорейцев». Но Аристотель жил в IV в. до н. э. — к этому времени пифагореизм в целом был уже достоянием истории. Поэтому Аристотель говорит о пифагорейцах вообще, почти не привязывая то или иное учение к какому-либо лицу, не различая ранний, средний и поздний пифагореизм. Отсюда те противоречия, в которые впадает Аристотель, говоря о пифагорейской философии.

Информацию Аристотеля можно разбить на четыре больших раздела:

I — пифагорейское учение о числах,

II — пифагорейское учение о противоположностях,

III — космология и космогония пифагорейцев в изображении Аристотеля,

IV — пифагорейские представления о душе.

Обратимся к первому разделу. Его можно в свою очередь разделить на четыре подраздела:

а) числа — начала всех вещей в учении пифагорейцев;

б) взаимоотношение чисел и вещей в представлении пифагорейцев;

в) понимание числа пифагорейцами;

г) выводы, вытекающие из вышеназванных трех моментов пифагорейского учения.

Разбирая пифагорийское учение о числах, Аристотель приводит три основания. Первое состояло в математических занятиях пифагорейцев: «Так называемые пифагорейцы, — читаем мы у Аристотеля в «Метафизике», — занявшись математическими науками, впервые двинули их вперед и, воспитавшись на них, стали считать их началами всех вещей. Но в области этих наук числа занимают от природы первое место» [1 5.985 в 23].

В другом месте своей «Метафизики» Аристотель подчеркивает, что пифагорейцы пришли к числам как началам всего сущего, отправляясь не от чувственных, а от математических предметов [1 8. 989 в 29], а математика, как известно, изучает числовые и геометрические соотношения в их всевозможных проявлениях. Пифагорейцы же, придя от математики к философии, распространили первенствующую роль числа и геомет-

рической фигуры с математического аспекта вселенной на весь космос.

Второе основание состояло в том, что их распространение первого и основного в математике на первое и основное в космосе подкреплялось тем, что в самом космосе можно было заметить количественную подкладку: «У чисел, — пишет Аристотель, — они усматривали, казалось им, много сходных черт с тем, что существует и происходит» [I 5 985 в 97], поэтому пифагорейцы, видя «в чувственных телах много свойств, которые есть у числа», заставили вещи быть числами [XIV 3. 1090а 20].

Это свойства, «данные в музыкальной гармонии, в строении неба и во многом другом» [XIV 3. 1090а 23], вообще во всех «гармонических сочетаниях» [I 5.985 в 31].

Наконец, третье основание состояло в том, что число мы можем мыслить универсальным скорее, чем какую-либо телесную стихию, будь то вода или земля, ибо такие явления, как справедливость, душа, ум, удача, удобнее связать с числами, чем со стихиями: «А у чисел, — читаем в «Метафизике», — они усматривали, казалось им, много сходных черт с тем, что существует и происходит, — больше, чем у огня, земли и воды, например, такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то — душа и ум, другое — удача» [I 5. 985 в 28].

Что касается второго подраздела, то есть вопроса о том, как пифагорейцы представляли себе взаимоотношение вещей и чисел, то это описано Аристотелем неоднозначно, в разных терминах и в разных смыслах. Согласно этой информации мы имеем четыре варианта того, как пифагорейцы представляли себе взаимоотношение между вещами и числами:

1. Вещи и числа тождественны: «Он (Платон. — *А. Ч.*) полагает, что числа отдельно от чувственных вещей, а они (пифагорейцы. — *А. Ч.*) говорят, что числа — это сами вещи» [I 6. 987 в 27; XIII 8. в 17].

2) Числа — это то, из чего состоят вещи. Пифагорейцы «заставили вещи быть числами, — только это не были числа, наделенные самостоятельным существованием, но, по их мнению, вещи состоят из чисел» [XIV 3. 1090а 21]. «Математическое (число) ...не отде-

лено (от вещей), но (самые) чувственные субстанции состоят из него» [XIII 6. 1080 в 16], «тела у них составлены из чисел» [XIII 8. 1083 в 11]. Так как, по Аристотелю, то, из чего что-либо состоит, — это материя, то числа — материя: «У них, по-видимому, число принимается за начало и в качестве материи для вещей, и в качестве (выражения для) их состояний и свойств» [I 5. 986 а 16].

3) Числа — это сущности вещей. «Число и составляло у них сущность всех вещей» [I 5. 987а 16], «числа являются для всех остальных вещей причинами сущности (в них)» [I 6. 987 в 24].

4) Вещи существуют отдельно от чисел и по подражанию им: «Пифагорейцы утверждают, что вещи существуют по подражанию числам» [I 6. 987 в 11].

Таковы четыре вида отношения чисел к вещам и вещей к числам у пифагорейцев согласно Аристотелю. Эти четыре варианта глубоко противоречат друг другу.

Возможно, что пифагореизм развивался от первого варианта к третьему: от наивного отождествления чисел и вещей к пониманию, что числа — это не сами вещи и вещи — это не сами числа, а числа — сущность вещей. Что же касается четвертого варианта, то та единственная формулировка его, которую мы находим у Аристотеля, случайна и, возможно, ошибочна. Ведь основная мысль «Метафизики» Аристотеля состоит в том, что Платон отделял числа как первичное от вещей как вторичного, а «если взять пифагорейцев, то в этом вопросе на них никакой вины нет» [XIV 3. 1090а 30], их числа «не были числами, наделенными самостоятельным существованием» [XIV 3. 1090а 22], так как «они (пифагорейцы. — *А. Ч.*) не приписывают числу отдельного существования» [XIII 8. 1083 в 10].

Что касается третьего подраздела, то есть вопроса о том, как пифагорейцы представляли себе сами числа, то этот вопрос имеет и самостоятельное значение и проливает некоторый свет на предыдущую проблему взаимоотношения чисел и вещей. Аристотель говорит, что пифагорейские числа — «это не числа, состоящие из (отвлеченных) единиц, но единицам они приписывают (пространственную) величину» [XIII 6. 1080 в 19] и «делают из чисел физические сущности» [XIV 3. 1090а 32]. Аристотель не понимает, как это возможно:

«То, что они не приписывают числу отдельного существования, устраняет много невозможных последствий; но что тела у них составлены из чисел и что число здесь математическое — это вещь невозможная» [XIII 8. 1032 в 10].

Наконец, что касается четвертого подраздела, вопроса о том, что вытекало из вышеназванных трех моментов пифагорейского учения, то об этом Аристотель говорит, что, несмотря на то, что «они пользуются более необычными началами и элементами, нежели философы природы», все же «все свои рассуждения и занятия они сосредоточивают на природе» [I 8. 989 в 30]. Но поскольку числа не имеют тяжести и легкости, а они составляют из чисел вещи, имеющие и тяжесть и легкость, то «получается впечатление, что они говорят о другом небе и о других телах, но не о чувственных» [XIV 3. 1090а 34].

Так в пифагореизме подготавливается идеализм Платона. Он подготавливается не тем, что пифагорейцы противопоставляли вещи и числа как вторичное первичному, не тем, что они якобы учили, что вещи подражают числам, а тем, что они недостаточно различали математическое и физическое, и для более зрелого сознания их единая физико-математическая вселенная как гармония и число, то есть космос, составленный из число-вещей, распадался на видимый, физический, материальный и невидимый, математический, идеальный миры.

Обратимся ко второму разделу: Аристотель о пифагорейском учении о противоположностях.

Аристотель изображает пифагорейцев как дуалистов. В отличие от ионийских философов, чье мировоззрение монистично, ибо каждый ионийский философ брал за начало нечто одно, пифагорейцы — дуалисты, они придерживаются мнения, что «противоположности суть начала вещей» [I 5. 986 в 3]. Это означает, что если, например, у ионийца Анаксимандра противоположности вычленяются из апейрона как вторичное по отношению к этому первоединому, а вычленившись, они в конце концов снова уходят в него и там погашаются, то у пифагорейцев дуализм субстанционален, само единое у них лишь момент их двоичности. Аристотель пишет о том, что пифагорейцы «сказали, что

есть два начала, а прибавилось у них как раз то, что ограниченное (πεπερασμένον) и неограниченное (ἄπειρον) — это... не свойство некоторых других физических реальностей.., но само неограниченное (ἄπειρον) и само единое (ἕν) были (у них) сущностью того, в чем (то и другое) сказывается, вследствие чего число и составляло (у них) сущность (οὐσία) всех вещей» [I 5. 987a 13].

В разделе о космологии мы скажем, почему Аристотель в этом высказывании как бы ошибся, назвав сперва в качестве основных противоположностей ограниченное и неограниченное, а затем неограниченное и единое. Сейчас же примем за основу первую пару противоположностей: ограниченное и неограниченное, предел и беспредельное. Под эту пару тут же подставляется вторая, ее как бы alter ego. Это нечет и чет, то есть уже элементы числа: «А элементами числа они считают, — пишет Аристотель в «Метафизике»,—чет и нечет, из коих первый является неопределенным ἄπειρον), а второй определенным (πεπερασμένον)» [I 5. 986 a 17]. В «Физике» Аристотель пытается объяснить, каким образом у пифагорейцев четное число отождествляется с бесконечным, а нечетное — с конечным. Это объяснение довольно туманно: «Пифагорейцы считают бесконечное четным числом, — пишет Аристотель. — Оно, будучи заключено внутри и ограничено нечетным числом, сообщает существующим вещам бесконечность» [III 4. 203 a].

Таким образом, мы получаем уже две пары пифагорейских противоположностей: предел и беспредельное, нечет и чет, а также и другие пары. Интересно, что переход к третьей паре, судя по тому, что мы узнаем от Аристотеля, был пифагорейцами несколько осмыслен, здесь как бы намечается будущая диалектика понятий. Их определения были в основном застывшими. Но в данном случае есть намек на смысловой переход, ибо Аристотель пишет в «Метафизике» о том, что «единое состоит у них из того и другого, — оно является и четным, и нечетным» [I 5. 986a 19]. Так мы из второй пары получаем третью — единое и его противоположность — многое.

Всего же Аристотель приводит в «Метафизике» 10 пар противоположностей. Это [I 5. 986 a 23]:

предел	— беспредельное
нечет	— чет
единое	— многое
правое	— левое
мужское	— женское
покоящееся	— движущееся
прямое	— кривое
свет	— тьма
доброе	— злое
квадратное	— прямоугольное

При этом, судя по некоторым другим высказываниям Аристотеля о пифагорейцах, предел можно понять как поверхность тела, а беспредельное — как пустоту. Приводя эту таблицу, Аристотель ее не комментирует. Правда, в «Никомаховой этике» дважды даются ссылки на пифагорейскую таблицу противоположностей [Eth. Nic. 1096 a 8 и 1106 в 27]. Но эти ссылки эпизодические.

В целом вся таблица кажется случайной. Первое, что бросается в глаза, — это сочетание в ней мифологического сексуально-космического дуализма с дуализмом физико-математическим. Гегель назвал эту таблицу смешением «противоположностей представления и противоположностей понятия» [1], но он ее также не анализирует.

Объяснить ее пытались уже в античные времена. Правда, в античности она существовала в нескольких вариантах, причем число пар было различным и сами пары не совпадали. Неодинаковой также была последовательность самих пар. Последним из известных нам перечней был перечень Порфирия [V. P. 38], в котором осталось лишь 6 пар, возглавляемых к тому же парой «монада — диада» (единица — двоица). В перечне Плутарха [Де Iside 370 E] хотя и содержится десять пар противоположностей, но во главе поставлена пара «добро — зло», а уже затем следуют «монада — диада» и «предел — беспредельное». Это явная платонизация пифагореизма: высшим, как и у Платона, оказывается идея блага.

Современные исследователи склоняются к тому, что во времена Аристотеля могло быть несколько перечней пифагорейских пар противоположностей и, как пишет английский комментатор Аристотеля В. Росс, тот перечень, который приводится в «Метафизике», «не имеет

исключительного значения, но, вероятно, он приобрел определенную популярность среди пифагорейцев благодаря тому, что в нем признается именно десять пар противоположностей»[2].

При этом думают, что постоянными в этих перечнях были именно две первые пары, которые Аристотель приводит неоднократно, тогда как другие пары названы им только раз, именно в числе 10 пар, так что остальные 8 пар можно считать неканоническими.

Дж. Филип утверждает, что главной парой для пифагореизма была пара предел — беспредельное, причем она не имела этической окраски, что эта пара — предпосылка космоса. Второй по значению, а не только по списку была пара нечетное — четное, которая производит единицу, а через нее все числа. Что же касается остальных пар, то, думает Филип, они добавлены позднее. «Остальная часть перечня, — пишет он, — была, возможно, введена во второй половине V в. до н. э. какой-то личностью или какими-то личностями пифагорейского толка, но скорее с эклектической, чем с систематической тенденцией»[3]. Э. Целлер, В. Нестле видели автора таблицы в Филолае, обожествлявшем декаду[4]. Э. Франк утверждал, что автор всей таблицы не кто иной, как Спевсипп[5]. В. Буркерт истолковал таблицу как наведение мостов между пифагореизмом и платонизмом[6]. Э. Целлер и Р. Мондольфо считают, что первой парой следует считать нечетное — четное, эта пара неотличима от предела — беспредельного, но более важна, чем предел — беспредельное, ибо от нечетного — четного происходят все числа[7].

В качестве авторов таблицы называются также пифагорейцы во Флиунте.

Нам кажется, что для раннего пифагореизма важна вся таблица, что самыми ранними противоположностями являются не первая и вторая, а другие пары. Об этом мы скажем в заключении.

Что касается пифагорейской космологии и космогонии, то та и другая, как это видно из того немногого, что нам об этом рассказывает Аристотель, друг от друга неотделимы. Это не означает, что пифагорейцы подменяют вопрос о структуре космоса вопросом об его происхождении, что в той или иной степени свойственно мифологическим и теогоническим представле-

ниям о мире. Нет. У пифагорейцев как первых философов мы находим соображения о структуре космоса, но сама эта структура еще сращена с генезисом.

В основе пифагорейской космогонии и космологии те же противоположности, о которых говорилось выше, прежде всего — это предел и беспредельное (апейрон), который выступает здесь физически как бесконечная пустота, внутри которой и находится космос. В «Физике» Аристотель пишет: «Некоторые, как пифагорейцы и Платон, берут его (апейрон. — *А. Ч.*) сам по себе, считая само бесконечное не акциденцией чего-нибудь, а сущностью, с той только разницей, что пифагорейцы полагают его в чувственно воспринимаемых вещах (они ведь говорят, что число от них неотделимо) и утверждают, что есть бесконечность за пределами неба, а Платон говорит, что за небом нет никакого тела и даже идей, так как они нигде не помещаются, а бесконечное (апейрон. — *А. Ч.*) имеется и в чувственно воспринимаемых вещах, и в идеях» [III 4. 203 а].

В этом высказывании Аристотель подчеркивает неотделимость числа и чувственно воспринимаемых вещей. Далее он противопоставляет пифагорейцев Платону: для пифагорейцев бесконечность, хотя и сущность, однако это еще не идея, оторванная от природы, для Платона же бесконечность — это уже идея. Смысл этого высказывания Аристотеля в его космологическом аспекте мы видим в информации о том, что пифагорейцы принимают мысль о физической, пространственной бесконечности космоса. Мир для пифагорейцев пространственно безграничен, что отличает их, по-видимому, от учения Анаксимандра, который, возможно, полагал апейрон пространственно конечным, во всяком случае не имел в этом вопросе четкого мнения.

Но в отличие от Анаксимандра, у которого было только одно начало — апейрон, выделяющий из себя противоположности, у пифагорейцев апейрон пассивен, это всего лишь пустота, которая требует оформления. Здесь нельзя не увидеть предвосхищение платоновского истолкования материи как пассивного вместилища, ждущего оформления со стороны идей. У пифагорейцев наряду с апейроном существует также предел. Космос есть постоянное взаимодействие беспредельного, пустоты и предела. Происходит постоянный обмен между

космосом, лежащим внутри неба, и окружающей его бесконечной пустотой. Космос дышит. Аристотель в «Физике» пишет: «Пифагорейцы также утверждали, что пустота существует и входит из бесконечной пневмы в само небо, как бы вдыхающее в себя пустоту, которая определяет природные существования, как если бы пустота служила для разделения и определения предметов, примыкающих друг к другу. И прежде всего, по их мнению, это происходит в числах, так как пустота разграничивает их природу» [IV 6. 203 в]. Утверждение, что числа разграничиваются пустотой, еще раз говорит о том, что пифагорейцы представляли числа объемно, вещественно, у них геометрическое, не говоря уже об арифметическом, не отделилось еще от физического.

Эта космология тесно связана с космогонией. На этот счет мы также имеем интересное высказывание Аристотеля: «Это абсурдно и, действительно, невозможно, — пишет он в «Метафизике», — создавать теорию, приписывающую возникновение вечным вещам. Однако, несмотря на это, пифагорейцы так делают. Они говорят, что когда единое возникло, будучи составленным то ли из плоских поверхностей, то ли из пределов в виде поверхности, то ли из семени, то ли из какой-то другой неопределенной консистенции, предел сразу же начал вовлекать в себя и разграничивать ближайшие части беспредельного» [XIV 3. 1091 а 12]. Таким образом, возникновение мира — это определение неопределенного. Второе начало мира — это предел, который не возникает из пассивного апейрона, а налагается на него, причем не на все, а только на ближайшую к пределу часть. Так возникает мир, космос, лежащий в пределах неба, внутри бесконечной пустоты. Таким образом, предел выступает в качестве космологического начала, которое творит дискретные количества и внешнюю поверхность этих количеств, образуя множество.

Выше мы отметили, приведя одно высказывание из «Метафизики», что к нему еще вернемся. В нем Аристотель не очень ловко подменил предел единым. Это произошло, по-видимому, потому, что у пифагорейцев противоположность предела и беспредельного представлена двояко. Она существует как противополож-

ность единого (космоса) и окружающей этот космос беспредельной пустоты. Но само это единое — продукт предела и беспредельного.

Итак, у пифагорейцев, судя по информации Аристотеля, предел и беспредельное — изначальные начала, порождающие единое. Но так как единое — это единство чета и нечета, то пифагорейцы отождествляют одно из первоначал с пределом, а другое с беспредельным, исходя из некоторых, на наш взгляд, произвольных соображений. Об этом говорит Аристотель в «Физике»: «Далее, пифагорейцы считают бесконечное (апейрон. — *А. Ч.*) четным числом; оно, будучи заключено внутри и ограничено нечетным числом, сообщает существующим вещам бесконечность. Доказательством служит то, что происходит с числами: именно, если накладывать гномоны вокруг единицы и сделать это далее (для четных и нечетных отдельно), в одном случае получается всегда особый вид фигуры, а в другом — один и тот же» [III 4. 203 а].

Таким образом, само единое, будучи продуктом предела и беспредельного, есть единство четного и нечетного. Оно выступает как число, порождающее все числа, а тем самым и вещи. Отсюда перас и апейрон— изначальные первые принципы, из них возникает мир. Им соответствует вторая пара — чет и нечет, качества, посредством которых первичные противоположности способны производить определенное числовое единое [Metaph. I 5. 986а 18—21]. Это единое — продукт наложения предела на беспредельное, оно не исчерпывает беспредельное, которое частично остается вне космоса как пустота, которой дышит единое и которой заполняется пространство между вещами. От единого как четно-нечетного и происходят вещи — числа [I 6. 987 в 28]. Эти числа, как мы уже видели, сразу и причина, и субстрат, и сущность вещей [I 5. 986 а 17]. Все есть число. Но число это вещественно и чувственно, число — это количественные определенности космоса, отделенные друг от друга пустотой.

Та информация, которую дает нам Аристотель, говорит о том, что эта пифагорейская концепция сложилась довольно рано, когда чувственное и нечувственное еще не разделилось. Это заставляет предполагать, что ее можно отнести к моменту зарождения и возник-

новения философии — к VI в. до н. э. Об этом свидетельствует и то, что пифагорейцы (за это упрекает их Аристотель наряду с другими ранними натурфилософами) не задумывались о причине движения. Это говорит о том, что они еще представляли мир как живое целое, которому движение присуще так же, как и всякому другому организму.

Что касается пифагорейской картины неба, то Аристотель отразил обе пифагорейские концепции: геоцентрическую и негеоцентрическую. В произведении «О небе» (de caelo) Аристотель рассказывает, в частности, о пифагорейцах, которые, думая, что вращается небо, учили о гармонии сфер: планеты, проходя сквозь эфир, издают звуки разных тонов в зависимости от своего размера, скорости своего движения и своей удаленности от Земли. Так, например, Сатурн, наиболее далекая от Земли планета, издает самый низкий звук; звук же Луны высокий и пронзительный, так как она ближе к Земле. В совокупности эти тона разной высоты образуют гармоническое созвучие, которое мог слышать Пифагор благодаря необыкновенной тонкости своих чувств [II 9. 290 в].

Но более свойственным пифагореизму Аристотель считал негеоцентрическое учение. Поэтому он говорит в той же работе о пифагорейцах в целом как о негеоцентристах, противопоставляя пифагореизм общепринятому геоцентризму. «Между тем как весьма многие говорили, что (земля) лежит посредине... противоположное учение высказывали италийские (философы), так называемые пифагорейцы. А именно, они говорят, что в центре (вселенной) находится огонь, земля же (есть) одно из светил, совершающее круговое движение вокруг (этого) центра и (тем) производящее ночь и день» [II 13. 293 а]. Сам Аристотель, как известно, был геоцентристом. Поэтому он критически относится к этой гениальной догадке пифагорейцев. Он подмечает действительный недостаток их теории: пифагорейцы исходили не из наблюдений, а из умозрительных оснований: «Не для явлений ищут оснований и причин, но (насильственно) прилаживают явления к некоторым своим учениям и мнениям» [ibid]. Этот же принцип срабатывает и при измышлении Антихтона: «Так как десятка кажется (чем-то) совершенным и охваты-

вает всю природу чисел, то они утверждают, что и несущихся по небесному своду (тел) десять, а так как видимо только девять, то они делают еще десятое, противолежащее Земле» [Metaph. I 5. 986 a 8].

Перейдем к последнему разделу: Аристотель о пифагорейском учении о душе. Удивительно, что у Аристотеля мы почти не находим информации о пифагорейском учении о переселении душ. Только однажды критически упоминает он «известный пифагорейский миф», по которому «всякая душа может облечься в любое тело» [I 3. 407 в]. Но в том же сочинении «О душе» Аристотель сообщает и о другом учении, что душа «есть некая гармония», при этом Аристотель поясняет, что под гармонией следует понимать смесь и соединение противоположностей, из которых состоит тело. При этом под телом подразумевается живое тело, а под смесью и соединением противоположностей — не всякая смесь и не всякое соединение, а гармоническое, то есть такое соединение, такая смесь, при которых тело существует как живое. Здесь вспоминается Алкмеон с его изономией.

В «Политике» Аристотель выделяет два варианта в учении о душе как гармонии. Согласно первому «сама душа есть гармония» [VIII 5. 1340 в], согласно второму «душа носит гармонию в себе» [VIII 5. 1340 в]. Необходимо отметить, что Аристотель нигде не говорит, что это учение о душе как о гармонии — пифагорейское. Но нам помогает здесь свидетельство грамматика Макробия (IV—V в. н. э.), который сообщает, что «Пифагор и Филолай сказали, что душа есть гармония» [Д 44 (32) А 23].

Аристотель приводит и третий вариант пифагорейского учения о душе, прямо называя этот вариант пифагорейским: одни пифагорейцы «утверждают, что душа состоит из носящихся в воздухе пылинок, другие, что душа есть сила, приводящая эти пылинки в движение». Учили пифагорейцы и о душе как самодвижущейся единице.

Таковы четыре главных вопроса, о которых рассказывает Аристотель, касаясь пифагорейцев. Все эти вопросы рисуют нам пифагорейцев натурфилософами, правда, приподнявшимися уже над непосредственностью чувственного мира и пытающимися его осмыс-

лить теоретически. Но в целом у пифагорейцев ни философия, ни математика еще не вычленились из натурфилософии. И Аристотелю приходится, полемизируя с пифагорейским учением о числе, разъяснять такую простую истину, что двойное чего-либо — это еще не есть два. «Определения их были поверхностны, — пишет Аристотель о пифагорейцах, — и то, к чему указанное (ими) определение подходило в первую очередь, это они и считали сущностью предмета, как если бы кто думал, что двойное составляет в первую очередь свойство двух. Но ведь, пожалуй, что не одно и то же — быть двойным и быть двумя» [Metaph. I 5. 987 a 22].

Но нужно также отметить ограниченность Аристотеля по сравнению с пифагорейцами. Он отрицал космогонию, бесконечность мира, математический подход к природе (его физика качественна), самодвижение и т. п. Возможно, что поэтому Аристотель так неясен в некоторых своих пунктах изложения пифагорейского учения.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Гегель. Лекции по истории философии, ч. I. Гегель. Соч., т. IX. М., 1932, стр. 191.

[2] W. D. Ross. Aristotle's Metaphysics. Oxonii, 1924. Comment on 986 a 22.

[3] J. A. Philip. Pythagoras and Early Pythagoreanism. University of Toronto Press, 1968, p. 57.

[4] E. Zeller, W. Nestle. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1919. T. I, I. S. 460.

[5] E. Frank. Plato und die sogenannten Pythagoreer. Halle, 1923, SS. 254—255.

[6] W. Burkert. Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos, und Platon. Erlanger Beiträge X. Nürnberg, 1962, SS. 45—46.

[7] E. Zeller, R. Mondolfo. La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, vol. I, 2. Florence, 1950, pp. 449—453, 485.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Пифагорейская школа, существовавшая в «Великой Греции» на протяжении 9—10 поколений и имевшая сторонников и приверженцев во всем древнегреческом

мире, — прогрессивное явление античной культуры VI—IV вв. до н. э. Но явление это противоречивое, развивающееся, а иногда и само себя отрицающее. Движущей силой развития пифагореизма была та «связь *зачатков* научного мышления и фантазии à la религии, мифологии», о которой писал, имея в виду пифагореизм, В. И. Ленин[1]. Это замечание относится не только к пифагореизму, но и ко всей формирующейся античной философии, которая возникает как разрешение противоречия между старым, мифологическим, мировоззрением и новым, научным мышлением. На примере пифагореизма это противоречие очень хорошо видно именно потому, что пифагорейцы занимались науками, на фоне которых мифологические пережитки более заметны, чем на фоне, например, философии Гераклита. У последнего мифология и философия сочетаются более органично, у него одно как бы незаметно перерастает в другое, у пифагорейцев же та связь научного мышления и фантазии, о которой писал В. И. Ленин, более внешняя, а потому более бросается в глаза. Действительно, когда Гераклит писал, что «одна-единственная мудрость не желает и желает называться именем Зевса» [Д 22(12) В 32], то здесь еще весьма трудно отделить философию от мифологии. Но когда Филолай и другие пифагорейцы посвящали углы геометрических фигур разным богам, то эта «связь» бросается в глаза и даже вызывает недоумение.

В пифагореизме также хорошо видно, что магистральной линией развития противоречия между научным мышлением и мифологизирующей фантазией было все большее уменьшение мифологического составляющего и все большее увеличение научного — вплоть до того, что у последнего выдающегося пифагорейца Архита не остается не только никакой мифологии, но и философии. У Архита научный рассудок полностью побеждает мировоззренческую фантазию. (Не все, однако, с этим согласны. По А. Ф. Лосеву, пифагореизм развивался от материализма к идеализму.)

Пифагорейская философия вылилась из столкновения орфической мифологии и математического мышления. Нам кажется бесспорным, что на пифагореизм оказал влияние орфизм. И не совсем понятно, почему некоторые исследователи это влияние ставят под

сомнение. Между тем Гофрей Кирк и Дж. Рэвин в совместной работе «Пресократические философы»[2] пишут, что нет оснований для широко распространенного мнения, что пифагореизм испытал влияние орфизма и что пифагорейский союз в своем самом первоначальном виде был организован по образцу орфических братств[3]. Но сами они никаких оснований для этого утверждения не выдвигают. Конечно, совершенно неверным было бы представлять Пифагорейский союз как одну из орфических общин. Но тем не менее понять этот союз и его эволюцию лучше и даже легче всего через сравнение с орфической общиной, с которой Пифагорейский союз имел сходные черты, но в то же время принципиально от нее отличался. Это сходство-отличие лучше всего выражается в том, что пифагорейцы, по крайней мере первое время, верили в религиозно-катарсическое действие науки. Орфики, как и представители всякой религии, также верили в катарсис (κάθαρσις — очищение, возвышение) и катарсическое действие. Но для орфиков таким средством очищения души были магические и религиозные действия. Пифагореизм же начинается именно с того, что появляется группа людей, которая, будучи также озабочена избавлением от проклятия все повторяющихся рождений и смертей в этом мире, видит средство такого освобождения в развитии разумной части души, следовательно, в занятиях науками. И по мере того, как пифагорейцы занимались науками, они примирялись с этим миром, ибо при помощи своих занятий науками обнаружили в этом мире ту самую гармонию, красоту и смысл, которые орфики находили лишь в каком-то неземном существовании души. По мере того как пифагорейцы понимали, что окружающий их мир не хаос, а космос, они изживали в себе орфическую интенцию на потустороннее. Науки из средства все более становились самоцелью, пока, наконец, у того же Архита не осталась одна лишь чистая, лишенная почти всякой мировоззренческой направленности наука. Так что, если первое время наука, возможно, играла в пифагореизме лишь служебную роль, то в конце концов она стала самоцелью. Параллельно с этим сложился тип идеального ученого, человека совершенного во всех отношениях, человека, который именно благодаря

занятию науками облагородил свой характер, победил в себе низшего человека, титаническое начало и развил до предела высшее, аполлоновское начало.

То столкновение орфической мифологии и математического мышления, о котором мы говорили выше и из которого, как нам представляется, вырос пифагореизм, яснее всего виден на пифагорейской таблице противоположностей, которая представляет собой чудовищное сочетание мифологического мировоззрения и математического мышления, физического, математического, этического и сексуального дуализма, который для пифагореизма был не вторичным, как думают некоторые исследователи, а первичным.

Не все с этим согласны. Например, английский философ-классик Ф. Корнфорд, опираясь на некоторые свидетельства Александра Полигистора, утверждал, что пифагореизм монистичен, что пифагорейцы принимали за первоначало всего сущего обожествленное ими единое (монаду), тогда как предел и беспредельное вторичны по отношению к монаде[4]. Дж. Рэвин возражает: пифагореизм, подобно зороастризму, дуалистичен и лишь позднее пифагорейцы в ответ на Парменидову критику плюрализма ввели идею монады в качестве высшего, примиряющего противоположности и содержащего их в себе принципа[5]. В этом споре нам более правым представляется Дж. Рэвин. И пифагорейская таблица противоположностей, сохраненная Аристотелем (Дж. Рэвин опирается в своем мнении именно на Аристотеля), и то, что мы знаем о философии Филолая, которая нам представляется теоретической вершиной пифагореизма, говорят в пользу субстанциональной, первичной, а не вторичной, дуалистичности пифагореизма.

Итак, попытаемся истолковать пифагорейскую таблицу противоположностей. Это типично дуальное мировоззрение, корни которого в мифологии. Именно для мифологического мировоззрения, подходящего к миру с дуальной социальной моделью (племя распадается на две фратрии, внутри которых трудовые отношения и между которыми сексуальные), характерны дуалистические системы. При этом обычно, что первый ряд явлений противопоставляется второму как плохое — хорошему. Именно тем, что эти два ряда получают

этическую оценку, и объясняется то, что в этой таблице мы находим такую пару противоположностей, как доброе — злое. Но так как пифагорейцы думали, что зло состоит в неограниченном, неопределенном, беспредельном, а благо, доброе — в едином ограниченном и определенном (об этом говорит Аристотель в «Никомаховой этике» [I 4. 1096 в и II 5. 1106 в], то естественно, что наряду с добрым мы находим предел и единое, а наряду со злым — беспредельное и многое.

Далее пифагорейцы в своей натурфилософии исходили из орфической теогонии. А у орфиков согласно одной из версий, Хронос порождает эфир — хаос, от которых происходит некое «космическое яйцо», находящееся внутри хаоса, то есть надо думать, эфир собирается внутри пустоты как некое «яйцо», из которого и образуется мир. «Космическое яйцо» — это эфирное, светлое и мужское образование. Окружающий «яйцо» хаос как зияние — это темное и женское образование. Поэтому уже у орфиков мужское и светлое относилось к одному ряду явлений, а женское и темное — к другому.

И вот пифагорейцы отождествили живое, дышащее «яйцо» орфиков с пределом, а окружающую это «яйцо» пустоту, темный хаос — с апейроном, беспредельным. То есть орфический, мифологический, сексуально-биологический дуализм был осмыслен пифагорейцами в категориях зарождающейся философии.

Так сложился ряд: предел, доброе, мужское, светлое — и ряд: беспредельное, злое, женское, темное. Связь женского со злом, а мужского с добром сложилась независимо от пифагореизма, еще в патриархальной мифологии, сменившей мифологию матриархальную. К первому ряду относится также правое, потому что в мифологическом мировоззрении правое отождествлялось с благом, а левое — со злом.

Вдыхаемая «космическим яйцом» пустота делает возможным развитие зародыша, так что в конце концов согласно орфикам из него рождается некий Фанес, от которого в свою очередь происходит все остальное. Это биологическое развитие зародыша было осмыслено пифагорейцами абстрактно как расчленение на части некоего первично единого благодаря тому, что в это

единое поступает пустота и разделяет его на части. А это уже давало выход в математическое, а не только философское осмысление орфической космогонии. «Яйцо» — это единое, пустота — многое. Единое сосуществует со многим изначально — это служит лишним доказательством того, что для пифагорейцев исконен дуализм, а не монизм. Итак, мы получили ряд: предел, единое, правое, мужское, светлое, доброе, с одной стороны, и ряд: беспредельное, многое, левое, женское, темное, злое — с другой.

Таким образом, сперва имелась биоморфная мифология, которая стала философски осмысливаться, а затем на нее наложили как бы математическую сетку. Мужское и женское, светлое и темное, предельное и беспредельное были сопоставлены с пифагорейской классификацией чисел, которая сложилась независимо от мифологии и философии. Это сопоставление произошло через предел и беспредельное, единое и многое. Поскольку предел был отождествлен с единым, а беспредельное — со многим, то в левую часть таблицы попал нечет (ведь пифагорейцы думали, что нечет ограничен, а чет неограничен), а в правую — чет. Предел был также отождествлен с нечетным и с квадратным, а беспредельное — с четным и прямоугольным потому, что сложение нечетных чисел давало у пифагорейцев всякий раз (если числа шли друг за другом, начиная с единицы, но только нечетные) квадрат, а сложение четных (они шли с двойки, также только четные и друг за другом) — прямоугольник.

Напомним, что пифагорейская математика уже различала числа четные и нечетные: нечетные числа состоят из двух неравных частей, имеют середину и при делении сохраняются; четные из числа этими качествами не наделены, они легко распадаются пополам, а потому несовершенны. Пифагорейцы, далее, связывали нечетные числа с квадратными; сумма нечетных чисел, начиная с единицы, дает квадратное число, ибо $1+3+\ldots+(2n-1)=n^2$, а сумма четных $2+4+\ldots+2n=n(n+1)$ дает число прямоугольное.

Поэтому, совершая некоторую натяжку, можно сказать, что поскольку сложение нечетных чисел (при указанных условиях) дает всегда квадрат, стороны которого равны, а сложение (при указанных также усло-

виях) четных чисел производит прямоугольник, у которого соотношение между длинами сторон все время изменяется, то предел и нечетное были связаны не только с квадратным, но и с покоящимся, а беспредельное и четное — с движущимся.

Таким образом, пифагорейская таблица противоположностей позволяет нам лучше представить пифагорейскую космогонию, понять загадочное учение о том, что вселенная дышит, что она вдыхает в себя окружающую ее пустоту. Это идет от орфиков. Но то, что у орфиков было буквальным, у пифагорейцев имеет уже метафорический смысл. Вселенная — это не живой зародыш космоса, который действительно дышит, а это некое первоначальное нерасчлененное единство, это сведенный в одну точку предел, некая первоединица; окружающий этот зародыш космоса хаос — это апейрон, беспредельная первоматерия, которая оформляется пределом. А дыхание — это не дыхание в буквальном смысле слова, а именно вхождение беспредельного во внутрь предела, определение пределом беспредельного.

Вернемся теперь к пифагорейской математике. Пифагорейцы, как уже отмечалось, развили учение о числах, они дали наглядные изображения чисел, что привело к наивному отождествлению чисел и вещей. Это отождествление чисел и вещей основывалось на характерном для античной математики примате геометрии перед арифметикой (алгеброй) и на эмпирическом наблюдении зависимости качественных особенностей физических явлений от количественных их характеристик. Это было открытием пифагорейцев. Но при крайне низком уровне знания мира эта мысль породила то, что называют «мистикой чисел» у пифагорейцев, когда пифагорейцы произвольно, исходя из случайных оснований, находили в основе дружбы число 8, а в основе любви 5 (ибо $5=2+3$), когда они выдумывали, что «справедливость... есть число, помноженное само на себя» [Аристотель. Большая этика. А 1. 1182 а 11]. Эта «мистика чисел» восходит к древней числовой магии, ее следы находим еще ранее у Гесиода, который в своей поэме «Труды и дни» описал не только труды, но и дни, благоприятные или неблагоприятные для какого-либо дела или мероприятия.

В связи с пифагореизмом возникают три вопроса: можно ли отождествлять начала математики с началами философии? сводить начала всего сущего к числам? говорить об универсальности числа? История философии показала, что начала математики и начала философии не одно и то же, их нельзя отождествлять. Неверно также думать, что число в природе первое, что все начала можно свести к числовому первоначалу. На первые два вопроса пифагорейцы, отождествлявшие начала математики с началами философии, то есть подменявшие философию математикой и видевшие объективное начало всего сущего в числе, ответили неправильно. Но они были правы, говоря об универсальности числа. Гениальная догадка пифагорейцев, которая в свое время толкнула Кеплера на открытие точных математических законов движения планет, все более начинает оправдываться. Математика все более вторгается в область психологии, логики, социологии и даже этики.

Пифагорейцы не идеалисты. Хотя тенденция к идеализму у них была, но она осталась лишь тенденцией. Однако неверно было бы видеть в пифагорейцах и материалистов. Мы не можем согласиться с А. О. Маковельским, когда он писал, что вначале (кончая временем Левкиппа, до времени Демокрита) «вся древнегреческая философия в целом была материалистической и вела борьбу с мифологией и религией»[6]. Верно, что вся древнегреческая философия времени своего становления была антиподом мифологического мировоззрения. Но она была антиподом мифологического супранатурализма не в качестве материализма, а в качестве натурализма. Античная философия сперва выступила против мифологического супранатурализма как натурализм, а затем сама стала раскалываться на материализм и идеализм. Но это произошло лишь у Демокрита — первого античного материалиста и у Платона — первого античного идеалиста. В ранний же период античной философии контраст между материей и духом полностью еще не осознается.

Главное же направление развития становящейся философии состоит в постепенном изживании мифологизма. Например, пифагорейское учение о душе эволюционирует от орфического метемпсихоза к истолкова-

нию души как самодвижущейся единицы и гармонии частей тела, обеспечивающей его целостность.

Космос пифагорейцев был прекрасным, мерным, гармоничным целым, а их учение о гармонии вошло в золотой фонд человеческой культуры. Представления о гармонически развитой личности как некоем идеале идет от пифагорейцев. Они уподобляли вселенную и человека музыкальному инструменту, который может быть настроен, а может быть и расстроен. Выражение «расстроенное здоровье» известно всем, но мало кто знает, что его авторы — пифагорейцы.

Пифагорейское учение о гармонии — одно из важнейших, а может быть, самое важное в пифагореизме. Пифагорейцы призывали избегать болезней тела, смутности мыслей и чувств, излишества в наслаждениях, несогласия в доме и раздора в государстве, то есть всего дисгармонического, и стремиться к гармонии — этому единственному божеству пифагорейцев.

Пифагорейцам приписывали также учение о вечном повторении. Единственный источник здесь — Эвдем Родосский, который писал: «Если верить пифагорейцам, что все снова становится равно самому себе по числу, то и я буду рассказывать это же, держа в руках эту же палочку, вам, также сидящим передо мной, и само время по всей вероятности будет таким же»[7] [Д 58 (45) В 34].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] В. И. Ленин. Философские тетради. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 225.

[2] G. S. Kirk and J. E. Raven. The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1946, pp. 219—220.

[3] А. О. Маковельский писал, что «цель Пифагорейского союза — спасение души» и что «первоначальное ядро пифагореизма — религиозное» [А. Маковельский. Досократики, ч. I. Казань, 1914, стр. 60, 58]. По В. Виндельбанду, со временем религиозный союз превратился в научный. Дж. Томсон подчеркивает, что «философия пифагорейцев, хотя она и вышла из орфического мистицизма, образовала совершенно новую систему идей» [Дж. Томсон. Первые философы. М., ИЛ, 1959, стр. 245].

[4] F. M. Cornford. Plato and Parmenides. London, 1939, p. 4. А также: «первоначальный пифагореизм монистичен» [«Classical Quarterly», XXVII, 1933, p. 104].

[5] J. E. Raven. Pythagoreans and Eleatics. Cambridge, 1948, p. 19.

[6] А. О. Маковельский. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946, стр. 18.

[7] В пьесе Вас. Гроссмана «Если верить пифагорейцам» эта мысль одолевает некоего А. А. Шатавского, повторяющего ее на разные лады, например, «скажем, ходил лет четыреста назад человек через всю Москву повидать старого своего друга, рассказать ему о грустных мыслях, об одиночестве, о скромных мечтаниях. А теперь потомок этого человека сходит по мраморным ступеням в подземный дворец, поезд мчит его под всей Москвой силой прекрасного электричества. Все изменилось. А человек приехал подземной дорогой к старому другу и так же, как века назад, расскажет о грустных мыслях, об одиночестве, о несовершившемся мечтании... Так совершается круг. Кажется, что все изменилось, но нет, ничто не изменилось». На эту тираду старого интеллигента потомственный рабочий Семенов возражает: «Разве мыслимо это: сын мой управляющий заводами будет, где работают тысячи людей. Ты ученый человек, мудрец, а мой Николай на твоей внучке женится... Как же не меняется жизнь?» [«Знамя», 1946, № 7, стр. 97].

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ЭЛЕАТЫ

Вторая после пифагорейцев философская школа, сложившаяся в «Великой Греции, — школа элеатов — философов, живших в древнегреческом полисе Элея, расположенном на западном побережье Апеннинского полуострова, южнее Неаполя. Элеаты не могли бы наблюдать восход Солнца из моря, как пифагорейцы. Но это им было и не нужно. Культ природы был для них уже далеким. Учение элеатов — новая, более высокая ступень в развитии становящейся философской мысли. У элеатов натурфилософия отходит на второй план. Нельзя сказать, чтобы элеаты не касались натурфилософских вопросов. Напротив, у философов элейской школы мы находим довольно любопытные натурфилософские учения. Но у элеатов из натурфилософии начинает выделяться философия в собственном смысле слова, причем она становится в антагонистическое отношение к натурфилософии, так что картина мира раздваивается на натурфилософскую и на философскую. Элеаты пытаются узаконить это принципиальное расхождение между философией и натурфилософией в своем учении о двух видах знания: чувственного, с его натурфилософской картиной мира, и рационального, дающего философскую картину мира, причем первая картина объявляется неистинной, а вторая — истинной. Так сущность и явление приходят в противоречие. Сейчас оно кажется наивным, но это было необходимое звено в развитии философской мысли, которая прошла через период «террора» разума над чувствами, чтобы получить то качество абстрагирования, без которого философская мысль не могла достичь зрелости. Именно элеаты впервые в истории западной мировоззренче-

ской мысли вычленили два важнейших собственно философских вопроса: об отношении бытия и небытия и об отношении бытия и мышления, а тем самым и собственно эти понятия — бытие, небытие, мышление.

Элеаты говорят уже не о том, что существуют вода, огонь, земля, воздух, апейрон, числа; они говорят о самом существовании. То, что прежде было лишь связкой в суждениях типа «все есть вода (воздух, огонь, апейрон, числа)»; то, что до них в лучшем случае было предикатом в суждениях типа «вода (и т. п.) существует», стало для них субъектом. Но при этом прежние формы фиксации бытия были сохранены, то есть было построено суждение типа «существующее есть существующее». Правда, в сохранившихся текстах мы находим лишь формулу: «ἔστι γάρ εἶναι» — «(только) бытие есть», но мы можем развернуть это выражение, если раскроем заключенный в нем смысл как тезис «(только) бытие есть существующее», или «(только) существующее есть существующее», в которое бытие выступает и как связка, и как предикат, и как субъект.

Поставив проблему взаимоотношения бытия и мышления, то есть впервые наметив основной вопрос философии, элеаты тем самым начинают философию в собственном смысле слова, потому что до этого философская мысль была скорее потенциально, чем актуально философской. Процесс становления философии в Элладе завершается в основном у элеатов, точнее говоря, у Парменида. Что же касается Зенона, то он придал проблематике Парменида специальный характер; Мелисс лишь изменил учение Парменида в некоторых пунктах. Но прежде чем говорить о Парменидe, необходимо остановиться на его учителе — Ксенофане.

Глава I
КСЕНОФАН КОЛОФОНСКИЙ

Вопреки мнению некоторых историков античной философии (Дж. Бэрнет, П. Таннери, Ф. Ницше, В. Ф. Асмус и др.) мы относим Ксенофана к элейской школе, если и не в качестве ее главы (в отличие от Пифаго-

рейского союза, Академии, Ликея элеаты не создавали своей школы, так что термины «школа элеатов» и «милетская школа» обозначают лишь направления в философии), то в качестве ее родоначальника, в качестве мыслителя, который невольно, сам о том не подозревая, заложил исходные принципы ранней античной философии, развитые и измененные Парменидом. Мнение Ф. Ницше о том, что между Ксенофаном и Парменидом нет никакой связи, кажется нам неосновательным[1]. Отрыв Ксенофана от элеатов не только неправилен, но и странен. Он противоречит как тому несомненному объективному сходству, которое мы находим между учением Ксенофана и учением Парменида, так и свидетельствам таких авторитетов, как Платон и Аристотель. Разве в платоновском «Софисте» чужеземец из Элеи не говорит об элеатской школе как начавшейся от Ксенофана и даже раньше?[2] Аристотель в «Метафизике» высказывается о Ксенофане, Парменидe и Мелиссе как о мыслителях, принадлежащих к одному направлению. Более того, Аристотель ссылается на распространенное мнение, согласно которому Парменид был учеником Ксенофана[3]. Это мнение не было опровергнуто в дальнейшем. Учителем Парменида называют Ксенофана Теофраст, Диоген Лаэрций и другие античные авторы. Вообще никто из античных авторов не отделял Ксенофана от других элеатов. Античная традиция была в этом единодушна. Вопрос о том, был ли Ксенофан родоначальником школы элеатов, не был дискуссионным для античных историков философии. То, что говорили об этом Платон и Аристотель, никем впоследствии не опровергалось и не пересматривалось. Поэтому в конце античной философии Климент Александрийский писал в сочинении «Стромата» о том, что «элеатскому учению начало полагает Ксенофан Колофонский» [Д 21 (11) А 8]. Почему же современный английский историк античной философии А. Армстронг утверждает, что «нет достаточных свидетельств, что Ксенофан оказал влияние на Парменида»[4]? Гиперкритика доходит до того, что вопреки свидетельствам древних, сообщавших, что Парменид был учеником Ксенофана, провозглашает противное, что Ксенофан в старости был учеником Парменида, от которого-де он

многое заимствовал. Таково мнение К. Рейнхардта[5] и О. Гигона[6]. К счастью, подобная точка зрения не нашла широкой поддержки. Ее опровергает В. Иегер[7].

Конечно, между взглядами Ксенофана и Парменида имеются существенные различия. Но это говорит лишь о том, что Парменид не был эпигоном Ксенофана, а самостоятельным мыслителем, который, однако, в своем мышлении испытал влияние Ксенофана. Для всех элеатов характерно то, что они исходили из принципа абстрактного единства реальности, хотя понимали его различно. Этот принцип единства был впервые выдвинут Ксенофаном.

Но мировоззрение последнего было еще незрелым. Поэтому Гераклит высмеивает Ксенофана наряду с Пифагором, говоря, что «многознание уму не научает» [Д 22 (12) В 40]. Несмотря на большую, чем у Гераклита, монистичность, Ксенофан вместе с тем в своем мировоззрении более раздвоен. Эта раздвоенность происходит за счет противоречия между натурфилософией и философией, которое впервые намечается у Ксенофана. Но в философии он более монистичен, чем Гераклит, хотя и у того есть высказывания, прямым продолжением которых можно считать философию Ксенофана. «Мудрость заключается, — писал Гераклит, — в одном: познавать мысль, как то, что правит всем во всем» [В 41]. Противоречивость Ксенофана — неизбежный этап в развитии философской мысли в период ее становления. Это было движущее противоречие. Именно у Ксенофана начался раскол между натурфилософией и философией, между чувственной, физической, и умопостигаемой, философской, картинами мира; раскол, с которым Ксенофан и не пытался бороться, Парменид осознал и принял по нему определенное решение; раскол, который заставил Зенона опрокинуть на чувственную картину мира его умопостигаемую картину, в результате чего возникли проблемы, трудно решаемые даже современными науками.

Подобно основателю Пифагорейского союза Пифагору, Ксенофан (сын то ли Дексия, или Дексина, то ли Орфомена) происходил из ионийского города Колофона, расположенного недалеко от Милета и от Эфеса. Ксенофан мог бы встретиться с Гераклитом в Эфесе, в Милете с Фалесом, Анаксимандром или во всяком

случае с Анаксименом, если бы не был в двадцатипятилетнем возрасте изгнан из своего родного города.

Причин для этого было несколько. Насмешливый и язвительный Ксенофан — первый поэт-сатирик в Элладе — высмеивал своих сограждан, которые, как сообщает Атеней, ссылаясь на Филарха, «вначале вели суровый образ жизни, после того как заключали дружеский союз с лидянами, впали в роскошь, и с того времени выходили, убрав свои волосы золотыми украшениями» [Д 21 (11) В 3]. Ксенофан порицал своих сограждан за надменность[8]. Затем пришла тирания. А за ней или вместе с ней персы, которым привыкшая к роскоши и изнеженная аристократия Колофона не могла и не хотела оказать сопротивление. Итак, насмешки над колофонской аристократией и вызванная ими ненависть отцов города, тирания и персидское нашествие соединились воедино, чтобы лишить Ксенофана родины и сделать его на всю его долгую жизнь изгнанником.

Когда это было? Сам Ксенофан рассказывает о том, что во время персидского нашествия ему было 25 лет. Известно, что Иония была захвачена персами в 545—540 гг. до н. э. Если это так, то Ксенофан должен был родиться около 570 г. до н. э. и его акмэ должно падать на 530—525 гг. до н. э. Однако Климент утверждает, что Ксенофан родился в 40-ю олимпиаду (620—617 гг. до н. э.). При этом Климент ссылается на такой авторитет, как хронолог Аполлодор Афинский.

В сохранившемся отрывке из сочинения Ксенофана сказано далее, что после изгнания прошло 67 лет. Следовательно, Ксенофан дожил по крайней мере до 92-летнего возраста. И он, действительно, назывался в числе долгожителей. Цензорин утверждает, что Ксенофан прожил более ста лет. Таким образом, если мы пренебрежем мнением Климента, который, как думают некоторые исследователи[9], исказил или не понял Аполлодора, и примем за годы рождения Ксенофана 570 г. до н. э., то время жизни Ксенофана определится как 570—470 гг. до н. э. (Г. Дильс определял время жизни Ксенофана 565—473 годами). Изгнанный Ксенофан вел жизнь странствующего поэта, выступая перед публикой как аэд — автор собственных стихотворений, в которых он к тому же критиковал Гомера и Гесиода.

В этом он разошелся с рапсодами — исполнителями эпоса, главным образом гомеровского. Плутарх сообщает, что сиракузский тиран Гиерон в ответ на жалобу Ксенофана на свою бедность (тот жаловался, что не может прокормить двух слуг) заметил ему: «Между тем Гомер, которого ты поносишь, после своей смерти кормит более десяти тысяч» [А 11].

Информированность Ксенофана об обычаях других народов, об их религиях, об интересных явлениях природы говорит о том, что его географический кругозор широк. Он рассказывает об эфиопах и коринфянах, о колофонянах и египтянах, он знал о сиракузских каменоломнях, где были найдены отпечатки рыб и тюленей, о Паросском камне с отпечатком анчоуса, о мальтийских каменных пластах со следами представителей морских животных и растений, об огне на острове Липаре, который исчез на 16 лет, а на 17-м году снова появился; он давал советы египтянам, беседовал с сиракузским тираном; о нем Диоген Лаэрций говорит, что он жил в сицилийских городах Занкла и Катана и что он принял участие в основании самой Элеи. «Вот уже шестьдесят семь лет, — рассказывает о себе 92-летний Ксенофан, — как я с моими думами ношусь по эллинской земле» [В 8].

Свои «думы» Ксенофан выражал в многочисленных поэтических творениях. Он писал эпические стихотворения, элегии и ямбы. Он воспел и основание своего родного города Колофона, и основание Элеи в двух тысячах стихов, писал он и сатирические стихотворения — силлы. От этих поэтических по форме и философских по содержанию творений до нас дошли лишь небольшие отрывки. Они были сохранены Атенеем, Диогеном, Секстом, Климентом, Стобеем, Симплицием и другими античными доксографами. Ни Платон, ни Аристотель ни разу не процитировали стихи Ксенофана (возможно, это было сделано Аристотелем в недошедшей до нас специальной работе о Ксенофане).

Таким образом, сама поэзия, которая до этого обслуживала мифологию, стала средством философствования. Если сочинения Анаксимандра, Анаксимена, Гераклита были написаны прозой, хотя и образной, то Ксенофан, Эмпедокл и Парменид пишут стихами. Но форма и содержание у этих поэтов-философов находят-

ся в противоречии. Филон говорит, что «поэтами они были неискусными», что они «не получили вдохновения Муз» [А 26]. Зато они получили вдохновение от Логоса.

Личность Ксенофана особенно хорошо видна в его полемике и в некоторых анекдотах, связанных с его именем. Например, когда кто-то сказал, что видел угрей, живущих в горячей воде, то остроумный Ксенофан тут же нашелся: «Итак, — сказал он, — станем варить их в холодной». Прокл утверждает, что Ксенофан нападал на современных ему философов и поэтов. Действительно, мы знаем, что Ксенофан задевал Симонида, который во вторую половину своей жизни жил при дворе Гиерона в Сиракузах и с которым Ксенофан мог встретиться, когда обращался к сиракузскому тирану за помощью. По-видимому, и Симонид также отказал Ксенофану в помощи, за что был назван последним скрягой. Сохранился отрывок из элегии Ксенофана, в котором он тонко высмеивает некоего великого эллинского поэта, который прислал кому-то в подарок бедренную кость козленка с тем, чтобы получить в обмен жирную ногу откормленного быка. В этом поэте узнавали Симонида.

Свободолюбие, ненависть к тирании, которую он называл ненавистной, и к тиранам, с которыми, по мнению Ксенофана, если ты не хочешь угождать им, нужно как можно реже встречаться, смелость быть нравственным в безнравственных ситуациях, когда людей часто толкают на безнравственные поступки, обвиняя их в трусости — все это характерно для Ксенофана, сформулировавшего правило, что смелость не распространяется на нарушение моральных норм. Плутарх, наставляя в нравственности и советуя не стыдиться и не бояться, «когда тебя осмеивают» за нее, приводит в пример Ксенофана, «который, когда гермионец Лас обругал его трусом за то, что он не желал играть с ним в кости, согласился, что он даже весьма труслив и робок по отношению к постыдным делам» [А 16].

И вместе с тем Прокл передает, следуя Плутарху, мнение, что Ксенофан составил свои «чудовищные Силлы», направленные против философов и поэтов, вследствие какой-то «душевной низости».

Действительно, какая-то горечь чувствуется в Ксенофане. Вот как отвечает девяностодвухлетний странник богатым, сытым и надменным людям, которые, как описал эту ситуацию сам Ксенофан в своих «Пародиях», «лежа в зимнюю пору на мягком ложе у огня, распивая сладкое вино», небрежно расспрашивают забредшего к ним старика: «Кто ты и откуда? Сколько тебе лет, добрейший? В каком ты был возрасте, когда пришел Мидянин?» И на эти привычные для него вопросы праздного любопытства Ксенофан заученно отвечает: «Вот уже шестьдесят семь лет, как я с моими думами ношусь по эллинской земле. А перед тем мне было от рождения, если я умею об этом сказать правду, двадцать пять лет» [В 8].

Так что возможно, что при такой судьбе у Ксенофана иногда и прорывались ноты личной неприязни. Но в основном его критика эллинских философов и поэтов была принципиальной и велась с высоких нравственных позиций.

Ксенофан критиковал своих современников за безнравственность их религии, а Гомера и Гесиода — за то, что именно они оформили образы эллинских богов как существ аморальных, подражая которым греки не только не повышают, но, напротив, понижают свой нравственный уровень. Он критиковал их, далее, за то, что они преклоняются перед физической силой, тогда как «мудрость гораздо лучше силы людей и лошадей» [В 2].

В лице Ксенофана философия как бы сводит свои последние счеты с мифологией, уличая ее в безнравственности и провозглашая превосходство духовной силы над физической, обычно воспеваемой в эпосе. Ксенофан высмеивает такое общегреческое явление, как поклонение чемпионам — победителям на Олимпийских играх и на других состязаниях, — совершенно бесполезным для благосостояния города, но в то же время получающим от государства пропитание за общественный счет и ценные подарки.

Эта критика не проходила бесследно. Например, Пиндар, на которого Ксенофан оказал влияние, в своей первой олимпийской оде, адресованной Гиерону Сиракузскому, в 472 г. до н. э. ставит себе в заслугу то, что он не говорит о богах плохого, но в то же время

он в скрытой полемике с Ксенофаном пытается оправдать свое восхваление Олимпийских игр. Напротив, Эврипид в первом «Автолике» поносит «племя атлетов» как самых негодных среди негодных людей, которых так много в Элладе. Так же и в «Геракле» Эврипид обрушивается на тех певцов, которые утверждают, что боги любят незаконные брачные ложа, что богов можно заковать в оковы и что одни боги господствуют над другими. На самом деле «бог, если только он действительно бог, не нуждается ни в чем» [С 1]. Здесь несомненно влияние Ксенофана.

В своей полемике с господствующей формой мировоззрения — мифологической — Ксенофан смело утверждает, что все предания о сражениях титанов, гигантов, кентавров — «вымыслы прошлых времен». Гераклит не был так смел. Он лепетал о том, что однаединственная мудрость желает и не желает называться именем Зевса, занимая, таким образом, половинчатые, уклончивые позиции в вопросе об отношении нарождающейся философии к мифологии и религии. Ксенофан же прямо называет мифы вымыслом и советует не исполнять на пирах песни, воспевающие титаномахию и т. п., а вместо этого просить у богов дарования силы к соблюдению справедливости.

Выступая против Гомера и Гесиода, он упрекает их в том, что они приписали богам все, что есть у людей бесчестного и позорного: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман [В 11]. В связи с этим Ксенофан высказывает догадку о том, что в богах люди отразили самих себя. Ведь образы богов подобны образам тех, кто их выдумал, настолько, что, как замечает наблюдательный Ксенофан, боги тех или иных народов несут на себе их национальные черты: «Эфиопы говорят, что их боги курносы и черны; фракияне же (представляют своих богов) голубоглазыми и рыжеватыми» [В 16]. Свои наблюдения над различными религиями Ксенофан обобщает, говоря, что вообще «смертные думают, будто боги рождаются, имеют одежду, голос и телесный образ, как и они» [В 14]. Но «если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения (искусства), подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки же были бы похожими на быков, и прида-

вали бы (им) тела такого рода, каков телесный образ у них самих (каждые по своему)» [В 15].

Отметим, что Ксенофанова теория происхождения религии констатирует лишь факт, но не пытается заглянуть в причину того, почему все-таки люди творят богов, и что она распространяется лишь на антропоморфическую стадию религии, а объяснить, почему люди до того, как они начали создавать богов по своему образу, изображали их в виде животных, в лучшем случае — полуживотных-полулюдей (Минотавр в критомикенской культуре), Ксенофан не мог, да и сам этот факт прошел мимо его внимания.

Творя богов по своему виду, наделяя их своим телесным образом, отмечает далее Ксенофан, люди передали богам и свое нравственное ничтожество. Боги не идеалы, к которым следует стремиться, а всего лишь образы обыденного человека, притом весьма далекого от совершенства: «Все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписали богам Гомер и Гесиод» (В 11).

Ксенофан отмечает противоречивость массовой религии: поклоняясь богам, люди часто оплакивают их, как людей. Он говорил жителям Элеи, когда они его спрашивали, плакать им или нет при жертвоприношении Левкотее, что если они считают ее божеством, то не плакать, ибо плакать следует только по человеку, а если они видят в ней человека, то не приносить ей жертв. Эта же тема, которая в данном варианте приводится Аристотелем, повторяется у Плутарха трижды, но там речь идет не об элеатах, а об египтянах, которым Ксенофан советовал, если они считают Озириса смертным, то не чтить его, а если они видят в нем бога, не оплакивать.

Второе противоречие, которое находил Ксенофан в массовой религии, состояло в том, что люди, думая, что боги бессмертны, и полагая, что неверие в бессмертие богов нечестиво, тем не менее допускают, что эти боги родились, не замечая, что и это нечестиво, ибо в том и в другом случае выходит, что есть время, когда богов нет.

Однако критика массовой религии велась Ксенофаном не с позиций атеизма. Первые античные философы

не были атеистами. Они не отрицали богов, а переосмысливали их в соответствии со своим философским мировоззрением. Например, известно, что Анаксимен богов не отрицал и не обходил их молчанием, но он утверждал, что сами боги есть модификация той вещественной субстанции, которую он положил в основание всего сущего. Гераклит отождествлял бога с огнем — логосом, пифагорейцы — с числами и геометрическими фигурами. Но дальше всех пошел в этом направлении Ксенофан, который отождествил бога с той самой абстрактной мыслью, благодаря которой стала возможной сама философия, но так как философская мысль — это мысль о мире в целом, то и бог — мысль Ксенофана был одновременно и миром в его целостности и единстве.

Но прежде чем говорить о собственно философии Ксенофана, остановимся на остаточном явлении в его мировоззрении, на его натурфилософии.

Ксенофан опирался на наблюдения. Он видел, что в сиракузских каменоломнях найдены камни с отпечатками рыбы и тюленей, что на Паросе обнаружен отпечаток анчоуса в углублении камня, что на Мальте имеются окаменевшие пласты представителей морского животного и растительного мира, из чего напрашивался вывод, что все эти возвышенные ныне участки земли некогда были дном моря. Но философу мало вывода, которым довольствовался бы ученый. Философ одержим духом мирообщения, он берет какой-нибудь частный случай и возводит его в абсолют. Так и Ксенофан сделал из этих наблюдений не тот частнообобщающий вывод, что некоторые части суши были когда-то дном моря, а затем поднялись над поверхностью воды, а тот чрезмернообобщающий вывод, что вообще вся земля поднялась из воды. Ведь «земля и вода есть все, что рождает и растит», передает Симплиций строку из Ксенофановых стихов. Так же и Иоанн по прозвищу Филопон говорит, ссылаясь на неоплатоника Порфирия, что «Ксенофан считал началами сухое и влажное, то есть землю и воду».

Но псевдо-Плутарх в «Стромата» утверждает: Ксенофан учил, что «возникает же все из земли» [А 32]. В пользу последней версии говорит и учение Ксенофана о том, что Земля простирается своими корнями в беско-

нечность. Аристотель рассказывает о тех натурфилософах, которые утверждают, что земля внизу бесконечна, и приводит в качестве примера Ксенофана, который думал, что корни земли простираются в бесконечность. Об этом же моменте рассказывает Аэций, Цицерон, Симплиций. Последний, живший спустя тысячелетие после Аристотеля, уже не имел относящегося к этому вопросу сочинения Ксенофана, а потому он не знал, как точно понимать этот тезис: «Потому ли он (Ксенофан.— *А. Ч.*) считает землю покоящейся, что нижняя часть земли, по его мнению, бесконечна, — спрашивает Симплиций,—или потому, что бесконечны место под землею и эфир, и вследствие этого земля, уносимая вниз в беспредельность, кажется покоящейся?» Ксенофан, сообщает Симплиций, говорил о «бездне земли». Но, недоумевает он, «ведь «бездной земли» он мог бы назвать также то, во что земля опускается» [А 47].

Нам кажется, однако, что второй вариант навеян Симплицию более поздней, чем Ксенофанова, натурфилософией. Например, Эпикур учил, что весь мир проваливается в бездну. Но вряд ли такая мысль могла зародиться у Ксенофана. Аристотель совершенно ясен: Ксенофан учил, что корни земли простираются в бесконечность. У Гесиода самый нижний отдел земли — Тартар. В нем залегают «все концы и начала». Но что под Тартаром? Гесиод не шел мыслью своей в бесконечность. Его мир замкнут. А Ксенофан вышел из положения. Правда, Аристотель упрекнул мыслителей такого типа за то, что они говорят так, чтобы не иметь хлопот с отыскиванием причины. Но мы можем усмотреть в этом наивном положении Ксенофана зачаток понятия самопричины.

Итак, у Ксенофана субстратом и субстанцией, и первой и конечной причинами всего многообразносущего оказывается земля как главная из четырех стихий. Что же касается воды, то она соучастница земли в производстве жизни.

Все живое, согласно Ксенофану, возникает из смеси воды и земли. Приведя положение Ксенофана о том, что «земля и вода есть все, что рождается и растет», Филопон вспоминает и гомеровское изречение о том, что люди — это «вода и земля». А Секст Эмпирик передает нам совершенно сходное с гомеровским изречением Кс-

нофана: «Мы все родились из земли и воды» [В 33]. Из земли и воды, согласно Ксенофану, состоят не только живые тела, но и их души. Макробий сообщает: «Ксенофан: (душа состоит) из земли и воды» [А 50].

Вода — источник не только жизни, но и всех небесных тел. Не небо, образно говоря, отражается у Ксенофана в море, а море в небе. Из воды возникают облака, а из облаков — небесные светила. Аэций пишет: «По мнению Ксенофана, (светила возникают) из воспламенившихся облаков» [А 38]. Тот же автор утверждает, что для Ксенофана Луна не что иное, как «свалявшееся облако». Воспламенившимися облаками кажутся Ксенофану и кометы, и падающие «звезды», и радуга.

Говоря о том, что небесные светила — воспламенившиеся облака, Ксенофан не просто фантазировал. Он исходил не из аналогий между человеком и космосом (Ксенофан первый провозгласил неантропоморфность мира), а из наблюдаемых явлений природы. Он ссылался на то, что греки называли Диоскурами и что теперь называют «огнями святого Эльма». Это явление, связанное с атмосферным электричеством, поражало воображение людей. А Ксенофан видел в нем не богов Диоскуров, а естественное явление — воспламенившееся облако. И вот из таких-то воспламенившихся облаков, думал он, состоят и небесные светила. Теофраст в «Физике» писал, что, по Ксенофану, Солнце образуется из скопления искорок, собирающихся из влажных испарений.

Поскольку для Ксенофана Солнце — явление атмосферное, оно не вечно и даже не постоянно. Более того, оно не единично. В каждом месте свое солнце, каждый день новые солнца. Они загораются утром и гаснут навсегда вечером. Аэций сообщает, что «Ксенофан (говорил), что есть много солнц и лун соответственно климатам, горизонтам и поясам земли» [А 41 а].

Мир, по Ксенофану, вечен. Его гибель не абсолютна. После того как земля становится грязью и все живое, в том числе и люди, погибают в грязи, эта грязь «затем снова... полагает начало рождению». Так рассказывает об учении Ксенофана Ипполит.

Ксенофан вовсе не претендует на достоверность нарисованной им натурфилософской картины. Она только

правдоподобна. Ксенофан учил, что ощущения ложны и что сам разум нас обманывает. Об этом писали Аэций, псевдо-Плутарх и некоторые другие доксографы. Сохранилось также высказывание самого Ксенофана, из которого он может быть понят как один из первых, а может быть, и самый первый агностик. В сущности Ксенофан не отрицает, что человек может обладать истиной. Своеобразие агностицизма Ксенофана состояло не в том, что он отрицал возможность обладания истиной. Он отрицал возможность знания о таком обладании: «Если бы даже случайно кто-нибудь и высказал подлинную истину, то он и сам, однако, не знал бы (об этом). Ибо только мнение удел всех» [B 34].

Однако, по-видимому, из числа этих всех Ксенофан, как это и положено философу, исключал себя. Возможно, говоря, «что касается истины, то не было и не будет ни одного человека, который знал бы ее относительно богов и относительно всего того, о чем я говорю, ибо...» (дальше идет вышеприведенная цитата), Ксенофан был уверен, лишь в том, что мир до него во всем ошибался, а если кто случайно натыкался на истину и ее высказывал, то он не знал, что говорит истину, и она тонула в море заблуждений. В пользу этого антиагностического истолкования гносеологии Ксенофана говорит и такое его высказывание в другом месте (что, может быть, и не относится непосредственно к познанию, но, безусловно, включает в себя гносеологический аспект): «Не от начала все открыли боги смертным, но постепенно, ища, (люди) находят лучшее» [B 18]. Ксенофан понял, можем мы сказать, правда, несколько модернизируя его, что истина есть процесс. В пользу этого истолкования гносеологии Ксенофана говорит и его философия, которую он преподносит как истину. Натурфилософия Ксенофана правдоподобна, но его философия достоверна, это и есть та истина, мимо которой проходили люди.

В этом пункте от Ксенофановых трудов осталось также немного. Но сохранившиеся строки из его стихов не расходятся с доксографическим материалом. Важное значение для понимания философии Ксенофана имеет также псевдоаристотелевский трактат, в котором рассказывается о философских взглядах трех безымянных философов. Путем кропотливого анализа ученые доказали, что первая часть трактата относится к Мелиссу, а

третья — к Горгию. Что касается второй части трактата, то одни ученые относили ее к Зенону, другие—к Ксенофану. Существует и примирительная точка зрения, согласно которой вторая часть анонимного трактата относится и к Зенону и (в своей большей и древнейшей части) к Ксенофану[10]. Но при этом нужно учитывать, что в этом трактате философские взгляды Ксенофана модернизированы. Уже одно то, что Ксенофан излагал свои философские взгляды в элегиях, гекзаметрах и ямбах, а тут они изложены в рассудочном и сухом трактате, налагает свою печать не только на форму, но и на содержание философского учения Колофонца, привнося обоснование и логическую связь туда, где все это могло первоначально отсутствовать, ибо суждения первых философов были скорее интуитивны, чем дедуктивны.

Обращаясь к изложению позитивных философских взглядов Ксенофана, приведем прежде всего те немногие сохранившиеся подлинные строки колофонца. Таких строк шесть.

Две из них цитирует Климент: «Единый бог, из богов и людей величайший, не подобен смертным ни телом, ни мыслью», одну Секст Эмпирик: «Весь он видит, весь мыслит, весь слышит», три Симплиций: «Всегда в том же самом остается, нисколько не движимый, и также не приличествует ему переходить с места на место»; «но без (физического) усилия силой мысли все потрясает».

Что же касается доксографии, то она как дублирует, так и существенно дополняет эту, идущую от самого Ксенофана информацию.

Тезис Ксенофана о том, что бог не подобен человеку, воспроизводится как в «Силлах» Тимона, так и у Диогена Лаэрция: «Не совсем свободный от самомнения (несколько задорный) Ксенофан, издевающийся над гомеровскими баснями, — говорит Тимон, — выдумал, что бог непохож на людей» [А 35]. «Существо божье, — сказано у Диогена Лаэрция, — шарообразно и нисколько не подобно человеку» [А 1, 19].

Тезис Ксенофана о том, что бог всем своим существом видит, слышит и мыслит, повторяется также Диогеном, который дополняет (как и в предыдущем высказывании, отмечая, что бог шарообразен) эту информацию важной деталью: «Существо божье... все целиком видит и все целиком слышит, однако не дышит» [там же].

Ипполит добавляет, что бог Ксенофана «шарообразен и ощущающ всеми частями» [А 33, 2].

Однако уже из приведенного материала видна разница между тем, что мы узнаем от самого Ксенофана, и тем, что нам сообщает доксография: в дошедших до нас строках Ксенофана говорится, что бог не подобен человеку, но не говорится, чему он подобен. Доксографы же сообщают, что бог подобен шару. У Ксенофана сказано, что бог не подобен человеку ни своим внешним видом, ни своей мыслью. Доксографы же ограничиваются только первым неподобием, телесным. Подчеркивая, что бог Ксенофана — это ум и мышление (νοῦς καὶ φρόνησις), они проходят мимо того, что, согласно мнению Ксенофана, этот ум и это мышление непохожи на человеческие интеллектуальные способности. Кроме того, в доксографии не говорится о том, что бог все потрясает или (если прочитать вместо κραδαίνει — κρατύνει) всем правит одной лишь силой ума, не прибегая ни к какому физическому усилию.

Зато только из доксографии мы узнаем, что бог Ксенофана тождествен космосу. Те атрибуты, о которых одни доксографы говорят как о принадлежащих богу Ксенофана, другие приписывают целому и космосу [А 36], третьи же прямо отождествляют бога Ксенофана с его мирозданием, например: «Ксенофан, — пишет Цицерон, — приписав целому (omne) ум, ... утверждал, что оно есть бог» [А 34].

Каковы же те атрибуты, которые, согласно доксографии, Ксенофан приписывал своему богокосмосу?

Уже из строк самого Колофонца мы видим, что богокосмос един, пространственно неподвижен и духовно активен, мыслящ, слышащ и видящ. Из доксографии же мы далее узнаем, что богокосмос Ксенофана вечен, однороден (повсюду одинаков), неизменен и неизменяем, невредим и, как мы уже отмечали, шарообразен, а потому конечен. Однако относительно последнего атрибута доксография расходится. Цицерон, не отрицая того, что всебог Ксенофана обладает шаровидной формой, говорит о нем как о бесконечном (infinitus). О начале Ксенофана как беспредельном (ἄπειρον) говорил и Николай Дамаский. Попытку примирения этого противоречия мы находим у Симплиция, который соединяет здесь Теофраста с псевдоаристотелевским трактатом. Симплиций

утверждает, что Ксенофаново начало не беспредельно и не конечно. «Ограниченным же и шаровидным оно называется потому, что оно отовсюду (со всех сторон) подобно» [А 31].

До сих пор философское учение Ксенофана излагалось догматически. В этом мы следовали как тому, что сохранилось от самого Ксенофана, так и таким античным авторам, как Диоген Лаэрций, Аэций, Тимон и Цицерон. Но у Теофраста—Симплиция, псевдо-Аристотеля и псевдо-Плутарха приводится и аргументация Ксенофана — те основания, из которых якобы исходил Ксенофан в построении своей концепции Вселенной.

То, что Вселенная не возникает и не уничтожается, а всегда себе подобна (космологический аспект теологии Ксенофана) и то, что бог не рожден и не возник (теологический аспект космологии Ксенофана), доказывается от противного двумя способами:

1) допустим, что Вселенная возникла; это значит, что ее первоначально не было, а если она и была, то была в качестве небытия; но небытие (τό μή ὄν) не могло ни само возникнуть, ни произвести из себя или породить что-либо;

2) допустим, что бог возник; но он мог возникнуть или из подобного, или из неподобного себе, при этом возникновение из подобного (тождественного) нельзя считать возникновением, а возникновение из неподобного (сильного из слабого, большего из меньшего, лучшего из худшего и наоборот) предполагает возникновение бытия из небытия (τό ὄν ἐξ οὐκ ὄντος) и наоборот, что невозможно.

Следовательно, богокосмос вечен.

Оба доказательства основаны на постулате, что бытие из небытия возникнуть не может и что небытие не может породить бытия, установление которого составляет, как известно, главную заслугу школы элеатов, хотя сам этот постулат спорен. При этом в первом случае производится отождествление целого (Вселенной) с бытием как таковым, ибо этому целому противопоставляется небытие как таковое; во втором случае совершается отождествление подобного (ὅμοιος) и тождественного (ἴσος), что нам представляется несомненной натяжкой, делающей второе доказательство если не неверным, то не строгим.

В псевдоаристотелевском трактате приводятся доказательства и того, что бог един, и того, что он однороден, повсюду одинаков и тем самым шарообразен. Там, далее, аргументируется тезис, что бог и не беспределен, и не ограничен, и тезис, что бог не есть ни покоющийся, ни движущийся.

То, что бог един, доказывается, исходя из соображения, что бог могущественнее (и «лучше» — добавлено у Теофраста—Симплиция) всего, что невозможно при политеизме, где в том случае, если все боги равны, вообще нет никаких богов, ибо там нет никого могущественнее всего, а если таковой бог там все же есть, тогда все остальные боги уже перестают быть богами, ибо свойство божественной природы состоит в том, чтобы не иметь высшего над собой. «Следовательно, существует только один бог», — сказано в трактате. «Будучи же единым, он повсюду однороден, повсюду видит, слышит и имеет прочие ощущения. Ибо, в противном случае, части бога находились бы в отношении господства и подчинения друг к другу, а это невозможно».

В трактате содержится и опровержение всей аргументации того, кто там так и не назван по имени, но в котором, мы уже отметили, некоторые видят частично Ксенофана, а частично Зенона. Но нам кажется, что трактат, а вслед за ним и Теофраст — Симплиций приписывают Ксенофану то, чего у него еще не было, хотя, возможно, и содержалось в его учении потенциально. Но было бы неисторичным делать выводы из учения философа, а потом вкладывать эти выводы в это учение. Против такой методологии предостерегал и Гегель: «Не искать в древних философских учениях больше того, чем мы вправе там находить», не «приписывать им выводов и утверждений, которые они вовсе не делали». Говоря о различных выводах и определениях, которые могут следовать из того или иного философского учения, Гегель отмечал: «Совсем не одно и то же, выявлены ли уже эти определения, или нет; важно только выявление того, что содержится в скрытом виде» [11]. Применительно к рассматриваемому нами философу это означает, что вряд ли исторически верно приписывать Ксенофану все, что мы находим в псевдоаристотелевском трактате. Ведь Аристотель в своей «Метафизике» рассказывает, что если Парменид говорил об умопостигаемом и конечном

едином, а Мелисс — о беспредельном, то Ксенофан «ни о чем не высказался ясно и, по-видимому, не коснулся ни того, ни другого из этих (пониманий) природы единого». Согласно Аристотелю учение Ксенофана состояло лишь в том, что он «первый... признал единство всего... он ...говорил, что ...единое есть бог» [Metaph. I 5. 986 в].

Так же и псевдо-Гален утверждает, что Ксенофан, который сомневался во всем, принимал за истину лишь одно положение: то, что все едино и что это все есть бог конечный, разумный, неизменяемый [Д 21 (11) А 35]. Аристотель даже исключает Ксенофана из сферы своего историко-философского исследования из-за грубости его рассуждений. Это говорит о том, что в трактате и у Теофраста—Симплиция учение Ксенофана модернизировано.

Неясно также, называл ли Ксенофан бога телом. Клемент утверждает, что Ксенофан выступил с учением, что бог един и бестелесен (ἀσώματος), но тут же в приводимом им отрывке из Ксенофана: «Единый бог, из богов и людей величайший, не подобен смертным ни телом, ни мыслью» — о бестелесности бога не сказано, говорится лишь, что он не подобен человеку своим телом, из чего, скорее, следует вывод, что бог телесен. О том, что у Ксенофана бог телесен, определенно говорит псевдо-Аристотель: «Он (то есть, по-видимому, Ксенофан. — *А. Ч.*) сам говорит, что бог есть тело (σῶμα)», но неясно, говорил ли это сам Ксенофан буквально или же это домысел автора трактата, а Ксенофан буквально говорил лишь то, что бог сферичен, ибо далее в трактате сказано: «Ведь, будучи бестелесным, каким образом он мог бы быть шаровидным?»

Сводя все вышесказанное воедино, мы можем отметить, что Ксенофан, «вступив на некоторый новый путь» (псевдо-Плутарх), учил некоторым принципиально новым моментам. Ксенофан подошел к понятию субстанции как таковой. Но только подошел. То, что у Ксенофана было только намечено и облечено в неадекватную содержанию форму пантеизма, то у Парменида становится ясным в его учении о субстанции как о бытии, учении, снимающем теологическую непоследовательность Ксенофана, наиболее отчетливо выразившего пантеизм, которым заканчивается развитие античной предфилософии и с которого начинается сама античная философия.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. Ф. Ницше. Философия в трагическую эпоху в Древней Греции. Ф. Ницше. Полн. собр. соч., т. 1. М., 1912.

[2] Платон: «Элеатская школа, начавшаяся с Ксенофана и даже ранее». «Софист», 242d.

[3] Аристотель. Метафизика. М.—Л., 1934, стр. 28.

[4] A. H. Armstrong. An Introduction to Ancient Philosophy. London, 1957, p. 12.

[5] См. K. Reinhardt. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Bonn, 1916.

[6] O. Gigon. Der Ursprung der griechischen Philosophie. Basel, 1945, S. 194.

[7] W. Jaeger. The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1947, pp. 52—54.

[8] Стих Ксенофана следующий (в прозаическом переводе А. О. Маковельского): «Когда еще не знали ненавистной тирании, они, научившись у лидян вредной роскоши, выходили на площадь в пурпурных плащах. Всех их было не менее тысячи. Надменные, они гордились своими красивыми волосами и были натерты искусно сделанною душистою мазью» [Д 21 (11) В 3].

[9] K. Freeman. The Pre-Socratic Philosophers. Oxford, 1959, p. 89.

[10] «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 Александра Маковельского, приват-доцента Казанского университета. Казань. Издание книжного магазина М. А. Голубева. 1914, стр. 91.

[11] Гегель. Соч., т. IX. М., 1932, стр. 43—44, 45, 46.

Глава II
ПАРМЕНИД ЭЛЕЙСКИЙ

О Парменидe и его учении мы знаем от Платона, Аристотеля и Теофраста (IV в. до н. э.), от Цицерона и Страбона (I в. до н. э.), от Диогена Лаэрция, Плутарха, Александра Афродисийского, Секста Эмпирика, Ипполита и Климента (II—III вв. н. э.), от Аэция, Ямблиха и Прокла (IV—V вв. н. э.), от Симплиция (VI в. н. э.) и Свиды (X в. н. э.). Наиболее важными источниками наших знаний о Парменидe являются труды Секста Эмпирика и особенно неоплатоника Симплиция. Именно эти два философа сохранили значительные отрывки из философской поэмы Парменида «О природе». Что касается диалога Платона «Парменид», то вряд ли это

рассказ о подлинной дискуссии, которая якобы имела место во время посещения Парменидом Афин. Скорее это сочинение Платона — критика Платоном своей теории идей с точки зрения учения элеатов, как оно представлялось Платону.

Мы имеем две версии о времени жизни Парменида. Так, Диоген Лаэрций, следуя, по-видимому, Аполлодору, утверждает, что акмэ Парменида приходилось на 69-ю олимпиаду (504—501 гг. до н. э.). Но по Платону, Парменид на 25—30 лет моложе. Парменид происходил из богатого и знатного южноиталийского рода. Скептик Тимон называет Парменида гордым, надменным. В своей «Географии» Страбон, описывая южную Италию, замечает, что город Элея (родной город Парменида) имел хорошие законы благодаря Пармениду и Зенону, но эта информация ослабляется тем, что Страбон добавляет: «Да и раньше их» [Д 28 (18) А 12]. Но и Плутарх говорит, что Парменид привел свою родину в порядок отличнейшими законами, «так что власти ежегодно заставляли граждан давать клятву остаться верными законам Парменида» [А 12].

Парменид был учеником Ксенофана и пифагорейца Аминия, о котором нам известно лишь то, что он, будучи бедным, был воплощением всех совершенств, при этом, как утверждает Диоген, именно Аминий, а не Ксенофан, обратил Парменида к спокойной жизни созерцателя [А 1, 21]. Однако Аристотель говорит о Пармениде как об ученике лишь Ксенофана [Metaph. I 5. 986 в 12]. Ямблих и Прокл, а также патриарх Фотий (IX в. н. э.) утверждают, что Парменид принадлежал к Пифагорейскому союзу. Парменид пользовался славой глубокомысленного философа. Например, Сократ говорит, что Парменид заслуживает «глубокого уважения», что он производит «впечатление мыслителя действительно необыкновенной глубины» [Платон «Теэтет» 183 е]. Парменид писал стихами, при этом Цицерон считает стихи Парменида и Ксенофана менее хорошими, чем стихи Эмпедокла [А 25], а Филон и о Пармениде, и о Ксенофане, и об Эмпедокле говорит как о неискусных поэтах [А 26]. Согласно Проклу стихи Парменида плохие, потому что сам «Парменид любил лишенный прикрас, сухой и ясный способ изложения», так что речь Парменида скорее прозаическая, чем поэтическая [А 18].

Но в таком случае непонятно, почему Парменид вернулся к поэтической форме изложения. Плутарх объясняет это тем, что Парменид как бы заимствует колесницу у поэтического искусства для придания своему учению высокопарности [А 15].

К. Фримен думала, что Парменид прибегал к стихотворной форме изложения всего лишь в педагогических целях, ибо он думал, что поэтическое изложение темы более доступно для восприятия и запоминания, чем прозаическое[1].

Но у Парменида были и прозаические сочинения. В диалоге «Софист» сказано, что Парменид высказывался и в прозе, пользуясь при этом приемом вопросов [217 с]. Парменид, сообщает Диоген Лаэрций, «первый дал в диалогической форме рассуждение, называемое «Ахиллес». Но тот же Диоген утверждает, что у Парменида было лишь одно сочинение [А 13], а в таком случае им могло быть лишь произведение «О природе» [В 1], которое Симплиций называет также стихами «Об единосущем» (Περὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος). Это главное, а может быть, и единственное творение Парменида существовало на протяжении всей античности, его имел еще Симплиций в VI в. н. э., то есть спустя тысячу двести лет после его написания, но в то время оно было уже крайне редко. Затем оно, как и большинство других письменных памятников античной философии, погибло.

Но отрывки из этой поэмы сохранились у Платона (5 строк в «Софисте» [237 а и 244 е], одна строка в «Пире» [178 в] и одна строка в «Теэтете» [180 д]), у Аристотеля [6 строк в «Метафизике», из которых две дублируют Платона, но не буквально[2], и два слова в «Физике»], у Целия Аврелиана из Нумидии (6 строк в латинском переводе), у Плутарха, Плотина и Прокла. Но главная заслуга в сохранении поэмы Парменида у Секста Эмпирика и особенно у Симплиция, который приводит большую часть всего того, что до нас вообще дошло из философской поэмы Парменида. В результате мы имеем $^{9}/_{10}$ первой части поэмы и $^{1}/_{10}$ ее второй части. Сохранившиеся фрагменты из поэмы Парменида «О природе» переводились на русский язык неоднократно, частично С. Трубецким, а полностью Г. Церетели, А. Маковельским, М. Дынником, причем С. Трубецкой

и М. Дынник перевели Парменида стихами, а Г. Церетели и А. Маковельский — прозой.

Поэма Парменида — одно целое, но по содержанию она может быть разделена на Пролог, Путь истины и Путь мнения.

Пролог аллегоричен, в нем в художественной форме рассказывается о путешествиях философа к некоей богине, которая наставляет его в истине и от лица которой и преподносит Парменид свое учение.

Путешествие Парменида к этой богине (ἡ θεά) совершается на обычной для Греции его времени двухколесной и одноосной колеснице, запряженной двумя конями. Но это не простые кони, а πολύφραστοι, то есть «vielverständigen» (H. Diels), «wise» (K. Kirk and J. Raven), «exceedingly intelligent» (K. Freeman), «прославленные» (И. Х. Дворецкий), «многоумные» (Г. Ф. Церетели, А. О. Маковельский, М. А. Дынник) [3].

Тот путь (ἡ ὁδός), по которому влекут Парменида необыкновенные кони, также необычен. Относящийся сюда оригинальный текст настолько темен, а разночтения в рукописях столь велики [4], что, если Г. Церетели думает, что у Парменида говорится о «многославном пути богини, том пути, который один только ведет повсюду мудрого мужа» (близки к этому переводы А. О. Маковельского и М. А. Дынника) [5], то К. Фримен переводит «the famous highway which bears a man who has knowledge through all the cities» [6]. Сама же богиня говорит, что это путь, который находится «вне людской тропы». Ведь в поэме противопоставляются «путь богини» (ἡ ὁδός δαίμονες) и «тропа людей» (ὁ πάτος ἀνθρώπων).

В этом необычном путешествии проводниками служат Парменидy «Ἡλιάδες κοῦραι», то есть «девы Солнца», или «дочери Солнца» (К. Фримен), Гелиады [7].

Покинув «жилище Ночи» (δώμα Νυκτός) и откинув со своих голов покрывала, они настолько торопили бег колесницы к свету, что накалившаяся в ступице ее ось испускала как бы звук свирели. Наконец, путь упирается в «ворота дорог Ночи и Дня». Эти разделяющие тьму и свет ворота имеют каменный порог и притолоку и замыкаются громадными створками. Они то ли уходят высоко в эфир (как передает этот момент Г. Церетели), то ли сами из эфира (как переводят это место из поэмы

Г. Дильс и А. Маковельский). Эти створки висят на обитых медью стержнях и запираются на окованный железом засов и на ключи, ибо сказано, что какие-то κλεῖδες имеются у той самой богини, которая встречает Парменида.

А это Δίκη πολύπονη, то есть «много (сильно) карающая Дике», та Дике, которая в древнегреческой мифологии считалась богиней правосудия и возмездия и которая в рамках философии однажды уже была упомянута Гераклитом. К этой-то Дике и обратились сопровождающие Парменида девы, кротко убеждая ее отомкнуть ворота. Милостиво приняла Дике Парменида. Она взяла его за правую руку и сказала...

Отсюда начинается непрерывный монолог богини. Она называет Парменида юношей, которого вел не «злой рок» (μοῖρα κακή), а вели его этим далеким от людской тропы путем право (θέμις) и закон (δίκη). Таков пролог в поэме Парменида «О природе».

Он породил ряд истолкований. Например, Секст Эмпирик утверждал, что под конями следует понимать неразумные стремления и желания души, под путешествием — умозрение, под стремящимися к свету девами Гелиадами — органы зрения, а под колесами колесницы — уши. Прибытие же к «строгой карательнице» Правде (Дике), обладающей «меняющимися ключами», — это размышление, владеющее прочным постижением вещей [B 1]. Это пример чрезмерно рационалистического истолкования.

Противоположной крайностью является мистическое истолкование Пролога. Например, современный австрийский философ Е. Топитш видит в поездке Парменида к богине аналог шаманского ритуала «поездки на небо» [8]. C. M. Bowra думает, что Пролог у Парменида должен придать всей его поэме «важность и серьезность религиозного откровения» [9].

Нам же здесь видится самоотрицание мифологии: одна из традиционных богинь античной мифологии — богиня Дике советует побороть в себе силу привычки, привязанность к чужим мнениям, воздерживаться от праздной болтовни и от поверхностного разглядывания вещей и обратиться к разуму как к своему единственному руководителю. Точнее говоря, богиня даже не советует, но повелевает Пармениду: «Я приказываю тебе

обсудить это» [В 6], подчеркивая, что заданную ему задачу он должен рассудить разумом (λόγοι). «Разумом ты рассуди... задачу, данную мною тебе», — приказывает богиня юноше. При этом речь самой богини суха, логична, это язык философа. В лице этой богини справедливости и возмездия античные боги отрекаются от самих себя и начинают служить Логосу, мифология капитулирует перед философией.

Но для того чтобы идти путем разума, требуется, предупреждает богиня, неустрашимое, бестрепетное сердце, ибо таково сердце самой истины—именно ἀλήθεια имеет это самое ἀτρεμὴς ἦτορ. Ты должен все узнать, говорит Дике Парменидy, и бестрепетное сердце совершенной истины и лишенные подлинной достоверности мнения смертных.

Поэма Парменида — самый ранний в истории европейского мировоззрения образец философской дедукции.

Евдем Родосский (IV в. до н. э.) подчеркивает, что до Парменида все мыслители высказывали свои мнения о мироздании, не прибегая к доказательствам. Действительно, первые философы (если не считать Ксенофана, кому его аргументация скорее всего приписана) лишь сообщали результаты своих размышлений, и хотя Гераклит апеллировал к Логосу, однако мы почти не находим у него этого самого логоса в действии. Парменид же был первым античным философом, который не только размышлял сам, но и пытался сделать ход своего размышления явным как для самого себя, так и для других. Парменидовский «путь богини» — это и есть логос в действии, сам метод философского познания.

Мы говорили уже о том, что богиня советует юному философу побороть в себе силу привычки, привязанность к чужим мнениям, воздерживаться от праздной болтовни и от поверхностного разглядывания вещей: «Не болтай праздно языком», «не глазей бессмысленно на мир», «не вслушивайся в бессмысленные речи», «порви со слепой привычкой» — таковы предварительные условия методического философского познания. В поэме Парменида содержится намек на то, что философское знание— это не многознание, а система как замкнутое целое, в которой каждое звено может быть началом. Потому-то богиня и утверждает, что ей «безразлично, откуда бы ни начать, ибо я, — говорит богиня, — снова вернусь к

исходному пункту», поэтому-то она характеризует истину как «хорошо закругленную» (ἡ Ἀλήθεια εὐκυκλη).

В центре внимания Парменида два кардинальных, сугубо философских вопроса: об отношении бытия и небытия и об отношении бытия и мышления.

Вообще говоря, хорошо известно, что Парменид решает эти вопросы, отрицая существование небытия в первом случае и отождествляя мышление и бытие во втором. Но нам важна аргументация Парменида. Поэтому задача состоит не только в том, чтобы выявить мнения Парменида и привести их в какую-то систему, как мы делали в случае с Гераклитом, но и в том, чтобы выявить и оценить аргументацию элейского философа.

Оба эти вопроса, подчеркивает богиня, нельзя выявить на путях чувственности. Но и на пути разума философа подстерегают ловушки для мысли, попав в которые мысль уже никогда не достигнет истины. Таких ловушек по крайней мере две. Первая из них состоит в убеждении, что ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι [B 2, 5].

Приведем несколько переводов этой строки [из B 2 (ранее B 4)]: «Бытия нет, а небытие должно быть» (П. Таннери и Г. Церетели), «есть небытие и (это) небытие необходимо существует» (А. Маковельский), «есть небытие и небытие неизбежно» (М. Дынник), «der andere aber, daß Nicht IST *ist* und daß Nichtsein erforderlich ist» (H. Diels), «The other that it is not, and that it is bound not to be» (K. Freeman).

Эти слова Парменида допускают по крайней мере двоякое истолкование: неясно, утверждается ли в том учении, против которого выступает элейский философ, что небытие существует хотя и необходимо и неизбежно, но оно существует все же наряду с бытием, или же это учение поднималось до парадоксального утверждения того, что существует только одно небытие, что только небытие существует (как это можно понять из переводов П. Таннери и Г. Церетели). В поэме не содержится никаких намеков на принадлежность этого тезиса. Скорее всего, что Парменид сам сформулировал этот тезис — основное заблуждение, в которое может впасть философия на пути к истине.

Что касается второй ловушки, подстерегающей мысль на ее пути к истине, то она состоит в убеждении, что «бытие и небытие тождественны и нетождественны». Этот также отвергаемый Парменидом тезис уже не так анонимен, как предыдущий. Реальных сторонников этого учения о тождественности и нетождественности бытия и небытия, допускающего, следовательно, существование небытия, Парменид называет «пустоголовым племенем» (ἄκριτον φῦλον), чей ум беспомощно блуждает, и «двухголовыми», которые для всего видят «обратный путь» (παλίντροπος ὁδός). Вполне вероятно, что под «пустоголовым племенем» Парменид имеет в виду гераклитовцев, чей учитель, как мы знаем, учил, что «мы существуем и не существуем» [Д 22 (12) В 49а] и что «путь вверх и путь вниз один и тот же» [В 60].

Этим двум учениям, которые Парменид трактует как ложные, он противопоставляет свое учение, согласно которому «бытие ведь есть» (ἔστι γάρ εἶναι), а «небытия не существует» (μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν), так что «есть бытие, а небытия вовсе нет» (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) [В 6, 1—2, В 2, 3].

Уже сама по себе фиксация и обобщенная формулировка этих трех учений, когда становящаяся философская мысль поднимается на уровень таких абстракций, как бытие и небытие, выступающих уже к тому же в качестве субъектов суждений, говорят о том, что в учении Парменида философия достигает достаточной зрелости и процесс ее формирования в основном заканчивается. Но у Парменида есть и нечто большее: попытка доказательства своего учения и опровержения учений противоположных. То, что небытие не существует, основывается Парменидом на убеждении, что тезис о существовании небытия никогда не может быть якобы доказан: «Не доказать никогда, что небытие существует», — говорится в его поэме. Доказать же, что небытие не существует, утверждает далее Парменид, можно. И такое доказательство он и в самом деле представляет.

Для нас наиболее очевидным доказательством того, что небытие не существует, является соображение, что тезис «небытие существует», «несуществующее есть существующее» внутренне противоречив и невозможен, потому что там в субъекте суждения отрицается то, что утверждается в его предикате. Но у Парменида, во вре-

мена которого законы мышления не были еще сформулированы, есть только намек на возможность такого хода мысли, когда он называет сторонников второго из опровергаемых им учений «двухголовыми», желая этим сказать, что одна голова не может вместить в себя мысль, что бытие и небытие и тождественны и нетождественны. Но магистральная линия парменидовской аргументации иная. Небытие не существует, рассуждает он, потому что «небытие невозможно ни познать (ибо оно непостижимо), ни в слове выразить» (οὔτη γάρ ἀν γνοίης τό γεμή ἐον (οὐ γάρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις [B 2, 7—8]. «То, что не есть, — говорит в другом месте поэмы богиня юному философу, — невыразимо и немыслимо» (οὐ γάρ φατόν οὐδέ νοητόν ἔστιν) [B 7, 8—9]. Парменид называет небытие «немыслимым», «безымянным» и «неизреченным» (ἀνόητον, ἀνώνυμος).

Но при подобной аргументации вопрос об отношении бытия и небытия перерастает во второй вопрос поэмы — в вопрос об отношении бытия и мышления, которое выражено в следующих словах: τό γάρ αὐτό νοεῖν ἔστιν (ἐστίν) τε καὶ εἶναι [B 3], допускающих еще больше истолкований, чем [B 2, 5]. Приведем некоторые из них: «Мыслить и быть одно и то же» (Г. Церетели), «мышление и бытие одно и то же» (А. Маковельский), «одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит» (С. Трубецкой, М. Дынник), «мыслить сущее и существовать одно и то же» (Г. Дильс), «одно и то же, что может мыслиться, и то, что может быть» (Дж. Бэрнет).

Согласно первому истолкованию Парменид учил о тождественности процесса бытия и процесса мышления, при этом у Г. Церетели выходит, что мыслить — это значит быть (нечто вроде декартовского «мыслю, следовательно существую»), а у Г. Дильса, быть — значит мыслить. Согласно второму истолкованию Парменид устанавливает лишь простое тождество бытия и мышления. Так получается у А. Маковельского.

Согласно же третьему истолкованию, Парменид не только устанавливает тождество мышления и бытия, но и нащупывает в этом тождестве разность, различая, правда, еще очень смутно предмет мысли и мысль о предмете. Так получается у С. Трубецкого — М. Дынника и Дж. Бэрнета.

Из этих трех истолкований нам представляется более

полным третье. В пользу этого истолкования говорит и другое высказывание элейского онтолога на аналогичную тему: ταὔτον δ' ἐστί νοεῖν τε καί οὕνεκεν ἔστι νόημα, то есть «одно и то же мысль и предмет мысли» [В 8, 34].

Нам представляется, что в положении о тождестве бытия и мышления роль Парменида сводится лишь к осознанию и отвлеченному формулированию той стихийной недифференцированности духовного и материального, которую мы находим у первых философов («боговода» Фалеса, «огнелогос» Гераклита, «вещечисла» пифагорейцев, «космобог» Ксенофана). Новое же по содержанию, а не по форме, что Парменид внес от себя, это как раз начало различения мышления и бытия, установление того самого субъектно-объектного отношения, с выявления которого и начинается, как думают некоторые философы, собственно философия.

Но Парменид лишь пытается различить предмет мысли и мысль о предмете. Его сбивает с толку то, что и сама мысль, и выражающее эту мысль слово тоже существуют, что χρή τό λέγειν τε νοεῖν τ' εόν ἔμμεναι [В 6, 1], то есть «и слово, и мысль бытием должны быть». Именно тем обстоятельством, что Парменид не может еще различить онтологический, гносеологический и семантический уровни существования, и объясняется его способ доказательства того, что небытие не существует, потому что его невозможно ни помыслить, ни изречь, так как, став предметом мысли и будучи названным, небытие становится бытием, но (добавим мы) лишь в качестве предмета мысли и называемого, но не в качестве существующего независимо от сознания бытия. Этого последнего момента и не учитывал Парменид. Поэтому его доказательство того, что небытие не существует, по-видимому, неправильно. Небытие может быть предметом мысли и речи, не переставая от этого быть небытием.

Выводы, делаемые Парменидом из своего тезиса, согласно которому только бытие существует, содержатся в первых 52 строках самого большого фрагмента из поэмы элейского философа [В 8].

Из этого тезиса, оказывается, следует, что бытие неизменно и неподвижно во всех возможных смыслах: оно не меняет своего места, поскольку передвигаться оно могло бы лишь туда, где его нет, то есть в небытие, а

потому оно неподвижно и недвижимо, его держит в оковах могучая необходимость, оно приковано судьбой и «неподвижно лежит в пределах оков величайших».

Бытие не возникает, потому что, во-первых, оно не обладало бы подлинным бытием, если бы ему предстояло только когда-нибудь возникнуть, во-вторых, если бы оно возникло, то оно могло бы возникнуть только из неподобного себе, то есть из небытия. Но небытия, напомним, нет, потому что оно «невыразимо и непостижимо». Сюда же относится дополнительное соображение Парменида о том, что из небытия может произойти только небытие, а коль скоро из небытия возникло бытие, то должна была бы быть какая-то особая и неизвестная нам причина как для этого возникновения, так и для того, чтобы это событие случилось именно в то, а не в иное время: «Что бытие то заставит позже иль ранее стать, коль было ничем оно прежде?» — спрашивает поучающая Парменида богиня.

Бытие и не погибает, потому что гибель для бытия означает превращение его в небытие, а последнего нет.

Итак, бытие не возникает и не гибнет. Оно неподвижно, спокойно не только в своем месторасположении, но и в своем состоянии: оно не изменяется, потому что всякое изменение означает исчезновение прежнего состояния (то есть переход этого состояния в небытие) и возникновение нового состояния (то есть приход его из небытия), что невозможно по причине отсутствия небытия. Поэтому «смерть и рождение Правда в оковах хранит и не выпускает на волю», а также «гаснет рождение так и смерть пропадает без вести».

У Парменида не было понятия о таких видах сущего, как возможность и действительность, он не знал еще о возможности как переходном состоянии между небытием и бытием: «Быть или вовсе не быть — вот здесь разрешенье вопроса», — утверждает он. Для него «есть» означает абсолютно полное и законченное существование. Как пишет Евдем, «пожалуй, можно не удивляться тому, что Парменид увлекся незаслуживающими доверия рассуждениями и был введен в заблуждение такими (предметами), которые тогда еще не были ясны. Ибо тогда еще никто не говорил о многих значениях (бытия)» [А 28].

Отсюда следует отрицание временности бытия. О нем нельзя сказать, что оно будет или было, напротив, о бытии можно сказать лишь то, что «не было в прошлом оно и не будет, и все в настоящем». Ученик Прокла и учитель Симплиция Аммоний писал, что Парменид в своих стихах учил, что не существует ни прошлого, ни будущего, ведь «(прошедшее) уже не существует, (будущее) еще не существует» [А 30].

Далее, бытие едино, непрерывно, цельно, неделимо и сплошь однородно; его не может быть в одном месте больше или меньше, чем в другом: все наполнено бытием равномерно. Бытие примыкает к бытию непрерывно, оно не имеет частей, ведь что может разделить бытие на части, как ни небытие? Но последнего нет.

Наконец, бытие не бесконечно, оно, напротив, замкнуто, самодовлеюще, неуязвимо и ни в чем не нуждается. Оно «подобно массе (ὄγκος — масса, груда, куча, тело) хорошо закругленного шара, повсюду равноотстоящей от центра» [В 8]. Интересно, что у Парменида и истина, и шар, которому подобно бытие, наделены одним и тем же эпитетом — εὔκυκλος.

Аэций утверждал, что единое Парменида — это бог [А 31]. Симплиций думал, что Парменид, говоря о своем бытии, сравнивал его не столько с геометрической сферой, сколько «вследствие поэтического образа выражения», прибегая к «некоторому мифическому образу», с «серебристым яйцом орфиков» [А 20]. Но ведь ясно, что если Парменид и называл свое единое божественным, то он имел в виду вечность и неизменность его, не придавая своему единому бытию никакого религиозного значения. Исходящая же от Симплиция информация интересна, она подтверждает ту истину, что италийская философия вышла из орфической мифологии (в то время как ионийская — из гомеровско-гесиодовской).

Таков путь истины, следовать по которому призывает юного философа богиня Дике. Но богиня резко обрывает свой рассказ об истине, заявляя: «На этом месте я кончаю (свое) достоверное учение и размышление об истине», и переходит (со строки 53 рассматриваемого нами здесь фрагмента) к изложению «мнений смертных»: «Узнай затем мнения смертных, — говорит Дике Парменидy, — слушая обманчивый строй моих стихов» [В 8, 53].

Что касается пути мнения, то соответствующего текста сохранилось немного. Переходя к мнениям смертных, богиня обещает Парменидy, что он узнает «и природу эфира, и все светила в эфире, и разрушительные дела чистого светлого солнечного факела, и откуда возникло все это». «Узнаешь также природу круглоокой луны и дела ее странствий; равным образом будешь знать, откуда выросло окружающее (нас) небо и каким образом управляющая им Необходимость заставила его блюсти границы светил» [В 10], а также «как начали возникать земля, солнце, луна, вездесущий эфир, небесный Млечный путь, крайний Олимп и горячая сила звезд» [В 11]. Но ничего подобного из сохранившихся строк Парменида мы не узнаем.

Согласно мнениям смертных, рассказывает Дике, существуют два равных первоначала, а не одно, как на самом деле, поэтому одно из этих начал, говорит богиня, не следовало бы признавать; эти два начала противоположны. Это, с одной стороны, эфирный огонь пламени, нежный, тонкий, разреженный, весьма легкий, всюду себе подобный и от всего иного отличный, и это, с другой стороны, темная, плотная и тяжелая по своему внешнему виду ночь. Из доксографии мы узнаем, что Парменид в той части своего учения, которое относилось ко мнению, взял за основу две стихии: огонь (свет) и землю (мрак), соответственно творческое и пассивное начала. Что касается воды и воздуха, то это различные смеси земли и огня. Аристотель сообщает: «Те, кто признают прямо два начала, как Парменид огонь и землю, считают промежуточные (тела), как, например, воздух и воду, смесью их» [А 35]. Диоген Лаэрций передает, что все вещи образовываются у Парменида из теплого и холодного начал [А 1, 22].

В самой же поэме об этом говорится хотя и более ярко, но зато менее ясно: «Но так как все именуется светом и ночью и эти названия прилагаются к тем или иным (вещам) соответственно своему значению, то (оказывается), что все полно одновременно света и темной ночи, причем перевеса не имеет ни то, ни другое, так как ни одно (из них) не причастно другому» [В 9]. Из остального можно догадываться, что Парменид в этой части своей поэмы большую роль отводил Афродите и Эросу как ее сыну, которого она создала раньше других

богов. И Аристотель в «Метафизике» замечает, что Парменид положил в основу всего сущего любовь или страсть, хотя в этом его опередил Гесиод, причем Аристотель неточно цитирует Парменида: «Раньше всех богов он насадил любовь», тогда как от Плутарха мы знаем, что в поэме Парменида было сказано, что «раньше всех богов она (то есть Афродита. — *А. Ч.*) создала Эроса» [В 13]. Это космическое начало, то есть Афродита — Эрос, оказывается, по-видимому, той силой, которая связывает противоположности света и тьмы, огня и земли, мужского и женского. Афродита находится в центре Вселенной и всем управляет: «В центре Вселенной богиня, которая всем управляет». Она же «посылает души то из видимого (мира) в невидимый, то обратно» [В 13].

Отвлекаясь от неясной теории венцов (στεφάνη — венец, диадема; наружное кольцо; круг, кольца), в которой выражена космология того «мнения смертных», которое изложено в поэме Парменида, а также от некоторых не очень интересных моментов психологии, подведем итог сказанному, сравнив путь богини и путь смертных, то есть философию и натурфилософию, как они выражены в поэме Парменида.

Натурфилософия	**Философия**
мнение	истина
обманчивый мир	подлинный мир
бытие и небытие	бытие
дуализм	монизм
время	вечность
изменчивость	неизменность
подвижность	неподвижность
генетичность	субстанциональность
множество	единство
познается чувствами	познается разумом

Как же связаны путь истины и путь мнения? Путь богини и тропа толпы? Еще древние мыслители пытались их как-то примирить. Так возник «Парменидов вопрос», породивший множество толков. Что заставило элейского мыслителя дополнить свою истинную философию заведомо неистинной натурфилософией? И кому последняя принадлежит?

Что касается первого вопроса, то он проще второго.

Ведь по первому вопросу Парменид высказывается сам, а по второму нет. Богиня в поэме Парменида трижды говорит о том, почему понадобилась натурфилософия. Первый раз она об этом говорит, встречая Парменида: «Все тебе должно уведать: истины твердое сердце в круге ее совершенном и мнение смертных людей, в котором нет истинной правды» [В 1, строки 28—30 (перевод С. Трубецкого)]. Второй раз она говорит об этом, заканчивая рассказ об истине и переходя на тропу мнения: «Смертное мненье отселе познай, прикрасам обманчивым речи моей твоим слухом внимая», — говорит она юноше [В 8, строки 51, 52 (перевод Трубецкого)].

Наконец, рассказав о двух первоначалах и переходя к деталям, богиня еще раз ставит точку над «и», говоря: «Теперь я расскажу тебе все кажущееся устройство (вещей), чтобы ни одно мнение смертных не обогнало тебя» [В 8, строки 60—61 (перевод А. Маковельского)]. Таким образом, богиня объясняет, зачем нужна эта натурфилософия. Она нужна для того, чтобы посвященный в истинную мудрость не казался толпе с ее обыденным сознанием неучем, чтобы он мог показать, что он знает всю ее премудрость, но тем не менее понимает, что это псевдомудрость.

Однако подобный подход вызвал дискуссию уже в древности.

По Аристотелю, Парменид ввел в свою поэму натурфилософию, «чувствуя себя вынужденным соображаться с кажущимся (миром)» [Metaph. I 5. 986 в]. А Ипполит повторяет этот мотив наиболее грубо: Парменид, «сам не будучи в состоянии отрешиться от мнения толпы, называет огонь и землю началами вселенной» [А 23, 1]. И ученик Аристотеля Теофраст утверждал, что сам Парменид «пошел по обеим дорогам» [А 7]. Скептик же Тимон, напротив, подчеркивал, что «не следующий мнению толпы, могучий, надменный Парменид... освободил мышление от обмана воображения» [А 1]. Плутарх же утверждал, что «Парменид... не отрицает ни той, ни другой природы... Парменид не отрицает кажущегося мира» [А 34]. Согласно Симплицию, Парменид считал путь мнения «предположительным» [А 34]. Те, кто думал, что Парменид принимал и философию, и натурфилософию, пытаются перекинуть между ними мост. Так, Аристотель утверждает, что у Парменида теплота в его натурфило-

софии соответствует бытию в его философии, а темнота — небытию. «Чувствуя себя вынужденным соображаться с кажущимся (миром), он полагает, что, согласно разуму, существует единое, согласно же ощущению, есть множество (вещей), и опять принимает две причины и два начала: теплое и холодное, так как он называет (началами) огонь и землю. Из них теплое (начало), по его мнению, соответствует бытию, другое же (начало—небытию» [Metaph. I 5. 986 в]. Впрочем, Аристотель подчеркивает, что Парменид совершенно пренебрегал ощущениями [de gen. et corr. I 8. 325 a].

Что касается второго вопроса, то древние не сомневались, что изложенная во второй части поэмы натурфилософия принадлежит Пармениду. Доксографы, говоря о ней, не делают оговорок, что это все, мол, согласно мнению смертных, мнению, которое Парменид опровергал, они просто передают натурфилософские мнения Парменида: Парменид установил тождество Утренней и Вечерней звезды, учил, что есть два первоначала и т. п. Сомнение в том, что Парменид излагал свою натурфилософскую концепцию, возникает в Новое время, но и здесь существуют две точки зрения: путь мнения — это собственная, хотя и не оригинальная концепция Парменида, которую он включил в свою поэму, уже считая все это недостоверным не в тех или иных деталях, а вообще в самом подходе и в методе философствования. Так, Ф. Ницше думал, что Парменид во второй части поэмы изложил натурфилософию, которую создал в молодости и от которой затем отрекся.

К. Фримен также думает, что натурфилософия Парменида — его собственная конструкция, что он, как ему казалось, синтезировал в ней все наиболее ценное, что было достигнуто натурфилософской мыслью, но от чего он отказался, когда в нем победил чистый философ, так что «нет сомнения в том, что когда он (то есть Парменид. — *А. Ч.*) писал свою поэму, он абсолютно отверг их (свои старые взгляды. — *А. Ч.*)» [10]. С другой стороны, Дж. Бэрнет доказывал, что «Парменид излагал в пути мнения позднепифагорейское учение».

При этом возникает вопрос о том, как связаны путь мнения и те два неправильных пути, от которых предостерегала Парменида богиня: то, что существует небытие, и то, что бытие и небытие тождественны.

Дж. Бэрнет утверждает, что вторая доктрина гераклитовская, а первая (что небытие существует) пифагорейская, ее-то затем подробно и излагает Парменид, сам в прошлом пифагореец [11]. По мнению же Ф. Корнфорда, Парменид вовсе не борется с какими-то конкретными учениями, он выступает против двух методов философского мышления: против пути небытия и против пути смертных, то есть пути, в котором допускаются и бытие и небытие. Последний путь он считает вероятным, первый немыслимым [12]. Таким образом, Ф. Корнфорд отождествляет путь смертных со вторым путем. Возражая Корнфорду, К. Фримен обращает внимание на то, что резкость полемики Парменида с «пустоголовым племенем» никак не допускает того, что Парменид мог считать этот путь вероятным.

А. Маковельский утверждает, что «во второй части поэмы Парменида «О природе» излагается ранняя пифагорейская космология» [13].

Мы думаем, что Парменид не излагал какое-то учение, а дал собственный синтез существовавших до него натурфилософий. Парменидy не обязательно было в него когда-либо верить. Парменид — своего рода первый историк философии, но он не заботится о деталях, он дает эклектическую, суммарную сводку натурфилософских учений, часто противоречивую, добавляет кое-что и от себя. Здесь не важны детали, а важен сам метод, который Парменидом отвергается. Что же касается этого пути смертных и тех двух неправильных путей, которые он отвергает, то это не одно и то же, вторые неправильные пути — это два метода мышления, которые конструируются самим Парменидом на основании историко-философского материала, где они присутствовали неявно. Так что отождествлять путь смертных, чувственную натурфилософию, с этими уже абстрактными путями мышления неверно, хотя и можно говорить о натурфилософских аналогах — этих двух неправильных методов внутри все же уже теоретического мышления.

Таков этот, согласно Симплицию, предшественник Аристотеля в истории философии.

Философия Парменида парадоксальна. И она была подвергнута острой критике уже самими древними философами. Особенно резко критиковал Парменида Аристотель. Он признавал, что рассуждения Парменида и его

последователей как будто логичны, но совершенно не соответствуют природе вещей. Парменид и Мелисс, писал Аристотель в сочинении «О небе», прекрасно рассуждают, но «они рассуждают не соответственно природе вещей» [de caelo III 298 в]. Говоря о приверженцах Парменида, Аристотель пишет, что «(хотя) на основании рассуждений, кажется, (действительно) получаются эти результаты, но делать такие предположения по поводу фактического положения вещей похоже на сумасшествие» [de gen. et corr. I 8. 325 a]. Критикуя Парменида, Теофраст писал, что Пармениду не удалось доказать, что бытие едино, и что он был введен в заблуждение такими предметами, которые не были тогда ясны, ибо тогда еще никто не говорил о многих значениях бытия, поэтому, пустившись в область логических рассуждений, что до него никто не делал, он и пришел к ложным выводам, хотя его рассуждения, казалось бы, следовали логической необходимости [A 28].

Период становления античной философии — это период парадоксальных утверждений. Суждение Фалеса, что все есть вода, не менее ведь нелепо, чем суждение, что существует только бытие[14] и это бытие абсолютно едино, лишено всяких различий. Первые греческие философы были аналитиками. Они разлагали мир, выхватывали оттуда нечто и возводили это нечто в абсолют, делая особенное всеобщим, они были подобны тем четырем слепцам, которые хотели узнать, что такое слон: каждый, потрогав какую-либо часть слона, решил, что это и есть слон. Досократика — это период аналитики.

У Парменида становление философии заканчивается на антимифологической крайности. Для мифологического мировоззрения был характерен генетизм. Этот генетизм постепенно изживался и переосмысливался становящейся философией. Он сперва дополнялся субстанциональностью—античная философия начинается с идеи субстанционального первоначала всего сущего. У Анаксимандра генезис связывается с виной, у Гераклита генезис есть и гибель, а у Парменида его вовсе нет. Если мифология выдвинула тезис, что мир генетичен, то философия в лице Парменида выдвинула антитезис: мир негенетичен, его субстанциональность негенетична, субстанциональность и генетичность несовместимы. В этом

состоит та высшая справедливость Дике, которая управляет, согласно Пармениду, миром.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. K. Freeman. The Pre-Socratic Philosophers. Oxford, 1959, p. 141.

[2] У Платона: «οὐ γάρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῇ, φησίν, εἶναι μή ὄντα» [Soph. 272 A], у Аристотеля: «οὐ γάρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μή εόντα».

[3] «Die Fragmente der Vorsocratiker griechisch und deutsch von Hermann Diels». Elfte Auflage herausgegeben von W. Kranz. Zürich—Berlin, 1964. Erster Band, S. 228; G. K. Kirk and J. E. Raven. The Pre-Socratic Philosophers. Cambridge, 1964, p. 266; K. Freeman. Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. Oxford, 1962, p. 41; И. Х. Дворецкий. Древнегреческо-русский словарь, т. II. М., Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958, стр. 1352; Г. Ф. Церетели. Приложение к книге П. Таннери. Первые шаги древнегреческой науки. С.-Петербург, 1902, стр. 70; А. О. Маковельский. Досократики, часть вторая. Казань, 1915, стр. 35.

[4] Разночтения: Г. Дильс дает πάντ' ἄστη по рукописи N, большинство же других рукописей дает πάντ' ἀτη, Wilamowitz предлагает πάντα τατή.

[5] А. О. Маковельский: «на весьма известную дорогу богини, которая повсюду ведет знающего мужа»; М. А. Дынник: «на путь многославной богини, путь, что просторы откроет для мудрого мужа».

[6] K. Freeman. Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. Oxford, 1962, p. 41.

[7] Согласно греческой мифологии Гелиады — дочери солнца Гелиоса, который каждое утро выезжает с Востока на колеснице, запряженной четверкой быстроногих огнедышащих коней, чтобы вечером опуститься на Западе в океан.

[8] E. Topitsch. Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungskritischer Beleuchtung. «Akademie der Wissenschaften». Wien. Sitzungberichte. Philosophisch-historische Klasse. Bd. 233, 1955, Abh. 4.

[9] Bowra. Problems in Greek Poetry. «Classical Philology», XXXII, p. 106.

[10] K. Freeman. The Pre-Socratic Philosophers. Oxford, 1959, p. 145.

[11] J. Burnet. Early Greek Philosophy. London, 1930, p. 184.

[12] F. M. Cornford. Parmenid's Two Ways. «Classical Quarterly», v. XXVII, (1933), pp. 97—111.

[13] А. О. Маковельский. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946, стр. 22.

[14] В истории философии известны и «антипарменидовские» варианты решения проблемы соотношения бытия и небытия. Известно, например, что китайский даосизм и индийский буддизм учили о первичности небытия и вторичности бытия. Одним из вариантов «Анти-Парменида» может быть следующий: небытие первично и аб-

солютно, небытие беспредельно во всех отношениях, в своей беспредельности оно есть свое собственное небытие. Небытие небытия есть бытие, бытие вторично и относительно (абсолютного бытия нет). Бытие как небытие небытия неустойчиво; выражением неустойчивости бытия является время. Все существующее существует во времени, следовательно, все возникает и погибает. Возникновение и гибель не равномощны: все возникает на время и погибает навечно. Атрибутом бытия является абсолютная гибельность. Бытие первично, сознание вторично. Сущность сознания — память; благодаря памяти сознание приобретает видимость субстанциональности. Осознанная гибельность есть страдание, страдание заставляет сознание измысливать мир абсолютного бытия, то есть бога. Так возникает «сознание бытия» — религиозное в своей сущности сознание. Но бога нет, поэтому возникает «сознание небытия»: сознание делает бытие прозрачным и видит за ним небытие. Страдание переходит в ужас, заставляющий отрицать не только «сознание бытия», но и бытие как таковое — мир погибает, если ужасу не будет противопоставлено «мужество небытия»: мужество быть, не только несмотря ни на что (это низший вид мужества — «мужество бытия»), но несмотря на ничто.

Глава III
ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ

Третьим представителем Элейской философской школы был Зенон, сын Телевтагора, усыновленный Парменидом [Д 29 (19) А 1]. Свида относит акмэ Зенона на 78-ю олимпиаду (468—465 гг. до н. э.), а Диоген Лаэрций, следуя, по-видимому, Аполлодору, — на 79-ю олимпиаду (464—461 гг. до н. э.), Евсевий же — на первые три года 81-й олимпиады (456—454 гг. до н. э.). Если верить Платону, то Зенон, когда ему было приблизительно сорок лет, встречался с «весьма юным» Сократом [«Парменид» 127 в]. Зная, что Сократ родился в 469 г. до н. э., и предположив, что ему во время встречи с Зеноном было 18 лет, а также зная от того же Платона, что эта встреча состоялась, когда Зенон вместе со своим учителем Парменидом прибыл в Афины на Великие Панафинеи, справляемые 28 гекатомбеона 3-го года каждой олимпиады, нетрудно подсчитать, что акмэ Парменида должно было в таком случае приходиться на 451 г. до н. э. Мы говорим «если верить», потому что у Диогена Лаэрция сказано, что «Зенон ни разу не бывал у

афинян, но жил на родине» [А 1, 28]. Мало правдоподобно также и то, что восемнадцатилетний Сократ мог быть серьезным оппонентом Зенона, как это представлено в платоновском диалоге «Парменид». Однако расхождения в определении акмэ Зенона, как мы видим, невелики — мы можем с уверенностью сказать, что акмэ Зенона приходилось на середину V в. до н. э. и что вся жизнь этого мыслителя умещается в пределах указанного столетия. О самой жизни Зенона мы знаем мало, больше же об обстоятельствах его смерти. Правда, эта информация исходит от поздних авторов — самый ранний из них Гермипп (2-я половина III в. до н. э.). У Аристотеля встречается лишь глухое упоминание о том, что Зенону как-то раз пришлось кому-то отомстить за кого-то из своих родителей (Ret. I 12. 1372 в). О смерти Зенона рассказывают Гермипп Смирнский, Антисфен Родосский (III—II вв. до н. э.), Деметрий Магнесийский (I в. до н. э.) и Гераклит — автор «Сокращения Сатира» (II в. н. э.). Диоген Лаэрций, передав версии Гераклита, Деметрия и Антисфена, добавляет: «Почти то же самое болтает (λαλοῦσιν) большинство авторов» [А 1, 27]; об обстоятельствах смерти Зенона рассказывают также Диодор Сицилийский (I в. до н. э.), Плутарх Херонейский (I—II вв. н. э.), Климент Александрийский (II—III вв. н. э.) и Филострат Флавий (II—III вв. н. э.). Расходясь в деталях, все эти версии утверждают одно — Зенон погиб героической смертью в борьбе против тирании и, как пишет о нем Плутарх, «доказал на деле, что великому мужу постыдно быть трусливым» [А 7].

Зенон — автор ряда прозаических сочинений, написанных на философские темы. У Платона рассказывается, что Зенон, прибыв в Афины, принес с собой несколько своих сочинений и публично читал их в том доме, где остановился, собрав многочисленных слушателей, в их числе был и Сократ. Отвечая на критику последнего, элеец сообщает, что то сочинение, которое он только что прочитал, написано им давно, это как бы плод юношеского задора — желания защитить своего учителя от многочисленных насмешников. Но как называлось это сочинение Зенона, мы от Платона не узнаем. Названия сочинений Зенона приводит один лишь Свида. У этого византийского лексикографа (вероятно, X в. н. э.) ска-

зано: Зенон «написал «Споры», «Изъяснение учений Эмпедокла», «Против философов», «О природе» [А 2]. Название сочинения Зенона «Против философов» говорит о том, что в нем элеат полемизировал с пифагорейцами, ибо в то время термин «философы» еще не получил всеобщего признания и «философами» называли только пифагорейцев — изобретателей этого термина. Ничего большего ни об этом труде Зенона, ни о других мы не знаем. Сохранились лишь четыре фрагмента сочинения «О природе», три из которых процитированы Симплицием, а один — Диогеном Лаэрцием. Правда, некоторые специалисты (например, П. Таннери) думают, что эти фрагменты подложны. Труды Зенона пользовались в древности большим уважением. «Он был мужем весьма выдающимся и в философии и в государственной жизни, — рассказывает о Зеноне Диоген Лаэрций. — В самом деле, говорят, что его книги полны большой учености» [А 1, 26].

У Зенона было много учеников, и он первый из философов стал брать деньги за обучение, притом большие (100 мин. — 43,6 кг серебра). В числе учеников Зенона Плутарх называет даже Перикла. Чему же учил Зенон? За что платили такие большие деньги? Зенон учил своих учеников диалектике, изобретателем которой согласно Аристотелю был [А 1, 25], то есть, как сказано у Плутарха в его биографии Перикла [А 4], искусству «опровергать (противника) и посредством возражений ставить его в затруднительное положение». Ясно, что под диалектикой понимается здесь еще не платоновское правильное расчленение бытия, то есть не объективная диалектика (в античном понимании этого термина), а искусство доказывать и оспаривать, искусство логической беседы, то есть субъективная диалектика. А это как нельзя больше было нужно как государственным деятелям, так и обыкновенным гражданам, поскольку в условиях античной демократии умение убеждать и спорить было не менее жизненно важно, чем умение владеть мечом.

Н. Бурбаки пишут, что если греческие философы VII—VI вв. до н. э. еще только утверждают и прорицают, то «начиная с Парменида и особенно Зенона они уже аргументируют, пытаясь выделить общие положения, чтобы положить их в основу своей диалектики;

именно у Парменида мы впервые находим формулировку принципа исключенного третьего, а доказательства Зенона Элейского путем приведения к абсурду — знамениты и сейчас»[1]. Доказательства Зенона сами древние называли «эпихейремами» (ἐπιχείρημα) — у нас это звучит как «эпихерема» — (сжатое умозаключение), а также «апориями» (ἀπορία — непроходимость, трудность перехода, затруднение, безвыходное положение), подчеркивая тем самым, что Зенон разработал прием рассуждения, когда противник как бы загонялся в тупик, из которого не было выхода, и сдавался. Поскольку Зенон учил искусству спора и брал за это деньги за обучение, его можно считать предшественником софистов. Но Зенон софистом не был, потому что его метод был именно диалектическим и логическим методом, а не эристикой софистов, которые стремились не столько к истине, сколько к победе над противником, ради которой они не гнушались никакими средствами, в том числе и явным нарушением обычных правил мышления, хотя тогда еще и не сформулированных в качестве законов мышления, но очевидных на уровне обыденного сознания, то есть не гнушались «софистикой». Зенон же разработал свой метод и применял его для доказательства истинности учения Парменида всерьез. Иначе Зенон не мог бы поднять такой пласт бытия, что «трудности, нашедшие отражение в апориях Зенона, и в наши дни нельзя считать преодоленными»[2]. Метод Зенона не был методом прямого доказательства. Зенон говорит Сократу, что то сочинение, которое он только что прочитал, «возражает признающим (существование) многого, и воздает им той же монетой и еще большим, ставя себе задачей показать, что, если досконально исследовать, то их положение о существовании многого, пожалуй, окажется более смешным, чем утверждение о бытии единого» [Платон. Парменид, 128 в]. Таким образом, Зенон доказывал от противного, сводя противоположную его собственной точку зрения к абсурду, из чего следовала истинность защищаемого Зеноном тезиса. Это означает, что Зенон уже знал о законе исключенного третьего и сознательно им пользовался. В самом деле, Зенону требовалось доказать, что «А есть В» истинно. Но Зенон прямо не доказывал, что «А есть В» истинно, а доказывал то, что «А есть не-В» ложно. Последнее же он до-

казывал тем, что опять-таки применял закон исключенного третьего: суждение, что «А есть не-В» ложно, потому что само допущение «не-В» приводит к одинаковой истинности «С» и «не-С», что невозможно.

Применительно к философскому учению Парменида это означало следующее: Зенон доказывал, что Парменид, выдвигая совершенно на первый взгляд нелепое учение о том, что бытие абсолютно неподвижно и абсолютно едино (так как допущение движения и множества бытия означает допущение существования небытия, а небытия нет, так как оно немыслимо и несказанно), прав, потому что тезисы, противоположные парменидовским, согласно которым существуют и движение и множество, заключают в себе противоречие. Итак, нужно доказать, что «бытие (А) есть неподвижное (B_1) и единое (B_2)». Для этого достаточно доказать ложность того, что «бытие (А) есть не-неподвижное (не-B_1) и не-единое (не-B_2)». Ложность же этих двух суждений доказывается тем, что допущение истинности того, что «А есть не-B_1» и что «А есть не-B_2», влечет за собой допущение того, что C_1 «не-C_1» (в первом случае) и C_2 и «не-C_2» (во втором случае) истинны, чего быть не может, следовательно, суждение «А есть не-B_1» ложно и суждение «А есть не-B_2» ложно. Конкретно это означает, что допущение того, что «бытие (А) есть подвижное (не-B_1)» и что «бытие (А) есть многое (не-B_2)» ложно, потому что допущение того, что бытие подвижно и множественно, влечет за собой противоречия. Выявлению этих противоречий и отводится центральное место в рассуждениях Зенона. Фиксация этих противоречий и составляет суть зеноновских эпихерем, или апорий.

У Зенона таких эпихерем (апорий) было много. Элиас пишет в комментарии к аристотелевским «Категориям», что «для своего учителя Парменида, говорившего, что сущее едино по существу, по видимости же множественно, он составляет из сорока эпихерем (доказательств того), что сущее едино». В другой же раз, продолжает Элиас, «выступив в защиту того же самого учителя, говорившего, что сущее неподвижно, он подкрепляет учение о неподвижности сущего пятью эпихеремами» [А 15]. Поэтому можно думать, что Зенон утверждал, что допущение возможности движения бытия влечет за собой пять противоречий, а допущение

возможности множественности бытия — сорок противоречий. О сорока рассуждениях Зенона против множества говорит и Прокл в комментарии к «Парменид» Платона [А 15]. Прокл сообщает, что именно эти сорок эпихерем и выдвигались Зеноном в том сочинении, которое он читал в Афинах и которое вызвало критику Сократа. Поэтому казалось бы, что «C_1» должно иметь пять, а «C_2» — сорок индексов. Но на самом деле здесь, по-видимому, получилась некоторая путаница, возникающая от невыясненности вопроса о том, что мы будем считать за одну эпихерему: «С» и «не-С» вместе или же «С» и «не-С» по отдельности. Но в последнем случае число эпихерем должно быть четным, в случае же движения их число нечетно. Однако анализ эпихерем против движения (а они сохранились все) показывает, что там в одной из эпихерем высказывается сразу и «С» и «не-С», так что это парная эпихерема, в остальных же четырех эпихеремах «С» и «не-С» высказываются порознь, но так, что по содержанию получается как бы две двойные эпихеремы. В случае же множества мы также фактически имеем парные эпихеремы, так что «С» и «не-С» должны иметь не пять и сорок, а три и двадцать индексов: «C^1_1» и «не-C^1_1», «C^2_1» и «не-C^2_1», «C^3_1» и «не-C^3_1» — в случае рассуждений, направленных для доказательства невозможности подвижности бытия; и «C^1_2» и «не-C^1_2», «C^2_2» и «не-C^2_2», ..., «C^{20}_2» и «не-C^{20}_2» — в случае доказательств невозможности множества.

Начнем с рассмотрения суждения «А есть B_2» истинно, потому что «А есть не-B_2» ложно, так как допущение, что «А есть не-B_2» истинно, влечет за собой, что «А есть C^1_2 и не-C^1_2, C^2_2 и не-C^2_2, C^3_2 и не-C^3_2» (правда, в случае C^2_2 дело обстоит иначе, о чем далее).

Итак, первая двойная эпихерема против движения говорит: «Если существует много (вещей), то их должно быть (ровно) столько, сколько их (действительно) есть, отнюдь не больше и не меньше, чем сколько есть. Если же их столько, сколько их есть, то число их ограничено». Таков тезис первой двойной эпихеремы против движения.

Антитезис же гласит: «Если существует много (вещей), то сущее (по числу) беспредельно. Ибо между (отдельными) существующими (вещами) всегда нахо-

дятся другие (вещи), а между этими опять другие. И таким образом сущее беспредельно (по числу)» [В 3]. Итак, (бытие) есть единое (B_2), потому что допущение, что «А есть не-B_2 (многое)», означает, что «А и C^1_2 (конечно, ограничено по числу) и не-C^1_2 (неограничено, беспредельно по числу)». В современной интерпретации эта первая двойная эпихерема Зенона против движения звучит так: «Если бытие множественно, то эта множественность всегда завершена, поскольку она дана вместе с бытием актуально. С другой стороны, между отдельными из многих всегда найдутся другие многие вещи, а между этим — опять многие другие. Таким образом, сущее всегда незавершено и невыразимо актуальной множественностью, значит, оно и не существует в форме множественного» [3].

Во второй же двойной эпихереме говорится: «Если сущее множественно, то оно должно быть и малым и большим: настолько малым, чтобы (вовсе) не иметь величины, и настолько большим, чтобы быть бесконечным» [В 1]. Но «если бы сущее не имело величины, оно не существовало бы» [В 1]. Ибо, говорит Зенон, «если прибавить (это) к другому сущему, то нисколько не увеличишь его. Ведь, так как у него нет вовсе величины, то, будучи присоединено, оно не может нисколько увеличить. И таким образом, (как) уже (очевидно), ничего не было бы прибавлено. Если же другая (вещь) нисколько не уменьшится от отнятия (этого), то очевидно, что то, что было прибавлено и отнято, есть ничто» [В 2]. Таков тезис второй эпихеремы против множества. Что же касается антитезиса, то он звучит так: «Если же оно (сущее. — *А. Ч.*) существует, то каждая (вещь) обязательно должна иметь какую-либо величину, толщину и расстояние от любой другой вещи. И к лежащей перед ней (вещи) применимо (опять) то же самое рассуждение. А именно, и она будет обладать величиной и перед ней будет лежать какая-либо другая (вещь). Итак, то самое, что было сказано однажды, можно повторить до бесконечности. Ибо ни одна такая (вещь) его (сущего) не будет последней и никогда не будет вещи, у которой не было бы (выше указанного) отношения к другой вещи» [В 1].

Эта эпихерема не так ясна, как предыдущая. Здесь утверждается, что «А (бытие) есть единое (B_2)», пото-

му что допущение, что «А есть не-B_2 (многое)», означает, что «А есть или C^2_2 (бесконечно мало) или не-C^2_2 (бесконечно велико)», что невозможно.

Сама по себе формулировка второй двойной эпихеремы ясна. Труднее обстоит дело с уразумением доказательства того, что если бытие множественно, то оно и бесконечно мало, и бесконечно велико. Иногда это доказательство реконструируется так: «Согласно реконструкции этой апории по П. Таннери, Зенон стремился указать на следующую дилемму. Если допустить возможность бесконечного деления (дихотомического), что является вполне естественным для множественной концепции бытия, то легко установить, что деление любой вещи будет давать все более мелкие части ее, так что процессу ее уменьшения не будет предела. А потому если и есть конечный элемент в процессе дихотомического деления, то он не имеет абсолютно никакой величины; в противном случае он не был бы конечным (завершающим собой процесс деления). Это подтверждается еще и тем, что только в таком случае последующее деление становится невозможным, так как конечный элемент уже не состоит из каких-либо частей. Процесс деления окончательно приведет к неимеющей величине точке. Сложение таких элементов, сколько бы ни было их получено в результате дробления вещи, может дать также только неимеющую величины сумму. Итак, вещь оказывается вовсе не имеющей величины — это тезис.

Однако (вторая часть дилеммы) если принять, что в бесконечном процессе деления мы будем постоянно находить части, имеющие некоторую величину, а потому и вновь делимые, то, так как деление бесконечно и бесконечно число этих элементов, делимая вещь должна быть бесконечно велика — антитезис»[4]. Однако такое довольно распространенное истолкование этой зеноновской эпихеремы довольно надуманно. Буквально же там говорится следующее: допустим, что бытие есть множество. Тогда каждый член множества или имеет величину, толщину и расстояние от другой вещи, или не имеет. Если что-либо не имеет величины, толщины и расстояния от другой вещи, то это ничто. Если же оно существует, то есть имеет величину, толщину и расстояние от другой вещи, то существование такого члена множе-

ства предполагает существование другого и так до бесконечности — ни одна вещь не будет последней и никогда не будет такой вещи, у которой не было бы отношения к следующей за ней вещи.

Во второй эпихереме мы наблюдаем нечто иное, чем в первой. В первой эпихереме получается, что положение «А есть B_2» истинно, потому что «А есть не-B_2» ложно, так как допущение, что «А есть не-B_2» истинно, означает, что «А есть и $C^1{}_2$ и не-$C^1{}_2$». В случае же второй эпихеремы мы имеем нечто другое: «А есть B_2» истинно, потому что «А есть не-$B^2{}_2$» ложно, так как допущение, что «А есть не-$B^2{}_2$», истинно, означает, что «А есть или $C^2{}_2$, или не $C\text{-}^2{}_2$», а то и другое невозможно, так как сущее не может быть ни ничем, ни бесконечно большим. Третьего же не дано. Вместе с тем можно заметить и определенное сходство между антитезисами обеих эпихерем — оно неудивительно, ибо в обоих антитезисах доказывается одно и то же, а именно бесконечность, неограниченность сущего, тогда как в тезисах доказывается разное: то, что сущее ограниченно (первая эпихерема), и то, что сущее ничто (вторая эпихерема). Правда, в случае первого антитезиса бытие как бы разбухает изнутри как некое тесто: между А и В есть С, между А и С есть Д и т. п., во втором же случае сущее бесконечно распространяется в пространстве, ибо оно всегда находится во внешнем отношении к иному, которое также оказывается сущим, — это напоминает доказательство бесконечности космоса Архитом.

Итак, мы можем сказать, что согласно первой двойной эпихереме сущее не может быть множественным, потому что оно одновременно должно быть и конечным и бесконечным, что невозможно; в случае же второй эпихеремы сущее не множественно, потому что оно должно тогда быть или нулем, или бесконечно большой величиной, но оно не может быть ни тем, ни другим. Здесь уже предположено, что сущее не может быть бесконечным. Это то, что является дополнительным условием, без которого вторая эпихерема не получилась бы. При желании вторую эпихерему можно истолковать и так: если член множества не имеет никаких отношений, то он «вещь в себе», ничто, если же он имеет такие отношения, то эти отношения должны быть и у второго члена, и у третьего и так до бесконечности.

Но так или иначе в обоих антитезисах речь идет не об экстенсивной (в случае первой эпихеремы) и интенсивной (в случае второй эпихеремы) бесконечности (как думают П. Таннери, К. Фримен и многие другие истолкователи), а оба раза об экстенсивной бесконечности, о бесконечности же интенсивной, о бесконечности деления Зенон здесь ничего не знает.

Весь ход рассуждений Зенона предполагает, что существовать означает для него иметь величину, а иметь величину — иметь пространственный объем: «Бытие есть величина» (так формулирует Аристотель точку зрения Зенона на бытие), а «если оно величина, то оно телесно» [Metaph. III 4. 1001 в]. Это говорит как о стихийном материализме Зенона, так и о незрелости его представлений.

Аристотель в учении о бытии стоит уже на гораздо более высокой ступени, чем элеаты, Аристотель понимал, что «на самом деле бытие или единое имеет много значений» [Soph. el. 10 170 в], тогда как Зенон отождествлял бытие и единое. Как сообщает Эвдем, Зенон говорил, что «если бы кто-нибудь ответил ему, что такое единое, то он мог бы сказать, что такое сущее» [А 16], а также отождествлял бытие с пространственно-телесным, понимая и само духовное как телесное. Все это говорит, что Зенон не вышел за пределы натурфилософского периода античной философии.

Говорят, что Зенон свои эпихеремы против возможности множества направлял против пифагорейцев, ведь именно они учили, что все состоит из чисел, числа же из одинаковых, всегда себе равных и неделимых единиц — пространственных монад. Правда, нечаянное открытие несоизмеримости показало, что об одинаковых единицах говорить нельзя, что и числа антагонистичны, что в мире чисел существуют непримиримые, глубоко враждебные друг другу величины, между которыми невозможно разумное отношение. Зенон же показал, что само допущение множества приводит к неразрешимым противоречиям (даже если единицы были бы в мире если и не одинаковыми, то во всяком случае находились бы в разумном отношении друг с другом, имели бы общую меру, но тогда эту общую меру всех единиц и следовало бы принять за истинную первоединицу). Говорят также, что критика Зенона имела большие для пи-

фагореизма последствия: под влиянием критики Зенона пифагорейцы пересмотрели свое представление об единице и перешли от физической единицы к математической, от единицы, имеющей пространственную величину, к единице, такой величины не имеющей. Но что-то не видно, чтобы Филолай, Эврит и кто-либо из пифагорейцев IV в. до н. э. это сделали. Но в общем развитии античной математики Зенон, по-видимому, подготовил парадоксальное представление о математической точке, которая существует, не имея величины, и которая в смысле величины действительно ничто, ибо она не имеет частей, но которая тем не менее не ничто, ибо она определяется не своими размерами, а своим положением, своим отношением к другим точкам. Но сам Зенон этого не мог бы принять. Для него существовать означало иметь размеры, быть частью пространства.

Интересно, что рассуждения Зенона против множества попадали и в само то бытие Парменида, которое Зенон, как ему казалось, защищал от насмешников. Согласно учению Парменида бытие не имеет частей и неразделимо (ибо, напомним, бытие может быть разделено лишь небытием, а последнего нет, так как оно немыслимо и несказанно), тождественно себе и едино. Но у Зенона в ходе его рассуждения против возможности движения вырвалось признание, что то, что тождественно с собой и едино, то не имеет величины (так во всяком случае рассказывает Симплиций), а то, что не имеет величины, не существует: «Если бы сущее не имело величины, — утверждал согласно Симплицию Зенон (это уже не пересказ, как выше, а якобы подлинные слова элейского философа. — *А. Ч.*), — оно не существовало бы» [B 2, B 1]. Ведь существовать — это и значит «иметь величину, толщину и расстояние от другой вещи» [B 1]. Но если это так, то не существует не только многого, но и самого единого — Зенон доказал больше, чем хотел. Поэтому-то Аристотель пишет: «Если само единое неделимо, то, по учению Зенона, оно было бы, пожалуй, ничем» [Metaph. III. 4 в 7—8][5]. Поэтому и Сенека пишет с каким-то ужасом о Зеноне: «Парменид утверждает, что из кажущихся явлений вообще ничего не существует; элеец Зенон разрушил все до тла (omnia negotia de negotio deiecit), он утверждает, что ничего нет...» И далее: «Если поверить Пармениду, то нет ниче-

го, кроме одного, если Зенону, то не существует даже (этого) одного (ne unum quidem)» [А 21].

И еще одна эпихерема против множества Зенона дошла до нас благодаря Проклу. «После того как Зенон,— сказано у Прокла, — высказал большое число рассуждений, а именно всего сорок, Сократ, выбрав одно из первых (его рассуждений), недоумевает по поводу его... Если сущее множественно, то одно и то же сущее подобно и неподобно; однако невозможно, чтобы одно и то же было подобным и неподобным; следовательно, сущее не множественно» [А 15]. И хотя мы отсюда не узнаем, как же Зенон доказывал, что «А есть B_2 (едино)», ибо если «А есть не-B_2», то «А есть и C^3_2 и не-C^3_2», что невозможно, мы все же хорошо видим здесь метод Зенона в действии.

Общий вывод Зенона таков: «Тому, кто утверждает множественность (сущего), приходится впадать в противоречие» [В 2].

Здесь нужно сделать одно уточнение. Доказывая, что бытие едино и неподвижно (об этом позднее), Зенон идет обратным путем, чем Парменид. Если Парменид шел от истинного, как он его понимал, мира и начинал сразу с анализа бытия, небытия и мышления в его отношении к бытию, а потом уже переходил к миру кажущемуся, отчего вторая часть поэмы выглядит у него каким-то привеском, то Зенон идет от этого кажущегося (как считали элеаты) мира. Зенон доказывает кажимость и неистинность этого мира, анализируя его, а затем уже делает вывод о мире истинном, мире как он представляется мышлению, а не чувствам. У Зенона видно, что это вовсе не два каких-то изолированных мира, а, собственно говоря, один мир, но взятый один раз в аспекте чувственности, а второй раз — в аспекте мышления. Но если это так, то и получается, что Зенон оперирует прежде всего не бытием как таковым, а вещами, предметами, элементами чувственного мира и идет от «а» к «А» (бытию как таковому): мир вещей («а») противоречив, а следовательно, немыслим и неистинен, а потому истинен мир «не-а», то есть «А», мир бытия как такового. Если в мире «а» существует множество и движение, то в мире «не-а» (А) ни множества, ни движения не должно быть. Если принять это уточнение, тогда на-

шу схему хода мысли Зенона следовало бы также уточнить: «А есть «В» истинно, ибо «А есть не-В» ложно, так как допущение, что «А есть не-В» истинно означает, что «а» есть 1) «с» или «не-с», что невозможно, ибо та и другая возможность нереальна, 2) «с» и «не-с», что уже противоречит закону мышления, который Зенон хотя и не формулировал, но которым уже пользовался. Переход от «а» к «А» говорит о том, что Зенон пользовался также методом индукции. Но само это движение мысли: если множественность вещей немыслима вследствие своей самопротиворечивости или же того, что она ведет к нелепым последствиям (например, к признанию бесконечности вселенной, что для Зенона нелепо), то, следовательно, нужно признать существование единого бытия, — нам представляется заслуживающим проверки, ибо логическая строгость такого вывода нам представляется спорной.

Метод Зенона действует и в случае эпихерем, направленных против движения. (Эти эпихеремы сохранены Диогеном Лаэрцием и Аристотелем.)

Сохранились три двойные эпихеремы Зенона против движения. I. Эпихерема, сохранившаяся у Диогена Лаэрция, гласит: «Движущийся (предмет) не движется ни в том месте, где он находится, ни в том (месте), где его нет».

Это рассуждение Зенона можно раскрыть так: «А (бытие) есть B_1 (неподвижное)», потому что допущение, что «А (бытие) есть не-B_1 (подвижное)», означает, что любое «а» может находиться в состоянии «не-$в_1$» (двигаться). Однако суждение «а есть не-$в_1$» ложно, то есть ложно, что «какой-либо предмет может быть движущимся предметом». Ведь всякое движение возможно лишь в пространстве, где предмет занимает какое-то свое место. Но занимать свое место в пространстве — значит для этого предмета или совпадать с этим местом, то есть не двигаться, или же находиться вне своего места, то есть двигаться там, где его нет. Но ясно, что предмет не может двигаться там, где его нет, значит, если он движется, то движется там, где он есть. Но и двигаться там, где он есть, предмет не может, ибо он есть там, где он есть, он совпадает со своим местом — ведь не совпадать со своим местом означало бы для предмета двигаться там, где его нет (хотя бы частично). Итак, обе возмож-

ности исчерпаны: предмет не может двигаться ни там, где его нет, ни там, где он есть. Третьего не дано. Сказать, что движущийся предмет движется и там, где он есть, и там, где его нет, означало бы впасть в то самое противоречие, которое Зенон запретил еще раньше Аристотеля.

Эта эпихерема заслуживает подробного анализа. Вряд ли ее можно так легко опровергнуть, как думал киник Антисфен, который, как сообщает Элиас, возражая на эту и на другие эпихеремы Зенона против движения, встал и начал ходить [А 15]. Ведь Зенон доказывал не столько, что движения вообще не существует (никакой философ, коль он в здравом уме, не пойдет против очевидности), сколько, что оно немыслимо. Это (согласно парменидовскому отождествлению мышления и бытия) означало также, что оно не присуще и самому бытию как таковому. Что же касается чувственного мира, то ведь сам Парменид показал в своей поэме, что там все не так, как должно быть с точки зрения разума.

Мы не беремся опровергать эту эпихерему. Возможно, что Зенон не различал еще того, что потом различил Аристотель: одно дело — это пространственные размеры самого предмета, его собственные границы (ведь даже если предмет меняет и свои размеры и свою форму, он все-таки остается в пределах самого себя, а следовательно, в них покоится). Но другое дело — это границы объемлющего этот предмет тела. Именно это Аристотель назвал местом. Хотя кажется, что это одно и то же (если нет пустоты, а элеаты и Аристотель пустоту отрицали), это не одно и то же, и границы объемлемого тела находятся внутри границ объемлющего тела, то есть предмет находится внутри своего места, предмет и его место не совпадают. Предмет находится в своем месте, но не тождествен ему. Это различие между предметом и его местом и делает возможным движение предмета.

Однако если мы различим предмет и место предмета, если мы скажем, что предмет находится внутри своего места и в своем месте, то тогда по аналогии напрашивается вопрос: а где же находится само это место? И этот вопрос Зенон, как бы предвосхищая критику Аристотеля, действительно задавал, что доказывает, что наша реконструкция возможной аргументации Зенона не так уж далека от истины. Аристотель сообщает, что

Зенон спрашивал: «Если место есть нечто (существующее независимо от в нем находящегося предмета. — *А. Ч.*), то в чем оно будет находиться?» [Phys. IV 3. 210 в]. И в другой части своей «Физики» Аристотель пишет: «А именно, апория Зенона исследует некоторое понятие, ибо, если все сущее (находится) в пространстве, то очевидно, что будет пространство пространства, и это пойдет в бесконечность» [Phys. IV 1. 209 а].

Такова первая (двойная) эпихерема Зенона против движения. Она сравнительно малоизвестна. Более известны другие эпихеремы Зенона против движения, которые прежде всего и связывают с именем этого мыслителя. Это те четыре апории (затруднения), которые сохранил для нас Аристотель в своей «Физике». Позднее они получили названия: «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела» и «Стадион» («Ристалище»). Приведем эти апории в изложении Аристотеля (более раннего текста до нас не дошло). Эти четыре апории образуют фактически две двойные эпихеремы:

II. «Дихотомия» и «Стрела».

III. «Ахиллес и черепаха» и «Стадион» («Ристалище»).

«Первое (рассуждение) — о невозможности движения вследствие того, что движущийся (предмет) должен дойти до половины прежде, чем достигнет конца» [Phys. VI 9. 239 в]. Эта дихотомия (διχοτομία — разрубание пополам, деление надвое) означает, что если тело движется из точки А в точку В, то прежде чем пройти АВ, оно должно пройти половину АВ, но прежде чем пройти половину АВ, оно должно пройти половину этой половины и так до бесконечности. Вывод — движущееся тело не может начать движения. Математически эта апория решается легко: сумма бесконечного ряда дробей $1/2+1/4+1/8+\ldots+1/2^n$ равна в пределе единице, то есть всему расстоянию АВ-$\lim\limits_{n\to\infty}[1/2+1/4+1/8+\ldots+1/2^n]=1$. При этом $\lim\limits_{n\to\infty} 1/2^n=0$. Но вся трудность заключается в том, чтобы это понять физически: что значит, что пространственный отрезок пути, последний в этом ряду (но при движении тела из А в В первый), стремится к нулю? Значит ли это, что пространство (и время) атомарны?

«Второе (рассуждение) — так называемый «Ахиллес». Оно заключается в том, что самое медленное во время бега не будет достигнуто самым быстрым. Ибо то, которое преследует, сначала должно прийти туда, откуда отправилось преследуемое (им), так что более медленное всегда должно быть несколько впереди» [Phys. VI 9. 239 в]. Это означает, что из точки А и из отстоящей от нее на расстояние «а» точки В одновременно в одном направлении начинают движение быстроногий Ахиллес и нечто медлительное, например черепаха. Допустим, что черепаха перемещается в «b» раз медленнее Ахиллеса. Все же, когда Ахиллес окажется, пробежав расстояние «а», в точке В, черепаха успеет отползти на расстояние «a/b» и окажется в точке С. Когда же Ахиллес пробежит ВС, черепаха отползет на «b» от «a/b», то есть «a/b^2» и окажется в точке Е. И так далее до бесконечности. Математически эта апория также решается просто. Математик скажет, что ряд чисел $a/b+a/b^2+a/b^3+...+a/b^n$ сходящийся и имеет предел, если $b>1$. Можно высчитать, зная «а» и «b», на каком расстоянии от А Ахиллес догонит черепаху. Это будет $S=\lim\limits_{n\to\infty} a(1+1/b+1/b^2+1/b^3+...+1/b^n)$. При этом $\lim\limits_{n\to\infty} 1/b^n$ при $b>1$ стремится к нулю. Но все дело в том, чтобы понять, что значит, что пространственный отрезок — последний на этот раз не только в ряде чисел, но и на самой траектории — стремится к нулю? То есть, что это значит физически?

Таковы тезисы обеих двойных эпихерем. Их смысл идентичен: движение не может ни начаться, ни закончиться, если допустить, что пространство и время бесконечно делимы, непрерывны.

Третья и четвертая апории образуют антитезисы. Они также по смыслу идентичны: движение невозможно и в том случае, если мы признаем, что пространство и время прерывны, атомарны.

«Третье же (рассуждение)... состоит в том, что движущаяся стрела покоится... В самом деле, говорит он, если все всегда или покоится или движется (ничто не движется), когда занимает равное себе место, движущийся же предмет всегда находится (в одном) месте (все же занимает равное себе место в один момент), (следова-

тельно), движущаяся стрела неподвижна» [Phys. VI 9 239 в].

Эта эпихерема аналогична I эпихереме против движения. Она известна как «Стрела» летящая стрела покоится, потому что в каждый момент времени занимает равное себе место, совпадает со своим местом, следовательно, покоится в нем. Неясно, была ли эпихерема I самостоятельной или же это только более поздний (а может быть и более ранний) вариант апории «Стрела».

«Четвертое рассуждение — относительно движущихся по ристалищу с противоположных сторон по параллельным линиям равных масс с равною скоростью. Одни (из них движутся) от конца ристалища, другие — от середины (его). В этом случае, думает он, оказывается, что половина (промежутка) времени равна (времени) вдвое большему» [Phys. VI 9. 239 в]. В апории «Стадион», как и в апории «Стрела», опровергается совместимость атомистического строения времени и пространства с движением, то есть то, на что, казалось бы, наводилась мысль тезисами эпихерем. В последней апории оказывается, что атомистическое строение времени и пространства несовместимо с существованием относительных скоростей движения.

Апории Зенона против движения породили громадную дискуссию, длящуюся по сегодняшний день. Вдаваться в нее мы не имеем возможности. Заметим лишь, что после Антисфена их пытался опровергнуть Аристотель, но уже не на уровне чувственной интуиции, а на уровне теоретического мышления. Аристотель различил бесконечное по величине и бесконечное по делению (экстенсивную и интенсивную бесконечности) и заметил, что «бесконечным по величине нельзя овладеть в конечное время, бесконечным же по делению можно» [Phys. VI. 2. 231 a 21]. Аристотель подчеркнул, что «теперь» (как элемент времени) и «точка» (как элемент пространства) не только разделяют, но и связывают. В этом же духе и Гегель определил движение как разрешение противоречия между прерывностью и непрерывностью времени и пространства.

Что же касается Зенона, то он фактически доказывал, что допущение, что «а есть не-$в_1$ (движущееся)», приводит (через допущение ряда обстоятельств) к тому, что время и пространство как то, в чем только и воз-

можно движение, или прерывны, или непрерывны. Но в том и в другом случае оказывается, что движение невозможно. Невозможно оно также и в том случае, если мы допустим, что время и пространство и прерывны и непрерывны, ибо это нарушает законы мышления и есть именно то противоречие, которое доказывает немыслимость, а тем самым и несуществование (в сущности) движения. Следовательно, суждение «А есть не-B_1» ложно, а отсюда следует, что суждение «А есть B_1» (бытие есть неподвижное) истинно. Все четыре апории Зенона, или две, как мы считаем, двойные эпихеремы, сводятся фактически к одной эпихереме: пространственное движение невозможно (в сущности), потому что оно немыслимо, а немыслимо оно потому, что траектория движущегося тела состоит или из бесконечного числа пространственных элементов и не может быть пройдена (даже за бесконечное по делению время — ведь то, что говорится о пространстве, говорится и о времени) *, или из конечного числа элементов, но такие элементы, будучи в силу своей неделимости самодовлеющими и не имея между собой связи, не допускают перехода движущейся материальной точки с одного из них на другой.

Эта общая эпихерема против движения, понятая таким образом, оказывается частным случаем эпихеремы против множества, если понять последнюю в общем виде именно как выявление противоречивости всякого, состоящего из единиц множества: если единицы делимы и так далее, то всякое множество распухает до бесконечности бесконечностей, и оно не может быть сосчитано так же, как не может быть пройдено бесконечно делимое расстояние и как не может протечь бесконечно делимый отрезок времени. Если же множество состоит из неделимых единиц, то каждая такая единица превращается в нуль, а потому и все множество — нуль. В применении к пространству и времени мы получаем некие атомы времени и пространства, в которых уже нет ни времени, ни пространства, то есть в своей ато-

* Дело не в том, что бесконечное должно быть пройдено за конечное время. Такое понимание апорий Зенона ошибочно. Странно, что Аристотель иногда его понимает так, говоря, что «Зенон применяет ложную посылку, будто невозможно в конечное время пройти бесконечное» [Phys. VI 2. 231 a].

марности время и пространство отрицают самих себя, а потому движущееся тело не может двигаться не только потому, что оно не может перескочить от одного пространственно-временного атома (точки — момента) к другому, но и потому, что само пространство и само время, выступая суммой самоотрицающих моментов, оказывается ничем.

Зенону принадлежит также рассуждение, фиксирующее противоречивость чувственного восприятия. Это вопрос, обращенный к софисту Протагору, смысл которого сводился к тому, что если одно пшеничное зерно при своем падении не издает шума, то и падение медимна (52 с лишним литров) пшеницы не должно было бы издавать шум. Как же может из ничего сложиться нечто? [А 29]. Нетрудно заметить, что Зенон показывает здесь незнание такого явления, как порог человеческого ощущения: и одно зерно, падая, издает шум, и чуткий прибор может его уловить.

Таковы концепции Зенона. Диоген Лаэрций сообщает также и о некоторых натурфилософских представлениях Зенона, согласно которым существуют миры и нет пустоты, природа же всех вещей произошла из теплого, холодного, сухого и влажного, когда они стали переходить друг в друга, люди же произошли из земли, душа же— смесь теплого, холодного, сухого и влажного, в которой ни одна из этих стихий не преобладает [А 1, 28]. Однако Зенон в основном уже не натурфилософ. Он больше занят отдельными проблемами. И в этом смысле Зенон начинает новую страницу в истории философии. Философия Зенона — это уже не стихийное мировоззрение, рисуемое большими, широкими мазками, без вникания в детали. В этом отношении философия до Зенона сохраняла еще сходство с мифологией. Отныне философия — это совокупность проблем, достаточно широких, чтобы иметь мировоззренческое значение, но уже реальных, таких, что они со временем могут стать предметом специального знания, наук. Исходя из этих ключевых проблем, последующие философы будут строить общую картину мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Н. Бурбаки. Очерки по истории математики. М., 1963, стр. 11.
[2] С. Я. Яновская. Методологические проблемы науки. М., «Мысль», 1972, стр. 218.

[3] И. З. Цехмистро. Диалектика множественного и единого. М., «Мысль», 1972, стр. 22.

[4] Там же, стр. 21. Посмотрим, как П. Таннери истолковал эту апорию (антиномию): «Зенон вовсе не доказывает, чтобы вещи были одновременно бесконечно велики и бесконечно малы. В действительности он приводит своего собеседника к дилемме: допустив возможность бесконечного деления (дихотомического) как очевидную, он легко устанавливает, что это деление будет давать постоянно части все более и более малые, так что уменьшению не будет предела. А потому, если есть конечный элемент, он не имеет абсолютно никакой величины. Это подтверждается и тем, что только в таком случае последующее деление невозможно, так как в элементе уже нет отдельных частей. Он окончательно приведен к одной точке. Сложение этих не имеющих величины элементов, сколько бы их ни было, может дать только не имеющую величины сумму. Однако (вторая часть дилеммы) противник может утверждать, что деление будет постоянно давать части, имеющие конечную величину, а потому и конечный элемент будет ее иметь. Но так как деление бесконечно, то бесконечно и число элементов, а потому делимая вещь бесконечно велика. В общем Зенон неопровержимо доказывает, что целое (то есть делимое до бесконечности) нельзя понимать как сумму неделимых элементов по усвоенному пифагорейцами ходячему мнению. Ибо если эти элементы не имеют величины, сумма их не может ее иметь. Напротив, если они имеют величину, то сумма их бесконечна велика, так как число их бесконечно» (П. Таннери. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902, стр. 100).

[5] У А. Кубицкого ошибочно: «...если единое в себе неделимо, то, по выставляемому Зеноном постулату, оно не может быть ничем» (Аристотель. Метафизика. М.—Л., Соцэкгиз, 1934, стр. 54).

Глава IV
МЕЛИСС САМОССКИЙ

Учение элеатов Ксенофана, Парменида и Зенона было событием философской мысли не одной лишь «Великой Эллады». Уже при их жизни оно было широко известно во всем греческом мире вплоть до Ионии. О взглядах Ксенофана знал ониец Гераклит, их неодобрявший. В Ионии же учение элеатов находит завершение в лице последнего своего значительного представителя Мелисса, сына Ифагена (Ифегена), младшего современника Зенона.

Согласно Аполлодору акмэ Мелисса приходилось на 84-ю олимпиаду, то есть на 444—441 гг. до н. э. [Д 30 (20) А 1], ибо именно в последний год этой олимпиады Мелисс одержал военную победу. Но для того чтобы

одержать победу, не обязательно быть сорокалетним — Аполлодор же идет от даты победы Мелисса к определению времени его акмэ, а тем самым и границ его жизни, что свидетельствует о произвольности и приблизительности хронологии Аполлодора.

О государственной и военной деятельности Мелисса упоминают и рассказывают Аристотель, Плутарх и Диоген Лаэрций. Согласно последнему «Мелисс был... государственным деятелем, заслужившим похвалу у граждан. Когда вследствие этого он был избран начальником флота, он возбудил к себе еще большее восхищение своей выдающейся доблестью» [А 1]. В одном из сохранившихся фрагментов «Самосской Политии» Аристотель сообщает, что Мелисс одержал победу в морском сражении над Афинами, воспользовавшись, как рассказывает Плутарх в жизнеописании Перикла, малочисленностью их кораблей и неопытностью их стратегов (согласно Свиде этот афинский флот возглавлял якобы трагик Софокл — философ победил драматурга), после чего, захватив в плен множество афинян и уничтожив их корабли, Самос на короткое время установил свою гегемонию на море. Однако Мелисс был менее удачлив, чем другой позднейший стратег — философ Архит Тарентский: вскоре Перикл одержал над Мелиссом победу на суше, высадив на остров морской десант. Подвергнув город девятимесячной осаде, разрушив его стены, Перикл вынудил город к сдаче, отобрал у самосцев флот и наложил на них громадную контрибуцию. О судьбе побежденного Периклом Мелисса Плутарх ничего не сообщает [А 3].

Диоген утверждает, что Мелисс был учеником и Парменида и Гераклита («ходил также к Гераклиту (слушать) его речи»), что маловероятно, так как, если верить Аполлодору, Мелисс должен был родиться в 484—481 гг. до н. э., когда Гераклита уже не было в живых. Что касается Парменида, то непонятно, каким образом Мелисс мог оказаться в Элее или же Парменид на острове Самосе, но эта учеба правдоподобна, так как если у Мелисса мы не находим никаких следов учения Гераклита, то учение Парменида не только усвоено им полностью, но и изложено с небольшими поправками и дополнениями в труде «О природе, или о сущем», отрывки из которого мы находим у Симплиция в сочинениях

«Физика» и «О небе». Эти фрагменты, подлинность которых не вызывает сомнений, — главный источник сведений об учении Мелисса. Кроме того, Мелиссу посвящена глава псевдоаристотелевского трактата «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии»; имеется и другая доксография, среди которой самыми ценными являются свидетельства Аристотеля. Однако последний ценит Мелисса не очень высоко. Аристотель противопоставляет Мелисса (и Ксенофана) Парменидy как грубо рассуждающих более проницательному уму [Metaph. I 5. 589 в 25]. Правда, в другом произведении Аристотель упрекает и Парменида и Мелисса в эристике, говоря, что и Парменид и Мелисс «и ложные посылки принимают, и рассуждения их нелогичны» [Phys. I 3. 186 a 6], но при этом все же «более грубо (рассуждение) Мелисса». Аристотель тут же и поправляется — он говорит, что рассуждение Мелисса не заключает в себе недостатка, то есть вполне логично, грубость же его состоит в нелепости исходного тезиса, из которого следуют и все другие нелепости.

Исходный тезис Мелисса тот же, что и у всех элеатов: существует только единое. Это-то единое и называет Аристотель «нелепым», говоря о нем, что это εἷς ἄτόποος.

Между тем Мелисс дал ясное и четкое, безо всяких поэтических метафор, как это было у Парменида, прозаическое изложение учения элеатов. Ему принадлежит ряд удачных формулировок, в том числе формулировка закона сохранения бытия — главного пункта элеатов, которая вошла в золотой фонд науки. Этот закон сохранения бытия известен в его латинской формулировке: ex nihilo nihil fit «из ничего ничто», но мало кто знает, что впервые его сформулировал Мелисс, сказав: οὐδαμά ἄν γένοιτο οὐδέν ἐκ μηδενός «из ничего никогда не может возникнуть нечто» [B 1].

Этот открытый элеатами закон бытия был принят уже их современниками — философами Эмпедоклом, Анаксагором, Левкиппом, Демокритом — независимо от того, отрицали ли они наличие небытия или же признавали его, как, например, атомисты Левкипп и Демокрит в форме пустоты, а Платон как иное. Мелисс же, будучи элеатом, отвергал возможность существования бытия в какой бы то ни было форме (но, разумеется, в истинном, мыслимом мире сущего). Что касается чувственного ми-

ра, то Мелисс о нем почти ничего не говорит, довольствуясь замечанием, что сущее лишь кажется множественным, ибо ощущения нас обманывают [А 5], тогда как разум открывает нам, что сущее «вечно, беспредельно, едино и совершенно однородно» [В 7]. В этом перечислении атрибутов бытия новым по сравнению с Ксенофаном и Парменидом является то, что Мелисс учит о беспредельности (ἄπειρος) сущего, тогда как и Ксенофан и Парменид настаивали на конечности (πεπερασμένος), или на не бесконечности (οὐκ ἀτελεύτητον) сущего, причем эта беспредельность пространственно-временная, подобно тому, как «оно (сущее. — *А. Ч.*) существует вечно, так и по величине оно всегда должно быть беспредельным» [В 3].

Что касается времени, то временная беспредельность сущего означает, что оно не возникает и не уничтожается. «Оно не возникло, но существует, всегда существовало и всегда будет существовать», — говорит Мелисс о бытии [В 2]. В этом Мелисс вполне согласуется с остальными элеатами: и для Ксенофана и для Парменида мир вечен. Однако у элеатов можно найти и некоторое различие между Парменидом и Ксенофаном, с одной стороны, и Мелиссом — с другой. Парменид отрицает временность бытия. Он утверждает, что о нем нельзя сказать, что оно было и будет — о бытии согласно Пармениду можно сказать лишь то, что «не было в прошлом оно и не будут (в будущем. — *А. Ч.*), а все (оно) в настоящем». Для Мелисса же прошлое и будущее реальны, сущее вечно, потому что оно не имеет начала и конца во времени, потому что оно беспредельно во, а не вне времени (как у Парменида). Для Мелисса вечность и беспредельность бытия означают то, что оно не имело начала и не будет иметь конца, напротив, «ничто из того, что имеет начало и конец, ни вечно, ни беспредельно» [В 4].

Что же до пространственной беспредельности, то в этом Мелисс отличается от других элеатов принципиально — сущее не замкнуто, оно не шарообразно, как у Ксенофана и Парменида, а беспредельно по величине (τὸ μέγεθος ἄπειρον). Аристотель подтверждает этот важный момент мировоззрения Мелисса: «Мелисс же говорит, — сказано у Аристотеля в «Физике», — что сущее беспредельно. В самом деле, сущее есть нечто,

имеющее величину...» [Phys. I 2. 185 a 32]. При этом Аристотель прямо противопоставляет Парменида и Мелисса: «Первый признавал его (сущее. — *А. Ч.*) конечным, а второй же — беспредельным» [Metaph. I 5. 986 в 18]. Прямо противопоставляет Мелисса другим элеатам и Аэций: «Мелисс, сын Ифагена, милетец, был другом его (Парменида. — *А. Ч.*), переданное учение он не сохранил в чистом виде. А именно он утверждал, что мир беспределен, между тем как те признавали мир ограниченным (πεπερασμένον)» [A 9].

Однако это несколько спорно. В псевдоаристотелевском трактате говорится лишь о беспредельности мира во времени: «Вечно же сущее беспредельно, так как оно не имеет ни начала, из которого оно возникло, ни конца, достигая которого оно когда-либо могло уничтожиться» [A 5]. В этом трактате подчеркивается, что Мелисс «называет беспредельным то, что существует, не возникши» [A 5]. Да и слова самого Мелисса о том, что «подобно тому как оно (сущее. — *А. Ч.*) существует вечно, так и по величине оно всегда должно быть беспредельным» [B 3], можно понять и по-другому: ведь, цитируя слова Мелисса «ничто из того, что имеет начало и конец, не вечно, не беспредельно», Симплиций замечает, что «он (Мелисс. — *А. Ч.*) приравнял по сущности беспредельное к вечному» [B 4].

Но с другой стороны, известно что Мелисс само единство сущего выводил из его пространственной беспредельности: «Если бы оно (сущее, бытие. — *А. Ч.*) не было единым, то оно граничило бы с другим» [B 5], то есть было бы этим другим органичено, и было бы уже не одно единое сущее, а два. Может быть, это можно считать решающим доказательством того, что Мелисс действительно учил о беспредельности сущего в пространстве.

Как и все элеаты, Мелисс утверждал, что сущее вполне неподвижно (в пространстве), что оно не возникает и не уничтожается, не увеличивается и не уменьшается, не изменяется и не переиначивается. Что до перемещения в пространстве, то оно невозможно, так как такое перемещение требует наличия пустоты, но, говорит Мелисс, «пустоты нет вовсе, ибо пустота ничто» [B 7] — небытие, а небытия нет. Если же пустоты нет, то «сущее должно быть полным» [B 7]. Если же сущее полно,

то движение невозможно — ведь, согласно определению, полное это то, что не дает места в себе другому и не принимает это другое в себя. (Полнота сущего — еще один аргумент в пользу его единства.) Сущее не возникает и не уничтожается, ибо это противоречило бы закону сохранения бытия: «То, что было, было всегда и будет вечно. Ибо, если оно возникло, то до своего возникновения оно должно было бы вовсе не существовать. Если же, в самом деле, ничего не было, то никоим образом не могло что-нибудь возникнуть из ничего» [В 1]. Но Мелисс идет и дальше: сущее не может ни увеличиться, потому что «в меньшем количестве не заключается большего количества, как и в меньшем объеме не заключается большего» [А 5], ни уменьшиться. Наконец, сущее и не изменяется: сущее не может «переустраиваться... если бы сущее хотя бы на один волос изменилось в течение десяти тысяч лет, то оно все (целиком) уничтожилось бы в течение всего времени» [В 7] — ведь и время, согласно Мелиссу, беспредельно.

Кроме беспредельности сущего Мелисс вводит еще одну важную характеристику, которая отсутствовала у Парменида: единосущее не страдает и не печалится: «Оно не страдает, ибо, испытывая страдание, оно не обладало бы полнотой существования: вещь, испытывающая страдание, не могла бы существовать вечно; (больной предмет) не обладает такой силой, как здоровый. И однородным оно (уже) не было бы, если бы страдало. Ибо страдать оно могло бы (только в том случае), если бы что-нибудь (у него) отнялось или (к нему) прибавилось, и, (следовательно), оно (уже) более не было бы однородным. Здоровое же не может заболеть. Ибо (в этом случае) погибло бы здоровое и сущее, и возникло бы не бывшее (больное). И относительно чувства печали (имеет силу) то же самое рассуждение, какое (применимо) к страданию» [В 7].

Подобная эмоциональная характеристика сущего несколько настораживает: не понимает ли Мелисс под сущим какого-нибудь всеблаженного бога? Ведь утверждает же Аэций: «Мелисс и Зенон: всеединое (есть бог) и только (это) единое вечно и беспредельно» [А 13]. И Симплиций сообщает, что Мелисс вынужден был признать свое сущее бестелесным, ибо единство сущего пришло у него в противоречие с его телесностью. Ме-

лисс, пишет Симплиций, в следующих словах обнаружил, что сущее он считает бестелесным: «Итак, если оно существует, оно должно быть единым. Если же оно едино, то оно не должно иметь тела. Если бы у него была толщина, оно имело бы части и уже не было бы единым» [В 9]. Однако этот момент спорен. Ведь Аристотель прямо подчеркивает, что «Парменид говорил об умопостигаемом едином, а Мелисс о материальном едином. Вследствие этого первый признал его конечным, а второй же — беспредельным» [Metaph. I 5. 986 в 18]. Гиппократ говорит о материализме Мелисса: «Кажется, что этот муж был того мнения, что в основании четырех элементов лежит некая общая сущность, не возникшая и не уничтожимая, которую последователи его назвали материей; однако этого он не был в состоянии ясно доказать. И вот эту самую сущность он называет всеединым» [А 6], а Диоген Лаэрций — об его атеизме: «И о богах он говорил, что не должно о них учить, ибо познание их невозможно» [А 1].

Итак, сущее «вечно, беспредельно, едино и совершенно однородно» [В 7], «вселенная беспредельна, неподвижна, едина, подобна себе и наполнена; движения нет, (лишь) кажется, будто оно есть» [А 1]. Несмотря на некоторые сомнения в телесности сущего, Мелисс остается на позициях натурфилософии. Его учение — сочетание Анаксимандрова апейрона и Парменидова бытия, от первого приходит учение о беспредельности вещественного, материального начала, а от второго — понимание этого начала как вечного, всегда себе равного, единого и неделимого бытия, как сущности, противостоящей миру явлений, доступной лишь мышлению. Учение Мелисса — это синтез ионийской и италийской философий.

* *
*

Другим своеобразным синтезом было учение современника Мелисса Эмпедокла из сицилийского Акраганта. Италийская философия была логическим продолжением ионийской и в то же время ее отрицанием. Следующий период античной философии — синтезирующий. Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп и Демокрит, приняв как тезис Гераклита о всеобщей изменчивости (более силь-

ный тезис о тождестве бытия и небытия отбрасывается), так и тезис Парменида о вечной неизменности бытия с запретом перехода от небытия к бытию и обратно (более сильный запрет — запрет вообще допускать существование небытия был принят не всеми), строят свои синтезирующие натурфилософские системы.

БИБЛИОГРАФИЯ

Маркс К. Тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., Госполитиздат, 1956.

Маркс К. Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3.

Маркс К. Женни Маркс в Трир от 21 июня 1856 г. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 29, стр. 432—436.

Маркс К. Лиону Филипсу в Залтбоммел от 14 апреля 1864 г. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 30, стр. 538—540.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20.

Энгельс Ф. Диалектика природы. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21.

Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3.

Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4.

Маркс К. и Энгельс Ф. Великие мужи в эмиграции. XII. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 8.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Полн. собр. соч., т. 18.

Ленин В. И. Философские тетради. Полн. собр. соч., т. 29.

Ленин В. И. О значении воинствующего материализма. Полн. собр. соч., т. 45.

●

«Златые остатки древности, содержащие древних греческих философов драгоценные нравоучения». Часть первая. Перевод с Елино-Греч. Часть вторая. Перевод с франц. М., 1783.

Лаертский Диоген. Жизнь, учение и изречения мужей, прославившихся в философии. Пер. с греч. Е. Шмидт-фон-дер Лауниц. «Гимназия», 1898, приложение к выпускам 1—6; 1899, приложение к выпускае 1—2.

«Золотые стихи пифагорейцев с комментарием Гиерокла-философа». Пер. с греч. под ред. Г. В. Малеванского. Харьков, 1898 (Отдельный оттиск из журнала «Вера и разум» за 1897 г.).

Церетели Г. Ф. Доксография. Приложение к кн.: П. Таннери. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902.

Маковельский А. О. Досократики, ч. 1. Казань, 1914; ч. 2. Казань, 1915; ч. 3. Казань, 1919.

●

«Античная лирика». М., ИХЛ, 1968.
Геродот. История в девяти книгах. М., «Наука», 1972.
Платон. Сочинения в трех томах. М., «Мысль», 1968—1972.
Аристотель. Метафизика. М.—Л., Соцэкгиз, 1934.
Страбон. География в 17 книгах. М., «Наука», 1964.
Апулей. Апология, или речь в защиту самого себя от обвинения в магии. Метаморфозы в XI книгах. Флориды. М., Изд-во АН СССР, 1959.
Элиан. Пестрые рассказы. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1963.

●

«Древняя Греция». М., Изд-во АН СССР, 1956.
Блаватская Т. В. и др. История Древней Греции. М., «Высшая школа», 1967.
Я. Буриан, В. Моухова. Загадочные этруски. М., «Наука», 1970.

●

Дж. Фрезер. Золотая ветвь. М., 1928.
Д. Локвуд. Я — абориген. М., «Наука», 1971.

●

Гейнекций И. Г. Основания умственной и нравоучительной философии обще с сокращенною историею философическою. Пер. с лат. М., 1766.
Гейнцкений Ф. История философическая или о философии. Пер. с лат. СПб., 1781.
«Апофегмата, то есть кратких витиеватых и нравоучительных речей книги три, в них же положены различные вопросы и ответы жития и поступки, пословицы и разговоры различных древних философов». Пер. с польск. на славенский язык. СПб., Академия наук, 1781 .
«Кабинет любомудрия, в котором точно изъясняется общее всех древних языческих любомудрецов о Боге, о добродетели и о пороке, и о средствах, прямо ведущих человека к истинному благополучию, или Александрийской библиотеки редкости, названные от некоторых Руном и проч. Перевел с эллино-греч. и лат. Михаил Цветихин. М., 1783.
[Бруккер И.] Сокращенная история философии от начала мира до нынешних времен. Пер. с франц. М., 1785.
Бруккер И. Критическая история философии, служащая руководством к прямому познанию ученой истории. М., 1788.
Виланд Х. М. Пифагоровы ученицы. Пер. с нем. СПб., 1797.
[Кондильяк Э.] История ума человеческого от первых успехов Просвещения до Эпикура. Пер. с франц. М., 1804.

Бюри Р. Краткая история о философах и славных женах. Пер. с франц. 2 части. М., 1804.
[Марешаль Пьер С.] Путешествие Пифагора, знаменитого самосского философа, или картина древних славнейших народов, изображающая их происхождение, обычаи, богослужения, таинства и достопамятности, чч. 1—6. М., 1804—1810.
«Пифагоровы законы и нравственные правила» (Перевод из «Путешествия Пифагора» Марешаля). СПб., 1808.
Виланд Х. М. Пифагорейские жены. М., 1817.
Аст Ф. Обозрение истории философии. Пер. с нем. СПб., 1831.
Риттер Г. Краткая история пифагорейской философии. СПб., 1832.
Жерюзе Е. Новый курс философии. Пер. с франц. СПб., 1836.
Риттер Г. История философии древних времен, ч. I. Пер с нем. СПб., 1839.
Дрекслер А. Характеристика философских систем. Пер. с нем. Вып. 1. От Фалеса до Канта. М., 1864.
Швеглер А. История философии, вып. 2. М., 1864.
Льюис Дж. Г. История философии от начала ее в Греции до настоящих времен. СПб., 1865—1867.
Бауэр В. История философии. СПб., 1866.
Дрэпер Дж. История умственного развития Европы. 2 тома. Пер. с англ. СПб., 1866.
Ф. Ибервег. История философии. Пер. с 4-го нем. изд. СПб., 1876.
А. Вебер. История европейской философии. Пер. со 2-го франц. изд. Киев, 1882.
Браш М. Развитие философской мысли. СПб., 1885.
Льюис Дж. Г. История философии в жизнеописаниях, 2 тома. СПб., 1885.
Целлер Э. Очерк истории греческой философии. Пер. с 1-го нем. изд. СПб., 1886; пер. с 10-го нем. изд. М., 1913.
Фэйе Г. Происхождение мира. Пер. с франц. СПб., 1892.
Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1893; Авториз. пер. со 2-го нем. изд. М., 1911.
Фулье А. История философии. Пер. с франц. М., 1894.
Кирхнер Ф. История философии от древнейшего до настоящего времени. СПб., 1895.
Фулье А. Отрывки из сочинений великих философов. М., 1895.
Льюис Дж. Г. История философии. Пер. с посл. анг. изд. СПб., 1897.
Ремке И. Очерк истории философии. Пер. с нем. СПб., 1898.
Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки. Пер. с франц. СПб., 1902.
Браш М. Классики философии. СПб., 1907.
Рейнер Ю. Философия древних. Пер. с нем. СПб., 1908.
Арним Г. История античной философии. Пер. с нем. СПб., 1910.
Гомперц Г. Греческие мыслители. 2 тома. Пер. с нем. СПб., 1911—1913.
Форлендер К. История философии. Авторизованный пер. со 2-го нем. изд. СПб., 1911.
Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху в Древней Греции. В кн.: Ф. Ницше. Полн. собр. соч., т. I. М., 1912, стр. 321—390.
Гомперц Г. Жизнеописание греческих философов и идеал внутренней свободы. Пер. с нем. СПб., 1912.
Фаге Э. История философии. Пер. с франц. Пг., 1914.

Вунд М. Греческое мировоззрение. Пер. с нем. Пг., 1916.
Форлендер К. Общедоступная история философии. М., 1922.
Гегель. Лекции по истории философии. Соч., т. IX, [Б. М.], 1932.
Даннеман Ф. История естествознания, 3 тома. Пер. с нем. М.—Л., 1932—1938.
Гейберг И. Л. Естествознание и математика в классической древности. Пер. с нем. М.—Л., ОНТИ, 1936.
Таннери П. Геометрия в древности. В кн.: Гейберг. Ук. соч., стр. 159—169.
Рюэлль Ш. Арифметика у греков и римлян. Там же, стр. 143—158.
Розенберг Ф. История физики, ч. 1. История физики в древности и в средние века. Пер. с нем., изд. 2. М.—Л., ОНТИ, 1937.
Цейтен Г. Г. История математики в древности и в средние века. Пер. с франц. М.—Л., ОНТИ, 1938.
Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики. Пер. с нем. М., ИЛ, 1953.
Бернал Дж. Наука в истории общества. Пер. с англ. М., ИЛ, 1956.
Боннар А. Греческая цивилизация, 3 тома. М., ИЛ, 1958—1962.
Рой М. История индийской философии. Греческая и индийская философия. М., ИЛ, 1958.
Рассел Б. История западной философии. М., ИЛ, 1959.
Варден Б. Л. ван дер. Пробуждающаяся наука. Математика древнего Египта, Вавилонии и Греции. М., Физматгиз, 1959.
Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества, т. 2. Первые философы. Пер. с англ. М., ИЛ, 1959.
Холличер В. Природа в научной картине мира. Пер. с нем. М., ИЛ, 1960.
Гейзенберг В. Физика и философия. Пер. с англ. М., ИЛ, 1960.
Бурбаки Н. Очерки по истории математики. М., ИЛ, 1963.
Гейзенберг В. Физика и философия. М., ИЛ, 1963.

●

«Зерцало древней учености или описание древних философов, их сект и различных упражнений». М., 1787.
Галич А. И. История философских систем. В двух книгах. СПб., 1818—1819.
Двдв (Давыдов И. И.). Первые опыты философов. «Вестник Европы», 1818, № 5.
Давыдов И. И. Опыт руководства к истории философии. М., 1820.
Надеждин Ф. Очерк истории философии, 2 части. СПб., 1837.
Гавриил (Воскресенский) Архим. История философии. 6 частей. Казань, 1837—1840.
Зедергольм К. История древней философии, 2 части. М., 1841—1842.
Искандер (Герцен А. И.). Греческая философия. «Письма об изучении природы». Письмо 3 и 4. «Отечественные записки», 1845, т. 41, № 7, 8.
Гейтман Р. Г. Беглый взгляд на четыре стихии древних в отношении физическом, химическом и физиологическом. М., 1852.

Катков М. Очерки древнейшего периода греческой философии. М., 1853.
Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований, 4 части. Киев, 1860—1861.
Соколов М. Е. Краткая история философии. Симбирск, 1880.
Марков Н. Обзор философских учений. М., 1880.
Троицкий М. М. История древней философии. Лекции за 1879/80. [Б. М.], 1880 (литограф. изд.).
Азаревич Д. И. Античный мир и христианство. Ярославль, 1880.
Владиславлев М. И. Лекции по истории философии. СПб., 1885 (литограф. изд.).
Остроумов М. История философии в отношении к откровению. Харьков, 1886.
Де-Роберти Е. В. Прошедшее философии. Опыт социологического исследования общих законов развития философской мысли, тт. 1—2. М., 1886.
Ежов С. Краткий очерк истории развития умозрительных наук в Греции и Риме. Одесса, 1887.
Каринский М. И. Лекции по истории древней философии. СПб., 1889 (литограф. изд.).
Редкин П. Г. Из лекций П. Г. Редкина по истории философии права в связи с историей философии вообще, 7 томов. СПб., 1889—1891.
Корсунский И. Н. Судьбы идеи о боге в истории религиозно-философского миросозерцания Древней Греции. Харьков, 1890.
Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 1890.
Страхов Н. Очерк истории философии с древнейших времен философии до настоящего времени. Харьков, 1893.
Безобразова М. В. Краткий обзор существенных моментов истории философии. М., 1894.
Назарьев И. Краткая история философии. Воронеж, 1895.
Филиппов М. М. Философия действительности. История и критический анализ научно-философских миросозерцаний от древности до наших дней, 2 тома. СПб., 1895—1898.
Сагарадзе М. Краткий очерк истории греческой философии, вып. 1. Кутаиси, 1896.
Малеванский Г. В. Нравственные принципы и характеры древних греческих философов. Киев, 1897.
Миртов Д. П. Из лекций по истории философии. СПб., 1901 (литограф. изд.).
Трубецкой С. Н. Парменид. ЭСБ-Е, 44, 1897, стр. 832—834.
Трубецкой С. Н. и Бобыкин В. Пифагор и пифагорейцы. ЭСБ-Е, 46. СПб., 1898, стр. 766—770.
Трубецкой С. Н. Учение о логосе в его истории. «Уч. зап. Моск. ун-та. Отд. ист.-филологический», 1900, вып. 27.
Лопатин Л. М. История древней философии. Лекции, читанные в императорском Московском ун-те в 1900—1901 гг. [Б. м. и г.] (литограф. изд.).
Оболенский Л. Е. История мысли. Опыт критической истории философии. СПб., 1901.
Лейкфельд П. Э. Древняя философия. Харьков. 1901.

Линицкий П. Очерки истории философии, древней и новой. Киев, 1902.
Делевский Ю. (псевд. Комов А. И.). Диалектика и математика. СПб., 1906.
Филиппов М. М. История философии с древнейших времен. Собр. соч., т. 1. СПб., 1903; изд. 2. СПб., 1910.
Трубецкой С. Н. Пифагор и пифагорейцы. «Вопросы философии и психологии». Кн. 77, 1905, стр. 302—325.
Семенов И. И. Отличительные черты классического мировоззрения. Нежин, 1905.
Трубецкой С. Н. История древней философии, 2 части. М., 1906—1908.
Казанский А. П. Курс истории древней философии. Одесса, 1907 (литограф. изд.).
Зеленогорский Ф. А. Очерки из истории древней философии. Харьков, 1908.
Судницын Д. Краткий исторический обзор главнейших философских учений, вып. 1. Владимир, 1909.
Херсонский Н. У истоков теории познания. (По поводу аргументов Зенона против движения). «Журнал Министерства народного просвещения», 1911, август, отд. II, стр. 207—221.
Мандес М. И. Элеаты. Филологические разыскания в области истории греческой философии. Одесса, 1911.
Соловьев И. П. Курс истории философии. СПб., 1913.
Богданов А. А. Философия живого опыта. СПб., 1913.
Сперанский В. Н. Общественная роль философии, вып. 1. СПб., 1913.
Павлинова Н. Пифагор. СПб., 1913 (Оттиск из журнала «Вестник теософии», 1913, № 5—6).
Блонский П. П. Этюды по истории ранней греческой философии. М., 1914.
Богомолов С. А. Аргументы Зенона Элейского при свете учения об актуальной бесконечности. «Журнал Министерства народного просвещения», 1915, апрель, отд. II, стр. 289—328.
Гуляев А. Д. Лекции по истории древней философии. изд. 2. Казань, 1915.
Чистович И. А. История философии. СПб., [б. г.].
Лебедев В. И. Очерки по истории точных наук, вып. 1. Кто изобрел алгебру. М., 1916.
Трубецкой С. Н. Греческая философия. НЭС, т. 14. СПб., [б. г.], стр. 873—883.
Гиляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории, т. 1. Киев, 1916; изд. 2, чч. 1—2. Киев, 1918—1919.
Шилкарский В. С. Зависимость истории философии от философии систематической. Юрьев, 1917.
Маковельский А. О. Досократовская философия, ч. 1. Обзор источников. Казань, 1918.
Фридман В. Г. Возможно ли движение? Страница из истории борьбы материализма с идеализмом. Л., 1927.
Дмитриев Д. Г. Рецензия. «Под знаменем марксизма», 1927, № 7, стр. 262—269.
Фридман В. Г. Возможно ли движение? В связи с парадоксом Зенона «Ахиллес и черепаха». «Под знаменем марксизма», 1928, № 4, стр. 169—178.

Лурье С. Я. История античной общественной мысли. Общественные группировки и умственные движения в эллинском мире. М.—Л., 1929.
Сережников В. К. Очерки по истории философии, т. 1. М.—Л., 1929.
Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., изд. автора, 1930.
Кубицкий А. Греческая философия. БСЭ, т. 19, 1930, стр. 140—153.
Лурье С. Я. Новейшая литература по истории античной математики. «Труды Института истории науки и техники», сер. 1, вып. 2. М.—Л., 1934, стр. 297—303.
Лурье С. Я. Обзор русской литературы по истории математики. «Труды Института истории науки и техники. Архив истории науки и техники», сер. 1. вып. 3. М.—Л., 1934, стр. 273—311.
Богомолов А. С. Актуальная бесконечность (Зенон Элейский, Ис. Ньютон, Г. Кантор). М.—Л., 1934.
Лункевич В. В. От Гераклита до Дарвина. Очерки по истории биологии, тт. 1—3. М.—Л., Биомедгиз, 1936—1943; изд. 2, в двух томах, т. 1. М., Учпедгиз, 1960.
Дынник М. А. Очерк истории философии классической Греции. М., Соцэкгиз, 1936.
Светлов В. Античная философия. В кн.: «Краткий очерк истории философии». М., Соцэкгиз, 1940.
Гурев Г. А. Системы мира (от древних до Ньютона). М.—Л., Изд-во АН СССР, 1940; изд. 2. Системы мира от древнейших времен до наших дней. М., «Московский рабочий», 1950.
Радциг С. И. История древнегреческой литературы. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1940; изд. 2. Изд-во МГУ, 1959.
«История философии», т. 1. М., Госполитиздат, 1941.
Выгодский М. Я. Арифметика и алгебра в древнем мире. М.—Л., Гостехиздат, 1941.
Александров Г. Ф. История западноевропейской философии. М., ВПШ, 1945; изд. 2. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1946.
Тронский И. М. История античной литературы. Л., Учпедгиз, 1946.
Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946.
Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. Греция эпохи расцвета. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1947.
Кудрявцев П. С. История физики, т. 1. М., Учпедгиз, 1948.
Веселовский И. Н. Египетская наука и Греция. Из истории древней математики и астрономии. «Труды Института истории естествознания Академии наук СССР», 1948, т. 2, стр. 426—498.
Кессиди Ф. Х. Диалектика и материализм в философии Гераклита Эфесского. «Вопросы философии», 1953, № 5.
Ахманов А. С. Греческая философия от ее зарождения до Платона. В кн.: «История греческой литературы», т. II. М., Изд-во АН СССР, 1955.
«История философии, т. 1. М., Изд-во АН СССР, 1957.
Аронов Р. А. О гипотезе прерывности пространства и времени. «Вопросы философии», 1957, № 3.
Башмакова И. Г. Лекции по истории математики в Древней Греции. «Историко-математические исследования», вып. XI. М., Изд-во АН СССР, 1958, стр. 225—438.

Соколов В. В. Античная философия. М., «Знание», 1958.
Асмус В. Ф. Древнегреческая философия. «Философская энциклопедия», т. 2. М., «Советская энциклопедия», 1962, стр. 65—72.
Ляховецкий Л. А. О материализме передовых мыслителей рабовладельческого общества. «Философские науки», 1960, № 2, стр. 149—151.
Галанза П. Н. Об антиисторической характеристике взглядов античных материалистов на религию. «Вестн. Моск. ун-та», сер. экономика, философия, 1960, № 3.
«Краткий очерк истории философии». М., Соцэкгиз, 1960.
Кольман Э. История математики в древности. М., Физматгиз, 1961.
Макаров А. Д. Историко-философское введение к курсу «Диалектический и исторический материализм». М., Изд-во ВПШ и АОН при ЦК КПСС, 1961.
Ляховецкий Л. А. К вопросу о философском материализме античного общества. «Вестн. Моск. ун-та», сер. экономика, философия, 1961, № 5, стр. 80—86.
Кузнецов Б. Г. Эволюция картины мира. М., Изд-во АН СССР, 1961.
Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., «Высшая школа», 1963.
Спасский Б. И. История физики, 2 части. Изд-во МГУ, 1963—1964.
Нарский И. С. К вопросу об отражении диалектики движения в понятиях. (Еще раз о парадоксе «Летящая стрела»). В кн.: «Формальная логика и методология науки». М., «Наука», 1964.
Войшвилло Е. К. Еще раз о парадоксе движения. «Философские науки», 1964, № 4.
Богомолов А. С. «Летящая стрела» и закон противоречия. «Философские науки», 1964, № 6.
Нарский И. С. Проблема противоречивости механического движения. «Философские науки», 1965, № 2.
Асмус В. Ф. История античной философии. М., «Высшая школа», 1965.
Петров Ю. А. Три аспекта отображения движения в мышлении. «Вопросы философии», 1965, № 7.
Чанышев А. Н. Проблема происхождения философии. «Философские науки», 1965, № 4.
Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. Изд-во МГУ, 1966.
Цехмистро И. З. Апории Зенона глазами XX века. «Вопросы философии», 1966, № 3.
Лосев А. Пифагореизм. «Философская энциклопедия», т. 4. М., «Советская энциклопедия», 1967.
Комарова В. Я. К текстологическому анализу античной философии, вып. 1. Первые философские школы в Древней Греции. Изд-во ЛГУ, 1969.
Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия. Изд-во МГУ, 1970.
Волков Г. Н. У колыбели науки. М., «Молодая гвардия», 1971.
Яновская С. А. Методологические проблемы науки. М., «Мысль», 1972.
«Античность и современность». М., «Наука», 1972.
«История античной диалектики». М., «Мысль», 1972.

Зиновьев А. А. Логическая физика. М., «Наука», 1972.
Габитова В. М. Хайдеггер и античная философия. «Вопросы философии», 1972, № 11.
Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., «Мысль», 1972.
Кессиди Ф. Х. Метафизика и диалектика Парменида. «Вопросы философии», 1972, № 7.
Макаров А. Д. Историко-философское введение к курсу марксистско-ленинской философии. М., «Мысль», 1972.
Рожанский И. Д. Анаксагор. У истоков античной науки. М., «Наука», 1972.
Субботин А. Л. Фрэнсис Бэкон и античность. «Вопросы философии», 1972, № 2.
Цехмистро И. З. Диалектика множественного и единого. М., «Мысль», 1972.
Чанышев А. Н. Возникновение философии. В кн.: «История общественной мысли. Современные проблемы». М., «Наука», 1972.
Новожилова Л. И. Эстетика пифагорейцев. В кн.: «Лекции по истории эстетики», кн. 1. Изд-во ЛГУ, 1973.
Чанышев А. Н. Гегель о возникновении философии. «Вестн. Моск. ун-та», сер. философия, 1974, № 1, стр. 25—30.
Чанышев А. Н. Пифагор и пифагореизм. «Философские науки», 1975, № 4.
Чанышев А. Н. Орфизм. «Вестн. Моск. ун-та», сер. философия, 1975, № 3.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 5

Часть первая. ПИФАГОРЕЙЦЫ

Глава I. Пифагорейская традиция 15

Глава II. Жизнь Пифагора Самосского 19

Глава III. Пифагорейский союз 28

Глава IV. Пифагорейский образ жизни 40

Глава V. Периодизация пифагореизма 46

Глава VI. Ранний пифагореизм 49
§ 1. Учение Пифагора Самосского 49
§ 2. Гиппас Метапонтский 55
§ 3. Другие представители раннего пифагореизма 55

Глава VII. Пифагорейская медицина 63

Глава VIII. Средний пифагореизм 68
§ 1. Филолай Кротонский (Тарентский) . . . 68
§ 2. Другие представители среднего пифагореизма 96

Глава IX. Поздний пифагореизм 106
§ 1. Архит Тарентский 106
§ 2. Другие поздние пифагорейцы . . . 112

Глава X. Аристотель о пифагорейцах 116

Заключение 129

Часть вторая. ЭЛЕАТЫ

Глава I. Ксенофан Колофонский 142

Глава II. Парменид Элейский 160

Глава III. Зенон Элейский 179

Глава IV. Мелисс Самосский 198

Библиография 206

Арсений Николаевич Чанышев

ИТАЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Тематический план 1974 г., № 19

Редактор *Н. П. Барбариго*
Переплет художника *Е. А. Михельсона*
Технический редактор
В. И. Овчинникова

Корректоры
Л. А. Костылева, А. А. Алексеева

Сдано в набор 30/VII 1974 г.
Подписано к печати 27/V 1975 г.
Л-21754 Формат 84×108 1/32
Бумага тип. № 2
Физ. печ. л. 6,75 Усл. печ. л. 11,34
Уч.-изд. л. 11,7 Изд. № 2168
Зак. 604 Тираж 9520 экз.
Цена 81 коп.

Издательство Московского
университета.
Москва, К-9, ул. Герцена, 5/7.
Типография Изд-ва МГУ.
Москва, Ленинские горы