

ТЕОЛОГИЯ РАННИХ  
ГРЕЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ

ВЕРНЕР  
ЙЕГЕР



PLATONIANA

ВЕРНЕР  
ЙЕГЕР

ТЕОЛОГИЯ  
РАННИХ ГРЕЧЕСКИХ  
ФИЛОСОФОВ

Гиффордские  
лекции 1936 года

Издательство «Владимир Даль»

WERNER JAEGER

THE THEOLOGY  
OF THE EARLY  
GREEK PHILOSOPHERS

THE GIFFORD LECTURES  
1936

ВЕРНЕР ЙЕГЕР

# ТЕОЛОГИЯ РАННИХ ГРЕЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ

ГИФФОРДСКИЕ ЛЕКЦИИ  
1936 ГОДА

*Перевод с английского  
А. С. Мерзениной  
под редакцией В. В. Прокопенко*



Санкт-Петербург  
«Владимир Даль»  
2021

УДК 1(091)  
ББК 87.3  
Й

Редакционная коллегия  
серии «PLATONIANA»:

*В. М. Камнев, П. Ю. Костюшин, Б. В. Марков,  
И. Н. Мочалова (зам. председателя), А. П. Мельников,  
А. В. Перцев, В. В. Прокопенко (председатель),  
Я. А. Слинин, С. Н. Тихомиров (ученый секретарь),  
А. Л. Шишков*

*Издано при финансовой поддержке  
Министерства цифрового развития, связи  
и массовых коммуникаций Российской Федерации*

ISBN 978-5-93615-285-6

- © Издательство «Владимир Даль»,  
серия «PLATONIANA» (разра-  
ботка, оформление), 2018 (год  
основания), 2021
- © Мерзенина А. С., перевод с ан-  
глийского, примечания, 2021
- © Прокопенко В. В., статья, при-  
мечания, 2021
- © Палей П., оформление, 2021

*Классический филолог в мире греческой  
философии: Вернер Йегер и его «Теология  
ранних греческих философов»*

Книги Вернера Йегера долго шли к отечественному читателю, и сказать, что этот путь пройден уже полностью, все еще нельзя. К концу 80-х годов прошлого века, когда был задуман перевод на русский язык «Пайдейи», этот труд Йегера уже прочно утвердился в статусе классического, а его популярность вышла так далеко за пределы научного сообщества, что слово «пайдейя» вошло в самое широкое употребление. В 1997 и 2001 годах издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина» выпустило второй и первый том «Пайдейи» и, хотя в 2014 году в том же издательстве вышла продолжающая «Пайдейю» книга Йегера «Раннее христианство и греческая пайдейя», заключительная часть трехтомника до сих пор ждет своей очереди.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2 (Эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) / Пер. с нем. М. Н. Ботвинника. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1997; *Он же.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1 / Пер. с нем. А. И. Любжина. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001; *Он же.* Раннее христианство и греческая пайдейя. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2014.

Вернер Йегер хорошо знаком нам как автор «Пайдейи», но все остальные его достижения известны только по упоминаниям в справочной литературе и немногочисленным критическим публикациям. По этой причине характеристика Йегера как крупнейшего исследователя античности XX века, «как общепризнано, наиболее влиятельного классициста в Германии периода между двумя мировыми войнами, а также впоследствии — и в Америке»,<sup>1</sup> может показаться несколько преувеличенной. Самое большое сожаление вызывает то, что до сих пор не переведена на русский язык его знаменитая книга об Аристотеле, которой вскоре исполнится сто лет.<sup>2</sup> Как следствие, работа, радикально изменившая взгляд на творчество основателя интеллектуальной культуры Запада, все еще не получила у нас должной оценки. То же самое можно сказать и о книге, которую читатель сейчас держит в руках: даже упоминаний об этом труде Йегера, который был высоко оценен специалистами в истории античной философии и классической филологии, в отечественной литературе мне найти не удалось. О личности, жизни и творческом пути Йегера у нас также известно явно недостаточно, пишут и говорят о нем немногие и нечасто, что резко контрастирует с интересом к личности Йегера в западном научном мире.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> American Philological Association. Biographical dictionary of North American classicists / Ed. W.W. Briggs. London: Greenwood Press, 1994. P. 306.

<sup>2</sup> *Jaeger W. Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung.* Berlin: Weidmann, 1923.

<sup>3</sup> А. Ф. Лосев охарактеризовал Йегера как «внимательного исследователя проблемы художественного воспитания», отметив его чувствительность к стилю произ-

Вернер Вильгельм Йегер родился 30 июля 1888 года в небольшом поселке Лобберих, в нижнем течении Рейна, недалеко от границы с Нидерландами. Его отец, Карл Альберт Йегер, работал управляющим на местной текстильной фабрике, мать, Хелена, занималась домашним хозяйством своей небольшой семьи, в которой Вернер был единственным ребенком. Родители — «дети своего времени», по словам Вернера Йегера, — не очень много внимания уделяли науке и образованию, в кругу их интере-

---

ведений Платона и присущий йегеровским исследованиям историзм, благодаря которому «в настоящее время труд В. Йегера остается пока непревзойденным ни по обширности, ни по тонкости анализа произведений Платона» (История античной эстетики. Высокая классика. М.: АСТ, 2000. С. 190—191). Вклад Йегера в исследования Аристотеля А. Ф. Лосев также ценил очень высоко, и, хотя в целом не соглашался с его концепцией, признавал: «Рассуждения В. Йегера являются результатом его огромной учености и многолетнего, самого кропотливого труда над текстами Аристотеля. В настоящее время мы не располагаем ничем более обстоятельным и более надежным и должны принять большинство суждений и догадок В. Йегера. Тем не менее текст Аристотеля дошел до нас в таком плохом виде и содержит такую массу противоречий, что даже учености В. Йегера оказывается мало для того, чтобы представить себе творческое развитие Аристотеля в ясном виде» (История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. С. 27). В последние годы о Йегере и его взглядах упоминал М. А. Маяцкий в книге «Спор о Платоне. Круг Штефана Георге и немецкий университет». А. А. Россиус, которому довелось в 1990-е годы поработать в кабинете Йегера в Widener Library в Гарварде, в своей статье «Третий гуманизм» в «Новой философской энциклопедии» посвятил несколько слов Йегеру, отметив его стремление в годы нацизма «укрепить свое академическое положение и приспособиться к режиму» (Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. 4. С. 106).

сов главное место занимала музыка (в свое время Карлу Йегеру предлагали серьезно заняться обучением вокальному мастерству в Кельнской опере) и художественная литература. Благодаря родителям, будет позднее вспоминать Йегер, в детстве он оставался свободен от господствовавшего в то время натуралистического мировоззрения и формировался как личность более артистического, чем научного, склада.<sup>1</sup> Большую роль в жизни семьи играла религия — хотя Йегеры и не были глубоко вовлечены в церковную жизнь, религия стала для них своего рода формой сплочения семьи, поскольку Йегеры были протестантами, тогда как большинство жителей Лоббериха, как и всего нижнего Рейна, исповедовали католичество. Учился Вернер в католической гимназии Фомы Кемпийского (сегодня она носит его имя), где держался обособленно, не найдя близких друзей среди своих соучеников-католиков. Несомненно, этот детский опыт сказался в будущем на формировании характера Йегера, предопределив его склонность к максимальному дистанцированию в общении не только с посторонними, но и с коллегами.<sup>2</sup> Роль гимназии в образовании Йегера

---

<sup>1</sup> *Jaeger W. Notes towards an Autobiography: the Beginnings. Five Essays / Transl. A. M. Fiske. Montreal: Mario Casalini, 1966. P. 18–19.*

<sup>2</sup> Эта черта характера Йегера — мало симпатичная, но все же терпимая в Германии, — в США вызывала удивление и непонимание, которое иногда влекло за собой выводы, заходящие слишком далеко: профессор Иллинойского университета Уильям Колдер III, многое сделавший для освещения роли эмигрантов-классицистов в США, внимательный и энтузиастический, но радикальный и пристрастный исследователь, утверждает, что именно из-за детского травматичного



не была решающей, она скорее дополняла знания, полученные в процессе самообразования — чтения книг и общения со своим дедом, который много путешествовал и знал несколько европейских языков. Именно от него Вернер услышал первые в своей жизни латинские слова и так увлекся латынью, что, как он вспоминал впоследствии, в отличие от своих соучеников никогда не считал девять лет слишком большим сроком для ее изучения. Греческий язык Йегер также знал намного лучше, чем того требовала гимназическая программа. Когда он написал сочинение об Александре, учителя были поражены его знанием греческих источников. В шестнадцать лет юный Йегер познакомился с трудами (в первую очередь с двухтомником «*Griechisches Lesebuch*», «Книга для чтения на греческом языке») Ульриха фон Виламовица-Меллендорфа, которые открыли ему неисчерпаемую широту мира античности, и это чтение разительно контрастировало со школьными упражнениями по заучиванию списка друзей Горация (взрослый Йегер говорил, что до сих пор считает это занятие бессмысленным). Может быть, именно потому, что Йегеру посчастливилось не пройти муштры в школе вроде знаменитой Пфорты,

---

опыта Йегер, «когда стал мужчиной, обнаружил, что никогда не сможет терпеть соперника... <...> ...Он рано научился добиваться своего детскими мольбами... <...> В результате на протяжении всей жизни ему не хватало сильного морального чутья и он легко прибегал к лести. Это привело к соглашению с национал-социализмом и слишком свободному отношению к женщинам» (*Calder W. M. III. Werner Jaeger. Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia / Ed. W.W. Briggs, W.M. Calder. New York; London: Garland Publishing 1990. P. 212*).

впоследствии он считал необходимым сознательно отдавать делу все свое время. Уильям М. Колдер III вспоминает о словах, которые он, будучи девятнадцатилетним студентом Гарварда, услышал от Йегера: «Проблема американских исследователей античности состоит в том, что классицистами они являются только с 9.00 до 17.00 пять дней в неделю. Ученым нужно оставаться всегда, в каждый момент своей жизни».<sup>1</sup>

Когда Йегеру исполняется восемнадцать лет, он поступает в Марбургский университет. К этому моменту круг его интересов в науке уже полностью определен: под влиянием Виламовица (Йегер напишет в автобиографии, что он был в это время «удаленным», то есть дистанционным студентом Виламовица) его заинтересовала классическая филология в широком смысле слова, как комплексная наука об античности. Особенно привлекала Йегера ее историческая составляющая: «История была стартовой точкой моей работы», — позже напишет он.<sup>2</sup> Оказавшись в Марбурге — одном из главных центров неокантианства, он по-настоящему открывает для себя уже греческую философию, и в этом нет ничего удивительного, потому что тогда неокантианцы, особенно Пауль Наторп, активно работали над созданием новой интерпретации Платона. Платон становится центром интеллектуальной жизни университета и в его лице Йегер находит себе на-

---

<sup>1</sup> *Calder W. M. III. The Refugee Classical Scholars in the USA: An Evaluation of their Contribution. Illinois Classical Studies. Volume XVII.1, 1992. P. 163.*

<sup>2</sup> *Jaeger W. Introduction to „Scripta Minora“ // Five Essays. P. 26.*

дежного проводника в мир живой древности. Но неокантианский образ Платона Йегер так и не смог принять, поскольку тот решительно противоречил его историко-филологическому чутью. Йегер решает доверять себе, а не авторитету университетских профессоров, и в итоге, парадоксальным образом, философский по направленности семестр в Марбурге укрепил Йегера в его склонности к филологии.<sup>1</sup> С этим было связано его решение покинуть Марбург и отправиться в Берлин, где в это время находился центр германской, а значит и всей европейской, классической филологии.

В Берлинском университете Йегер слушает лекции Эдуарда Мейера, Эдуарда Нордена, Вильгельма Шульце и, главное, среди его учителей теперь Ульрих фон Виламовиц-Меллендорф и Герман Дильс, только что выпустивший первый том своих «Фрагментов досократиков». Лекции Дильса были посвящены не только ранней греческой философии, но также философии Эпикура и Лукреция. Аристотелевские лекции Дильса Йегер не посещал, в центре его внимания тогда был, скорее, Платон. Однако Йегер занимается в аристотелевском семинаре «последнего гегельянца» Адольфа Лассона, бывшего в то время уже в очень почтенном возрасте и представлявшем в своем лице старую немецкую традицию истории идей. Склонности к этой традиции Йегер, впрочем, не чувствует, его развитие идет в ином направлении: Йегер испытывает глубокий интерес к языку, но этот интерес не носит лингвистического характера. Впоследствии Йегер скажет

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 29.

о своих взглядах того периода: «...для меня „язык“ не означал лингвистического сравнения различных наречий, хотя я всегда остро интересовался изучением не только классической, но и других литератур. Для меня это означало, скорее, исследование индивидуальной формы речи, частью — как стиля, частью — как проводника мышления, иными словами, исследование выражения и значения».<sup>1</sup> Такая позиция закономерно вела молодого ученого к текстологическому критицизму.

Этому во многом способствовали лекции Виламовица, который читал, среди множества других, курсы введения в филологию, историю аттической литературы, историю греческой и римской эпической поэзии, и который по-прежнему оставался для Йегера главным учителем. Несмотря на то, что Герман Дильс не оказал на Йегера значительного влияния (это отмечал сам Йегер, впрочем, всегда отзываясь о Дильсе с подчеркнутым уважением), именно Дильс стал руководителем его докторской диссертации, посвященной «Метафизике» Аристотеля.<sup>2</sup> Здесь Йегер впервые излагает гипотезу, возникшую у него в процессе критического анализа аристотелевского текста: «Метафизика» — сочинение, не предназначенное для обнародования за пределами школы, и представляет собой панораму изменений философского учения Аристотеля, демонстрируя аристотелевскую философию в ее эволюции.

---

<sup>1</sup> *Jaeger W.* Introduction to „Scripta Minora“. P. 31.

<sup>2</sup> *Emendationum Aristotelearum Specimen. Dissertatio inauguralis.* Berolini, typis expressit Aemilius Ebering, 1911 (Berlin, Phil. Dissertation vom 5. Juli 1911). В расширенном виде издана: *Jaeger W.* Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin: Weidmann, 1912.

После защиты диссертации Йегер предпринимает поездку в Италию для работы над источниками, которые ему потребовались при подготовке хабилитационной работы, посвященной Немесию Эмесскому.<sup>1</sup> Работа была принята, инаугурационная лекция состоялась 14 июня 1914 года, после чего академическая карьера молодого ученого резко идет вверх: он даже пропускает некоторые начальные академические позиции, что представляет собой редкое явление для консервативного немецкого университета. После короткого пребывания в статусе доцента Йегер принимает предложение занять кафедру в Базельском университете — ту самую, которую когда-то занял двадцатичетырехлетний Ницше. Впрочем, в Базеле Йегер проработал всего год, по истечении которого принял предложение переехать в Киль на должность ординарного профессора. В отличие от Базеля, где он, судя по отзывам, не добился больших успехов, в Киле Йегер работает весьма продуктивно, у него налаживаются контакты с коллегами, появляются первые ученики, он публикует ряд статей и вероятно, что именно в эти годы у него появляются идеи, которые впоследствии станут фундаментом его «Пайдейи». Потрясения мировой войны, горечь поражения и революция в Германии, очевидцем которой он стал в ноябре 1918 года, переживались Йегером как катастрофический разрыв связи времен, как глубокий экзистенциальный кризис, усугублявшийся той особенностью Йегера, о которой писал его ученик

---

<sup>1</sup> Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. Berlin: Weidmann, 1914.

Вольфганг Шадевальдт: «Интеллектуальная преемственность была для него тем, что на самом деле составляло историю, тем, что превращало ее изменения в рациональные изменения. Для большинства людей тот факт, что что-то сохраняется и остается, едва ли стоит того, чтобы его заметить. Кто-то принимает это как должное, как то, что не требует объяснений. Для Вернера Йегера тот факт, что в течении времени вообще сохранялась какая-то преемственность, был чудом. Внимательное отношение к традиции было у него с детства. Ноябрьская революция превратила эту склонность в навязчивую идею».<sup>1</sup>

В 1921 году Виламовиц оставляет кафедру в Берлинском университете — не столько из-за возраста, сколько из-за несогласия с новыми законами в области образования, которые он не одобрял точно так же, как и Веймарские порядки в целом. Из четырех кандидатов, претендовавших на занятие кафедры, приемлемым для университета оказался только один — Вернер Йегер. В 33 года он занимает место, где почти четверть века царил кумир его юности, живой классик, «бог классической филологии», по выражению М. Л. Гаспарова. Справедливости ради надо заметить, что до 1929 года Виламовиц

---

<sup>1</sup> Цит по: *Calder W. M. III. Werner Jaeger*. P. 216. Следует добавить, что Йегер стал свидетелем одного из самых острых эпизодов германской революции — Кильского восстания. Когда в Киле прошли массовые демонстрации, против демонстрантов было применено оружие, что вызвало серьезные беспорядки, и в итоге 4 ноября власть в Киле перешла к первому в Германии Совету матросских и солдатских депутатов. Направленные в Киль для восстановления порядка войска перешли на сторону восставших, либо возвратились в казармы.

по-прежнему преподает в университете, принимает активное участие в работе кафедры и его — уже неформальный — авторитет остается все таким же непререкаемым. Это, конечно, создает немало сложностей для Йегера как руководителя, но в этой ситуации он проявляет свойственное ему умение находить правильную тактику в предложенных обстоятельствах. Он не пытается соперничать с Вилламовицем и большую часть своих усилий направляет на организационную и популяризаторскую деятельность. Йегер основывает серию монографий «*Neue philologische Untersuchungen*» специально для публикации работ молодых ученых, своих учеников, журналы «*Die Antike*» (1925—1944) и «*Gnomon*» (1925—наше время) и организует общество античной культуры «*Die Gesellschaft für antike Kultur*».

Йегер продолжает также активно работать и в науке: список его работ, начиная с 1921 года и по 1934 год — рубежный в его творческой биографии год, когда вышел первый том «*Пайдейя*», — составляет почти семь десятков названий. Интересно проследить за тематикой исследований, нашедшей отражение в публикациях Йегера. Во-первых, он продолжает разрабатывать эволюционную аристотелевскую гипотезу, которую представил еще в своей докторской диссертации. Теперь Йегер распространяет ее на все наследие Аристотеля и приходит к решению извечной проблемы противоречий и непоследовательностей в аристотелевских сочинениях: *Corpus Arisotelicum*, согласно Йегеру, представляет собой не систематическое изложение учения Аристотеля, испорченное временем и редакторами, а историю эволюции фило-

софии Аристотеля. В 1923 году в свет выходит его работа «Аристотель. Основы истории его развития»,<sup>1</sup> благодаря которой йегеровская гипотеза становится общепризнанной и вплоть до начала 1960-х годов принимается в исследованиях Аристотеля как неоспоримая. В 1920-е и начале 1930-х годов Йегер публикует статьи о Платоне и Аристотеле, часто выступает как эксперт высшего ранга в науке об Аристотеле, публикуя многочисленные рецензии на издания в этой области (например, на переводы У. Росса, ставшие в англоязычном мире классическими).<sup>2</sup> Но никто не сказал бы, что Йегер сосредоточен исключительно на Аристотеле: он публикует ряд работ о проблемах науки об античности, о значении античного наследия для современного мира. Так Йегер постепенно приходит к формированию развернутой программы реактуализации античности, получившей название «третий гуманизм».<sup>3</sup>

Несмотря на то, что концепт «третьего гуманизма» неотделим от имени Йегера, он никак не может

---

<sup>1</sup> *Jaeger W. Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung.* Berlin: Weidmann, 1923.

<sup>2</sup> *Jaeger W. Aristotle's Verses in Praise of Plato // The Classical Quarterly.* 1927. Vol. 21, N 1. P. 13–17; *Jaeger W. Aristotle's Metaphysics / Ed. W. D. Ross // Gnomon.* 1925. N 1. P. 57–65 (Rezens); *Jaeger W. Aristotle's Metaphysics / Ed. W. D. Ross // Classical Review.* 1925. N 39. P. 176–180 (Rezens).

<sup>3</sup> *Jaeger W. The present position of classical studies in Germany. Proceedings of the Classical Association.* 1927. Vol. 24. P. 43–48; *Jaeger W. Der Humanismus als Tradition und Erlebnis.* 2 Auflage. 1921. S. 1–17; *Jaeger W. Humanismus und Jugendbildung. Vortrag, gehalten am 27. November 1920.* Berlin: Weidmann, 1921; *Jaeger W. Antike und Humanismus. Vortrag auf der Tagung «Das Gymnasium» in Berlin am 6. April 1925.* Leipzig: Quelle und Meyer, 1925.



рассматриваться как результат исключительно его личного творчества — совершенно очевидно то обстоятельство, что концепция «третьего гуманизма» возникла как реакция на кризис наук об античности, ставший очевидным еще в самом начале столетия. Впрочем, дискуссии о назначении науки об античности для немецкого национального воспитания к тому времени сотрясали германскую науку уже несколько десятилетий и многие эпизоды этих битв получили широкую известность, как, например, споры между Ницше и Виламовицем, а также их сторонниками.<sup>1</sup> Уже тогда сформировались два крайних вида отношения к античности: с одной стороны, *Altertumswissenschaft*, комплексная наука об античности, возникающая на основе филологии, к началу нового столетия усовершенствовала свои методы текстологического исследования настолько, что без преувеличения могла быть признана эталоном гуманитарной науки. С другой стороны, за это совершенство приходилось расплачиваться неуклонно углубляющимся отрывом от жизни, за что эту науку беспощадно критиковал еще Ницше. И, самое глав-

---

<sup>1</sup> См.: Полемика вокруг книги Ф. Ницше «Рождение Трагедии» (1872–1874) (*Ницше Ф. Рождение трагедии* / Сост., общ. ред., коммент. и вступ. ст. А. Л. Россиуса. М.: Ad Marginem, 2001. С. 217–411). *Most G. W. One Hundred Years of Fractiousness: Disciplining Polemics in Nineteenth-Century German Classical Scholarship* // *Transactions of the American Philological Association*. 1997. Vol. 127; *Pohle R. Platon als Erzieher: Platonrenaissance und Antimodernismus in Deutschland (1890–1933)*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co., 2017; *Эксле О. Г. Немцы не в ладу с современностью. «Император Фридрих II» Эрнста Канторовича в политической полемике времен Веймарской республики* // *Одиссей: человек в истории*. М., 1996. С. 213–235.

ное, такое отношение к античности как исключительно к предмету научного исследования предполагало, что античность изучается ради ее самой — и это противоречило немецкой традиции, восходившей еще к Просвещению и гуманизму XVIII столетия. Начиная с фактического открытия Иоганном Винкельманом античности для Германии, античное культурное наследие считалось классическим образцом, на который должно ориентироваться немецкое национальное воспитание, строительство нации, *das Bildung*. Эта гуманистическая идея была широко развернута в свое время Иоганном Гердером, который говорил об образовании-*Bildung*, как о формировании целостного человеческого существа, разносторонней личности, которая в образовании раскрывает все свои внутренние потенции и становится в собственном смысле человеком. В исходном греческом понимании «стать человеком» означало то же, что «стать гражданином», поэтому *das Bildung* в германской традиции также никогда не рассматривалась как частное, но всегда — как государственное дело. Поэтому так громко прозвучали слова кайзера Вильгельма в 1900 году на прусской конференции о проблемах школы, о формализме и неэффективности классического образования, о ненужном для государства излишнем количестве образованных пролетариев, о том, что «мы должны воспитывать национальных молодых немцев, а не молодых греков и римлян». В Веймарский период ситуация стала еще более острой, особенно в связи с появлением таких подходов к античности, которые были вызывающе антинаучными, как, например, у авторов из круга Штефана Георге. С другой стороны, академизм в науке об античности все от-

кровеннее скатывался к позитивизму, которому сама мысль о воспитании и гуманизме была чуждой. Также из классической филологии постепенно исчезает само классическое, поскольку поиск новых, малоисследованных тем уводит ученых в периоды истории, когда высшие достижения греческого духа либо еще не состоялись, либо во многом уже были утрачены, — архаику, эллинизм и позднюю античность.

«Третий гуманизм» стал одним из ответов на этот вызов и надо признать, что эта концепция во многом обязана своим появлением коллективным усилиям ученых-единомышленников. Йегер же возглавил это движение и представил его уже не просто как научный подход, но как программу широкого культурного и политического образования. Даже само выражение «третий гуманизм» впервые прозвучало не от Йегера, а от Эдуарда Шпрангера в докладе на 53 конференции немецких филологов в Иене в 1921 году: «...всякий гуманизм стремится к проникновению в чуждые формы духа и, таким образом, к контакту с их активной формирующей силой. Но одно отличие нашего гуманизма, который можно было бы назвать третьим, от второго заключается в широте поиска и понимания, которые мы, современные люди, способны собрать».<sup>1</sup> Итак, этот гуманизм — третий по счету, если считать, что первыми были гуманисты эпохи Возрождения, вторыми — немецкие гуманисты Винкельман, Гёте, Гумбольдт. Преемственность между этими волнами

---

<sup>1</sup> Опубликован в 1922 году с посвящением Вернеру Вильгельму Йегеру. См.: *Spranger E. Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule.* Leipzig; Berlin: B. G. Teubner, 1922. S. 9—10.

гуманистической мысли обеспечивает не только выраженное в названии внимание к человеку, но и то, что все они стремятся к сохранению и восстановлению эллинства как образцового для всех времен типа культуры. Особенное значение эта идея приобретает в Германии, где вопрос о том, на какой основе предстояло создавать национальную культуру и «склеивать» многочисленные германские народности — в единый народ, а тьму княжеств, герцогств, королевств и курфюршеств — в единое государство, стал жизненно важен в XVIII—XIX веках и позже вновь обострился после поражения в мировой войне, унижительного Версальского мира, революции и экономической катастрофы.<sup>1</sup>

Что значит гуманизм для Вернера Йегера и как он пришел к программе «третьего гуманизма»? Принято считать, что впервые он заговорил об идеях, которые легли в основу этой идеологии, в своей базельской лекции 1914 года «Филология и история», где, в частности, указал на то, что греческая культура — это архетипическое явление, «чистая и вечная праформа всего истинно человеческого» («reiner und ewiger Grundgestalt alles wahrhaft Menschlichen»). Затем последовало выступление на конференции в Гамбурге с докладом «Гуманизм как традиция и опыт» и, наконец, конференция, прошедшая под руководством Йегера, — «Проблема классического и античного», состоявшаяся в 1930 году в На-

---

<sup>1</sup> См.: *Butler E. M.*. The Tyranny of Greece Over Germany: A Study of the Influence Exercised by Greek Art and Poetry Over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth and Twentieth Centuries. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.

умбурге, где Вернер Йегер, Вольфганг Шадевальдт, Пауль Фридлендер, Эдуард Френкель и другие представили доклады, в которых излагались идеи этого нового мировоззрения. Именно в материалах наумбургской конференции была окончательно оформлена программа нового движения, которое мы называем третьим гуманизмом.<sup>1</sup> Затем, в 1934 году, последовал выход в свет первого тома «Пайдейи», где в предисловии Йегер изложил свою концепцию изучения античности, которая трактовкой классических творений античной культуры как образцовых результатов воспитания-пайдейи полностью соответствовала этой программе.<sup>2</sup> Второй и третий тома йегеровского *opus magnum* вышли значительно позднее, уже после его эмиграции из Германии, и содержали некоторые коррективы этой концепции, по большей части касающиеся не содержания, а формы его выражения.<sup>3</sup>

Сам Йегер о своем пути к обновленному гуманизму рассказал в статье «Классическая филоло-

---

<sup>1</sup> *Jaeger W.* Das Problem des Klassischen und die Antike: acht Vorträge gehalten auf der Fachtagung der klassischen Altertumswissenschaft zu Naumburg 1930. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961. См. об этом: *Landfester M.* Die Naumburger Tagung. «Das Problem des Klassischen und die Antike» (1930). Der Klassikbegriff Werner Jaegers. Altertumswissenschaft in den 20 Jahren: Neue Fragen und Impulse / Hg. H. Flashar. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995. S. 11–40.

<sup>2</sup> *Jaeger W.* Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. I. Leipzig; Berlin: Walter de Gruyter, 1934.

<sup>3</sup> *Jaeger W.* Paideia. The Ideals of Greek Culture. II: In Search of the Divine Centre. New York: Oxford University Press, 1943; III: The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato. New York: Oxford University Press, 1944.

гия и гуманизм».<sup>1</sup> Он вспоминает, что, поступив в университет, узнал как последнее слово науки, что гуманизм — это псевдогреческое слово недавнего происхождения, строго запрещенное в лексиконе классической филологии. Это касалось не только самого слова «гуманизм», но и содержания этого понятия. Этот факт сильно обеспокоил молодого Йегера, воспитанного в уважении к идеалам Винкельмана и Гёте, и он уже тогда начал задумываться над тем, как можно примирить новейшую науку об античности и гуманистическую традицию. Для этого прежде всего следовало понять, почему случилось так, что классическая филология, рожденная гуманизмом Возрождения, обратилась против своего духовного источника. Йегер приходит к выводу, что сам гуманизм дал для этого повод, и произошло это уже довольно давно: «Гуманизм, который был истоком творчества великих итальянских поэтов раннего Возрождения и неолатинских поэтов и прозаиков, соревнуясь с древними в их собственных формах и языке, к концу шестнадцатого века сузился до бесплодной эрудиции. На этой, более поздней стадии гуманизма развилось новое антикварное и критическое исследование древнего мира, больше не стремящееся к воссозданию современной литературы по древним образцам, а всего лишь к всеобъемлющему познанию древнего мира».<sup>2</sup> Ответ прозвучал в Германии XVIII века — здесь Йегер называет его «неогуманизмом». Винкельман, Гумбольдт, Гёте «впервые пробудили

---

<sup>1</sup> *Jaeger W. Classical Philology and Humanism // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1936. Vol. 67. P. 363—374.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 365.*

исторический смысл в ответ на рационализм эпохи разума». Этот смысл неогуманисты увидели в найденном ими у греков абсолютном идеале человека, воплотившем в себе высшую наполненность бытия. Этот идеал они сделали образцом воспитания. Однако сама наука об античности все больше становилась *только наукой*, которая, хотя и давала действительно блестящие примеры глубокого исследования, как у Моммзена и Виламовица, но уже полностью игнорировала вопрос о воспитании и о своей роли в нем. Йегер вспоминал, как Виламовиц в ответ на вопрос о том, чем его исследования могут заменить старый классический идеал воспитания, ответил: «Полным обзором развития одной из величайших цивилизаций на всех этапах ее развития».<sup>1</sup>

Любая попытка напомнить о греческих образцах истинного и наполненного возвышенным смыслом человеческого воспитания, говорит Йегер, теперь подвергается насмешкам из-за того, что сами эти образцы современной наукой объявлены никогда не существовавшими в действительности. Их якобы придумали поэтические натуры, никогда и не стремившиеся понять действительную жизнь древнего мира. Возвращение к гуманизму стало невозможным, — констатирует Йегер.

Но он говорит о старом гуманизме, а не о гуманизме как таковом, ведь необходимость в ценностях и идеалах всегда остается фундаментальной человеческой потребностью, которая становится особенно острой во времена потрясений, когда под угрозой оказывается сама человечность. И для того, чтобы

---

<sup>1</sup> Ibid.

прийти к новому гуманизму, требуется обратить свой взгляд в прошлое. Йегер говорит, что кризис современной цивилизации обнажил, как это всегда бывает, сами основы нашего существования, — и оказалось, что эти основы были заложены в античном мире. Более того, «классическая античность была одной из этих основ, чем-то большим, чем простой источник исторического влияния. Это был кризис, который раскрыл истинное положение древнего мира в схеме нашего настоящего времени. Таков непреходящий закон человеческого духа: всякий раз, когда одна из его фундаментальных ценностей теряет смысл и значение, ее необходимо проследить до ее истоков для переоценки. Это закон возрождения, поскольку „возрождение“ — это не просто название определенного события и времени. Это ритм духовного движения истории, повторяющийся время от времени, сопутствующий давлению духовной атмосферы. Уверенности и самоутверждению способствует возвращение к кульминационным моментам жизни, а возрождение внутренних ценностей изменяет наши представления об истории и показывает ее в новом свете».<sup>1</sup>

Свой взгляд Йегер решительно противопоставляет историзму, захватившему не только науку об античности, но и гуманитарные науки в целом, и ставшему одним из центральных элементов современного мировоззрения. Историзм, несущий с собой релятивизм в отношении всех ценностей, культурных достижений, научных открытий, не допускает одного — исторического взгляда на себя самого, почему он и рассматривает современность в качестве высшей

---

<sup>1</sup> *Jaeger W. Classical Philology and Humanism. P. 369.*



точки культурного развития, а когда современность терпит поражение и рушится под ударами войн, революций, голода и эпидемий, человечество остается в растерянности без всякой поддержки. И тогда оно обращается к древним авторам, возвращающим нас в мир высших человеческих ценностей. В предисловии к первому тому «Пайдейи» Йегер выдвинул положение, которое радикально меняет традиционное представление о гуманизме как продукте эпохи европейского Возрождения (или, по крайней мере, Рима времени Цицерона): «Греческий духовный принцип — не индивидуализм, а „гуманизм“, если можно употребить это слово в его первоначальном античном смысле. Гуманизм происходит от *humanitas*. Это слово — по крайней мере, со времен Цицерона и Варрона, — наряду с не рассматриваемым здесь более старым и вульгарным значением „приятные манеры“, имеет и другой, более высокий и строгий смысл: оно означает приведение человека к его истинной форме, форме человека как такового. Это подлинная греческая пайдейя в том виде, в котором римский государственный муж воспринимал ее как образец. Она исходит не из отдельного, а из идеи. Выше человека — стадного животного и человека — мнимо автономного Я стоит человек как Идея: так всегда смотрели на него греки-воспитатели, подобно грекам-поэтам, художникам и исследователям».<sup>1</sup> Вернуться к эллинскому и значит вернуться к гуманизму. Но прежние попытки такого возвращения всегда содержали в себе существенный изъян: они представляли

---

<sup>1</sup> Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. С. 22–23.

себе этот греческий идеал как нечто застывшее, как то, что можно просто повторить так, как это делали римские скульпторы, тиражировавшие бронзовые копии греческих мраморных скульптур. Йегер утверждает, что греческий идеал человека, в соответствии с которым и формируется индивидуальность, это живая форма, которая вырастает на народной почве и включает в себя судьбы общества и все ступени его духовного развития, а вот «этого не заметил неисторически мыслящий классицизм и гуманизм прежних веков, воспринимавший „человечность“, „культуру“, „дух“ эллинов или всей античности как выражение некоего вневременного, абсолютного человечества».<sup>1</sup> В отличие от своих предшественников, обновленный гуманизм (пора заметить, что Йегер избегал употребления выражения *третий* гуманизм, чаще всего он говорит просто о гуманизме) не призывает копировать достижения греческого духа, а призывает к освоению греческих способов формирования индивидуальности, способной возвыситься до этих достижений. И в этом отношении сами греки показывают нам пример: «Раскрытие героической человечности в Гомере не казалось устаревшим грекам более позднего и более рационального периода. Он сохранял свою актуальность более тысячи лет и оставался основой культуры на протяжении столетий греческой жизни. Подобным образом каждый новый период вносил свой вклад в то, что греки на высшей точке своего сознания, в пятом и четвертом веках до Рождества Христова, называли своим учением, своим уроком

---

<sup>1</sup> Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. С. 22–23.

(пайдейя)».<sup>1</sup> Гуманизм, «соответствующий нашему времени и современной привычке научного мышления и исследования», конечно, не должен отказываться от достижений современной науки, заявляет Йегер, но должен понимать, что изучение древнего мира является не просто приобретением знания, но остается уникальной цивилизационной и творческой силой: «Поскольку мы живем ради выполнения задачи формирования и развития человечества в соответствии с законами и возможностями человеческой природы, мы живем в мире, который я осмеливаюсь назвать эллиоцентрическим, — духовном мире, вращающемся вокруг солнца эллинской мудрости. Планеты этого мира не исчезнут во тьме, пока это центральное солнце не утратит свое величие».<sup>2</sup>

Этими пафосными словами Йегер заканчивает статью «Классическая филология и гуманизм», но остается вопрос: кто такие «мы», к которым обращается Йегер? Ясно, что не только к ученому сообществу — ученые-классицисты вряд ли могли бы взвалить на свои плечи задачу формирования человека *высшей степени качества* (обладающего ἀρετή), это работа под силу только всему обществу: «Будущий гуманизм по своей сущности должен был ориентироваться на тот основополагающий факт греческого воспитания, что гуманность, „человечность“, греками постоянно включалась в число свойств человека как политического существа. То, что выдающиеся деятели Греции рассматриваются как стоящие на

---

<sup>1</sup> Jaeger W. Classical Philology and Humanism. P. 372.

<sup>2</sup> Ibid. P. 374.

службе общества — признак тесной связи между ним и продуктивной духовной жизнью».<sup>1</sup>

В этих словах заметно характерное не только для Йегера, но и для многих его коллег по цеху нежелание принять фундаментальное различие между греческим полисом и современным государством. Мир полиса, соединяющего в органическое целое все те элементы, которые в современном мире обособлены, — человека, гражданина, гражданское общество и государство, действительно зачаровывает, но попытки перенести его законы на современность зачастую порождают совершенно неожиданные для автора следствия. В случае с Йегером это приводит к тому, что он дает повод для суждений о нем, как об идеологическом союзнике нацизма: «Йегер попытался приспособить свой идеализированный взгляд на мир греческого полиса, в котором индивид подчинялся высшему благу государства, к национал-социалистической политической идеологии...»<sup>2</sup>

Здесь важен исторический и политический контекст: процитированные выше слова Йегера были сказаны в 1934 году, спустя год после установления в Германии нацистского режима, который сразу же активно принялся проводить в жизнь свою политику образования, основанную на принципе «народной общности» (*Gleichschaltung*), в которой одной из ключевых была идея государства-воспитателя нации. Государство в национал-социалистской идеологии рассматривалось как концентрированная воля нации,

---

<sup>1</sup> Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. С. 25.

<sup>2</sup> Landfester M. Die Naumburger Tagung «Das Problem des Klassischen und die Antike». S. 30.

олицетворением которой является личный гений вождя-фюрера. Триада лозунга «Ein Volk, ein Reich, ein Führer» потребовала от немецких ученых определить свое место в «едином строю нации». С прежним комфортным существованием мандаринов-жрецов немецкой науки вдалеке от актуальной политики было покончено: те, кто отказался присягнуть на верность режиму, были арестованы, заключены в лагеря или выдворены за пределы рейха; те, кто присягнул новому режиму, стали его солдатами. Как ни странно звучит это слово применительно к академическим ученым, они действительно оказались мобилизованы, в том числе и ученые-гуманитарии, среди которых были и те, кто занимался филологией, философией и историей древнего мира.<sup>1</sup> Многие согласились на это, опасаясь репрессий не только со стороны карательных органов режима, министерства образования Пруссии и академии наук, но и общественных организаций вроде Немецкого студенческого союза. Другие решились на поддержку нацистского режима добровольно,

---

<sup>1</sup> Более того, нужно заметить, что именно античность в силу ряда причин оказалась одной из самых востребованных тем в нацистском мифотворчестве, и некоторые из тех, кто раньше добросовестно работал в науке об античности, нашли себя уже на этом поприще. См: *Gieselbusch H.* Humanistische Bildung im nationalsozialistischen Staate. Leipzig; Berlin: Verlag und Druck von B. G. Teubner. 1933; *Losemann V.* Nationalsozialismus und Antike. Studien zur Entwicklung des Faches Alte Geschichte, 1933—1945. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1977; *Суриков И. Е.* Винкельман — Ницше — Гитлер: «Немецкая античность» и складывание нацистской идеологии // История и современность. 2012. № 1. С. 192—207; *Лурье С. Я.* О фашистской идеализации режима древней Спарты // Вестник Древней Истории. 1939. № 1 (6). С. 98—106.

руководствуясь ложными представлениями или просто привычно приспособляясь к возникшему не по их воле порядку. Так или иначе, среди тех, кто подписал 11 ноября 1933 года «Заявление профессоров немецких университетов и вузов о поддержке Адольфа Гитлера и национал-социалистического государства» (под лозунгом: «С Адольфом Гитлером за честь, свободу и право народа Германии!»), мы встречаем фамилии многих известных филологов, философов, историков: Мартин Хайдеггер, Ганс-Георг Гадамер, Отто Больнов, Арнольд Гелен и другие.

Не всем из поддерживавших нацистский режим или просто симпатизировавшим ему довелось обзавестись персональным обвинительным делом: если вокруг «дела Хайдеггера» страсти бушуют уже несколько десятилетий, более того, после публикации «Черных тетрадей» они накалились до новой, небывалой еще степени, то, например, убежденный национал-социалист Арнольд Гелен отделался ссылкой в техническое училище и в 1962 году вернулся в университет в Аахене, после чего его нацистское прошлое вспоминали нечасто. Позицию Гадамера, «проявившего сдержанность» и не вступившего в НСДАП, обсуждали, но весьма сдержанно и без однозначных заключений.<sup>1</sup> Вернер Йегер, эмигри-

---

<sup>1</sup> В 1946 году непосредственно перед своим назначением на должность ректора Лейпцигского университета Гадамер был официально признан «незапятнанным нацизмом». См.: *Grondin J. Hans-Georg Gadamer: A Biography / Transl. J. Weinsheimer. New Haven: Yale University Press, 2003; Di Cesare D. Gadamer: A Philosophical Portrait / Transl. N. Keane. Bloomington: Indiana University Press, 2013; Wolin R. Nazism and the Complicities of Hans-Georg Gadamer: Untruth and Method // New Republic. 2000. 15 May. P. 36–45; Orozsko*

ровавший из Германии еще в 1936 году, избежал необходимости прохождения проверки комиссией по денацификации культуры и образования, но в академическом сообществе тема идеологического сотрудничества Йегера с нацистами поднималась неоднократно. На конференциях, посвященных Вернеру Йегеру, и в публичных дискуссиях в печати этот вопрос занял заметное место.<sup>1</sup> Еще в 1935 году Бруно Снелль, видный немецкий классицист, не принявший йегеровскую программу и подвергший ее серьезной критике, в том числе и за отсутствие четкой политической позиции, говорил об «угодливости» «третьего гуманизма».<sup>2</sup>

Начиная с 90-х годов прошлого века самым активным обличителем Йегера за его «флирт с национал-социализмом»<sup>3</sup> стал профессор У. Колдер из Иллинойского университета, учившийся когда-то у Йегера в Гарварде. Именно усилиями профессора Колдера в Урбане были проведены конференции о

---

T. Platonische Gewalt. Gadammers politische Hermeneutik der NS-Zeit. Hamburg: Argument, 1995.

<sup>1</sup> Werner Jaeger: The Man and his Work. Conference held at the University of Illinois, Urbana, USA. April 26–28, 1990; Werner Jaeger Reconsidered: Proceedings of the Second Oldfather Conference, Held on the Campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign. April 26–28, 1990; *Calder W. M. III, Herbert K., Morris L. A.* Werner Jaeger: gegen den Nationalsozialismus. An Exchange of Letters in the Times Literary Supplement // Times Literary Supplement. 3 September 1999, 1 October 1999, 5 November 1999, 6 October 2000. London.

<sup>2</sup> *Snell B.* Besprechung von W. Jaeger, *Paideia* 1934 // Göttingische Gelehrte Anzeigen 197 (1935) // *Gesammelte Schriften.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. S. 32.

<sup>3</sup> *Calder W. M. III.* The Werner Jaeger Conference // *Gnomon.* Bd. 62, H. 7. 1990. P. 670.

Йегере, его письмо от 3 сентября 1999 года в *Times Literary Supplement* послужило поводом для дискуссии о степени близости взглядов Йегера к национал-социализму. Обвиняя Йегера в наличии этой пресловутой близости, У. Колдер сосредоточивает внимание не столько на идейном родстве «третьего гуманизма» с национал-социалистской идеологией, сколько на особенностях личности Йегера, из-за которых он якобы симпатизировал нацистам. В пользу этого должны свидетельствовать следующие факты: среди учеников Йегера было множество сочувствующих и членов национал-социалистской партии, среди которых как минимум один состоял в СС; евреи, ученики Йегера, вынуждены были уйти от него и бежать из страны, из более чем двадцати ученых-классицистов, покинувших Германию и переехавших в США в 1930-х годах, один только Йегер принял благодарственное письмо «За службу Рейху». Это письмо от 12 ноября 1936 года было подписано Адольфом Гитлером и Йегер будто бы хранил его до самой своей смерти. Кроме того, он утверждает, что существовала секретная директива гитлеровского правительства 1941 года, которая будто бы запрещала критическое упоминание о Йегере в немецкой прессе.

*Times Literary Supplement* в номерах за 1 октября, 6 октября и 5 ноября 1999 года опубликовала возражения У. Колдеру со стороны американских классицистов Лесли Морриса и Кевина Герберта из Гарвардского и Вашингтонского (Миссури) университетов, которые, по-моему, вполне убедительно показали тенденциозность и фактическую неверность аргументов Колдера. В активе обвинителей Йегера остался один-единственный достоверный факт пу-



бликации им статьи «Воспитание политического человека и античность» в едином нацистском журнале Эрнста Крика.<sup>1</sup> Об этой злосчастной публикации объемом в семь страниц вспоминают все критики Йегера, хотя характер ее таков, что позволяет по-разному трактовать содержащиеся в ней абстрактные призывы Йегера к немецкому народу учиться на греческих героических примерах и формировать новый политический тип человека. Кажется, поводом для осуждения стал просто сам факт публикации Йегером статьи в неподобающем месте.<sup>2</sup> И еще одно соображение следует принять во внимание — Йегер, не только следуя своим теоретическим взглядам, но и в соответствии с самим складом личности, всегда стремился к практической общественной деятельности. Мог ли он поставить перед собой цель повлиять на государственную политику в области образования и культуры? — Очень вероятно.<sup>3</sup> Соответствовала ли

---

<sup>1</sup> Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike // Volk im Werden. 1933. 1. S. 43—48.

<sup>2</sup> К сожалению, односторонний взгляд на личность и деятельность Йегера и на его отношение к национал-социализму без критического обсуждения прочно укрепился в отечественной литературе, «третий гуманизм» иногда называют простым культурологическим коррелятом государственно-теоретической концепции Третьего рейха, а тексты Йегера 1930-х годов — протофашистскими и националистическими.

<sup>3</sup> Имеются сведения о том, что на публикацию статьи в *Volk im Werden* Йегера подтолкнул Бернгард Руст, бывший в то время министром науки, воспитания и образования Пруссии (впоследствии рейхсминистр Имперского министерства науки, воспитания и народного образования). Также под руководством Руста Германская ассоциация классицистов разрабатывала новые, ориентированные на национал-социалистическую идеологию программы преподавания классических предметов в школе, и Йегер так-

воспитательная программа Йегера национал-социалистской идеологии? — Сами нацистские идеологи свидетельствуют: нет, не соответствовала.

Об отрицательных отзывах в адрес программы «третьего гуманизма» со стороны Снелля и Вилламовица критики Йегера упоминают обязательно, но чаще всего оставляют без внимания тот факт, что намного больше упреков и возражений Йегер получил от тех, с кем у него якобы был «флирт», от идеологов нацизма — и не только от малограмотных пропагандистов, но и от вполне профессиональных ученых, проникшихся духом национал-социалистической идеологии. В том же номере журнала *Volk im Werden*, где была опубликована статья Йегера, Э. Крик поместил свою рецензию, в которой заявил, что считает проект нового гуманизма «недостаточно народным». Историк античности Гельмут Берве, профессор древней истории Лейпцигского университета и член НСДАП с апреля 1933 года, упрекает концепцию Йегера в том, что в ней «недостаточно жизненной силы». Йегера обвиняли также в том, что его гуманизм излишне космополитичен, что он «не вполне германский» и слишком интеллектуальный.<sup>1</sup> А финальную точку в выяснении отношений с Йегером поставил еще один отъявленный нацист, профессор классической филологии в университете Бреслау (ставший в годы режима академиком Геттингенской академии наук и ректором университета Георга Ав-

---

же участвовал в этом проекте (правда, степень его участия остается неясной).

<sup>1</sup> *Berve H. Antike und nationalsozialistischer Staat / Hg. W. Nippel // Über das Studium der Alten Geschichte. München, 1993. S. 283–299.*

густа) Ганс Дрекслер, который посвятил критике «третьего гуманизма» книгу с выразительным названием «Третий гуманизм, критический эпилог».<sup>1</sup> Альянс Йегера с идеологией нацизма не состоялся, да он и не был возможен — кроме серьезных идейных расхождений у Йегера были личные причины опасаться действий режима, который принуждал «неарийское» население к массовому отъезду из Германии, а потом заявил о намерении добиться *окончательного решения* еврейского вопроса («Endlösung der Judenfrage») тотальным уничтожением евреев. Сам Вернер Йегер по нацистской классификации принадлежал к «арийскому» населению, но его вторая жена, Рут Хейниц, была наполовину еврейкой. Рут была студенткой Йегера в то время, когда он развелся со своей первой женой Теодорой Даммхольц, помещенной позже в психиатрическую лечебницу. В 1931 году он женился на Рут, которая вскоре родила дочь (от первого брака у Йегера также были дочь и два сына). Второго развода Йегер не пожелал, несмотря на настойчивые советы, поступавшие ему от властей, и принял решение покинуть Германию.

В 1936 году Вернер Йегер становится профессором Чикагского университета, сменив на этой должности Пола Шори, автора классической работы о Платоне.<sup>2</sup> Надо заметить, что, в отличие

---

<sup>1</sup> Drexler H. Der Dritte Humanismus, Ein kritischer Epilog. Auf dem Wege zum nationalpolitischen Gymnasium. B. 10. Frankfurt a. M.: Verlag Moritz Diesterweg, 1937.

<sup>2</sup> Как пишет У. Колдер, когда Виламовицу предложили место в Чикагском университете (к сожалению, осталось невыясненным, когда именно это было), Виламовиц отнесся к этому приглашению, как к курьезу, и со смехом отка-

от большинства других гуманитариев-эмигрантов, Йегер получил очень хорошие стартовые условия для устройства своей жизни и работы в США. В-первых, его — как наследника Виламовица по берлинской кафедре — приняли без всяких сомнений в статусе германского филолога-классика номер один и, в отличие от коллег-беженцев из Германии, ему не пришлось долго работать на низших позициях, восстанавливая свое высокое академическое положение; во-вторых, Йегера в Америке уже хорошо знали еще до его эмиграции, причем не только по статьям и книгам: в 1934 году в рамках программы «The Sather Professorship» в университете Беркли он прочел лекцию о Демосфене («Demosthenes: the Origin and Growth of his Policy»)<sup>1</sup>. Йегер единственный среди эмигрировавших из Европы классицистов сразу получил место в одном из ведущих американских университетов и занял позицию, равную той, что он оставил в Берлине, хотя ему и пришлось для этого, начиная с осени 1935 года, вести непростые переговоры с президентом Чикагского университета Р. М. Хатчинсом, который неохотно принимал на работу немецких профессоров-беженцев, особенно в области гуманитарных наук.<sup>2</sup>

---

зался (*Calder W. M. III. The Refugee Classical Scholars in the USA. Vol. XVII.1. 1992. P. 162*).

<sup>1</sup> Опубликована в 1938 г.: *Jaeger W. Demosthenes. The Origin and Growth of His Policy (Sather Lectures, University of California)* / Übersetzt aus dem deutschen Manuskript von Edward Schouten Robinson. Berkeley, CA.: University of California Press, 1938.

<sup>2</sup> См.: *Burstein S. «The Essence of Classical Culture»: Werner Jaeger's First Public Address in United States // History of Classical Scholarship. 2020. Issue 2. P. 115–130.*

Говоря о чикагском периоде в жизни Йегера, нельзя не заметить, как блестяще он воспользовался своим умением перестраиваться в соответствии с меняющимися обстоятельствами жизни. Йегер напечатал несколько статей на английском языке, в которых довольно доступно изложил свои взгляды, внося в них небольшие коррективы и убрав из них все, что могло стать поводом для обвинения его в связях с немецкой националистической традицией. Он постарался максимально отдалиться от любых действий и высказываний, в которых можно было бы усмотреть политический подтекст. Выступая публично (например, 18 мая 1937 года на Чикагском симпозиуме «Чем наша цивилизация обязана Греции и Риму»), он настойчиво подчеркивал, что античное культурное наследие является общим достоянием западных наций, в том числе и американцев. Йегер также скорректировал свое представление о сущности греческого образования, которое он теперь представлял без акцента на политическом аспекте, как *общее образование*. Впоследствии он неоднократно будет говорить, что Гарвардская модель общего образования является наилучшей в современных условиях и даже будет рекомендовать ее в письме к своему старому другу Э. Шпрангеру для применения ее в послевоенной Германии вместо прежней классической гимназии, — одним словом, как констатировал С. Бурштейн, «Йегер начал превращаться в американского преподавателя».<sup>1</sup>

В Чикаго Йегер прожил три года и в целом это время было для него весьма успешным: он публикует

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 121.

несколько значительных статей (теперь он по большей части пишет на английском языке),<sup>1</sup> в Германии выходит второе издание первого тома «Пайдейи». В 1937 году этот труд Йегера переводят на итальянский язык, и, самое главное, в 1939 году появляется английский перевод «Пайдейи», который выходит одновременно в двух издательствах — в Британии и в США. В 1939 году, отклонив предложение из британского Кембриджа, он переезжает в другой Кембридж, в штате Массачусетс — в Гарвардский университет.<sup>2</sup> С точки зрения здравого смысла, этот выбор Йегера, конечно, был оправдан — в 1939 году Британия была не самым благополучным и безопасным местом в мире. Но Йегер, похоже, не очень хорошо представлял, как на нем лично скажется состояние наук об античности в Америке. Если в Германии он представлял одну из самых уважаемых наук, которая влияла на все сферы общественной жизни, от школы до государственной политики, а сам Йегер воспринимался как фигура национального значения и каждое его слово имело большой вес, то в США он превратился в простого профессора,

---

<sup>1</sup> Впрочем, чаще всего Йегер пользуется помощью переводчиков, что сказывается на качестве его работ: в рецензиях на «Теологию ранних греческих философов» критики отмечали, что живость книги сильно снижается скучным (*uninspired*) переводом (The Theology of the Early Greek Philosophers / Ed. W. Jaeger, review D. J. Allan // Mind. New Series. 1949. Vol. 58, N 229. P.104).

<sup>2</sup> В. Йегеру предлагали весьма почетную должность Лоуренсовского профессора античной философии. В разное время Лоуренсовскими профессорами были такие звезды антиковедения, как Френсис Корнфорд, Уильям Гатри, Майлз Бернит, Девид Сэдли.

хоть и одного из престижнейших университетов, но для большинства американцев — *одного-из-этих-яйцеголовых-умников*. У. Колдер, комментируя исследование Мейера Рейнхольда «Classica Americana: греческое и римское наследие в США»,<sup>1</sup> оценивает ситуацию так: «Популизм, материализм и сопутствующий ему антиинтеллектуализм, сопровождавшие расширение границ и промышленную революцию в Америке девятнадцатого века, превратили классицистов в горстку плохо оплачиваемых профессоров греческого языка, людей, не отличавшихся способностью влиять на великие проблемы своего времени. В середине двадцатого века греческое влияние на американскую литературу и мысль возродилось, не всегда напрямую, а через трех немецких мыслителей: Фрейда, Маркса и Ницше. Но в целом греческое влияние осталось в архитектуре банков, вокзалов и домов на плантациях».<sup>2</sup> В университете Йегер также увидел совершенно иную, чем в Берлине, картину: американские студенты, даже лучшие из них, выглядели совершенно беспомощными, они плохо знали древние языки и литературу, их учили по английским и немецким образцам, представлявшим науку полувековой давности. Они показались Йегеру симпатичными — простодушными и наивными, — но создать что-то стоящее совместно с такими учениками не было никаких шансов, что признавал и сам Йегер, сказав: «У меня нет школы». Студенты же впоследствии вспоминали о нем, как о не-

---

<sup>1</sup> *Reinhold M. Classica Americana: the Greek and Roman heritage in the United States. Detroit: Wayne State University Press, 1984.*

<sup>2</sup> *Calder W. M. III. Werner Jaeger. P. 222.*

вероятно эрудированом и очень доброжелательном человеке, которому они очень любили сдавать экзамены: Йегер, не ожидая от студентов даже минимальных знаний, часто подсказывал ответы на свои вопросы, а когда студент вдруг что-то отвечал самостоятельно, с радостью ставил ему высокую оценку. Несмотря ни на что, Йегеру удалось добиться определенных изменений в состоянии классических исследований в американских университетах: если его первые студенты с трудом осваивали то, что Йегер называл «Берлинским методом» (медленное чтение и подробный текстологический анализ сложных текстов древних авторов), то впоследствии его ученики сделали этот метод общепринятым во всех американских университетах. Высокие требования Йегера к знанию древних языков и постоянные ссылки на работы немецких ученых постепенно принимались в качестве стандартных для классицистов США. Несмотря на упомянутое меланхоличное признание Йегера об отсутствии у него школы, ему удалось воспитать, как минимум, двух преданных последователей, которые в дальнейшем сделали очень много для американского антиковедения, — Джона Хьюстона Финли (мл.), в будущем профессора Гарвардского университета, который «оживил Древнюю Грецию и научил тому, как следует жить, целое поколение гарвардцев» (*The New York Times*, 14.06.1995) и Гилберта Хайета, который, переведя «Пайдейю» на английский язык, сделал ее доступной читателям всего мира, а не только узкому кругу немецких ученых.

В Гарварде Йегер проработал до самой своей смерти, настигнувшей его в октябре 1961 года. За эти более чем два десятилетия им было написано не-



сколько книг, десятки статей, посвященных самым разным вопросам классической филологии, под его редакцией были опубликованы собрание текстов Григория Нисского, образцовое оксфордское издание «Метафизики» Аристотеля, прочитаны сотни лекций и докладов. Вместе с тем обзор тематики произведений Йегера этого периода изначально вызывает желание согласиться с мнением У. Колдера, который утверждает, что Йегер был филологом и историком, но никогда — философом.<sup>1</sup> Это мнение могло бы быть правильным, если забыть, что в эти годы главный философский труд Йегера продолжал переиздаваться, переводиться на все новые языки и оказывать все большее влияние на современное видение античности, понуждающее также к критическому переосмыслению современной культуры и путей ее дальнейшего развития, сущности фундаментальных гуманистических ценностей. Йегер планировал расширить и продолжить свою «Пайдейю», что отчасти было им осуществлено в книге «Раннее христианство и греческая пайдейя».<sup>2</sup>

Книга, перевод которой мы представляем отечественному читателю — «Теология ранних греческих философов» — в некотором смысле стоит особняком в творчестве Йегера. Ее нельзя считать типичной для его творчества — как для американского периода, так и для берлинского времени, — это *переходное* произведение с непростой издательской судьбой. В основе ее лежит текст Гиффордских лекций, про-

---

<sup>1</sup> *Calder W. M. III. Werner Jaeger. P. 223.*

<sup>2</sup> *Jaeger W. Early Christianity and Greek Paideia. Cambridge: Belknap Press of Harvard University, 1961. См. рус. пер.: Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя.*

читанных Йегером в Сент-Эндрюсском университете (Шотландия) в 1936 году. В связи с тем, что в это время Йегер работал над вторым и третьим томами своего знаменитого труда «Пайдейя», публикация «Теологии ранних греческих философов» была отложена на одиннадцать лет, до 1947 года, когда она вышла в свет в издательстве «Кларендон Пресс».<sup>1</sup>

Для того, чтобы правильно понять и оценить эту работу Йегера, современному читателю придется оживить в памяти широко распространенное в то время представление о первых греческих философах, сложившееся в конце XIX—начале XX века благодаря работам Джона Бёрнета и его единомышленников, считавших, что ранние греческие философы были первыми учеными, которые разрабатывали научные методы и строили научные теории, постепенно освобождаясь от мифологических атавизмов в своем мышлении. О теогонических мифах Бёрнет уверенно заявил, что «эти вещи не имеют прямого отношения к философии. С платоновской точки зрения не может быть философии там, где нет рациональной науки... <...> ...Рациональная наука есть творение греков, и мы знаем, когда она возникла. Все, что этому предшествовало, мы философией не считаем».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> В эти годы Йегером и были написаны многочисленные примечания к тексту лекций, к которым можно отнести слова, сказанные о сносках к «Пайдейе»: «кладбище ненаписанных монографий».

<sup>2</sup> *Burnet J. Greek Philosophy. Thales to Plato. London: Macmillan and Co., 1950. P. 4.* Сегодня такие категоричные суждения в серьезной науке встретить трудно, зато они господствуют в популярной и учебной литературе. Например, в известном учебнике Г. Скирбекка и Н. Гилье «История философии»: «Полагая, что Фалес был первым ученым и

Несогласные с таким позитивистским подходом зачастую впадали в другую крайность, представляя греческую космологию как совершенно иррациональную по своему характеру, как продукт мистических, орфических и даже шаманских взглядов и практик. Если «сциентисты» основное свое внимание уделяли ионийским натурфилософам, то их противники ориентировались на учения итальянских философов, склонных к мистике, пророчествам, даже колдовству. Показательно, что обе партии, выделив у отдельных древних авторов тенденции, подтверждающие их современные интерпретации, стремились распространить свои выводы на всю раннюю греческую философию.<sup>1</sup> К моменту написания «Теологии

---

что наука была основана греками, мы не утверждаем, что Фалес или другие греческие мудрецы знали больше (по объемному показателю) отдельных фактов, чем образованные древние вавилоняне или египтяне. Суть дела в том, что именно грекам удалось разработать понятия рационального доказательства и теории как его средоточия. Теория претендует на получение обобщающей истины, которая не просто провозглашается, взявшись неизвестно откуда, а появляется путем аргументации. При этом и теория, и полученная с ее помощью истина должны выдержать публичные испытания контраргументами. У греков возникла гениальная идея, что следует искать не только собрания изолированных фрагментов знания, как это на мифической основе уже делалось в Вавилоне и Египте. Греки начали поиски всеобщих и систематических теорий, которые обосновывали отдельные фрагменты знания с точки зрения общезначимых свидетельств (или универсальных принципов) как оснований вывода конкретного знания. Примером подобного получения конкретного знания является теорема Пифагора».

<sup>1</sup> Например, Дж. Бёрнет, заметив, что Эмпедокл из Акраганта и Пифагор представляют итальянское исключение в ряду ионийских философов, «перекрещивает» их в ионийцев, вспомнив о происхождении Пифагора с Самоса и об ос-

ранних греческих философов» обе эти школы имели в числе своих сторонников виднейших классицистов: Дж. Бёрнет, кембриджские ритуалисты, и, особенно, Ф. Корнфорд, Э. Доддс, В. Ф. Отто, К. Кереньи.

Йегер, стараясь избежать односторонности крайних взглядов, намечает собственный, более сдержанный подход и с самого начала определяет свою исследовательскую позицию следующим образом. «Если мы исключим эти крайности, останется факт: новые революционные идеи, которые древнегреческие мыслители развили относительно природы вселенной, оказали непосредственное влияние на их представление о том, что они — в новом смысле — называют Богом или Божественным. Само собой разумеется, что понятия „Бог“, „Божественное“ и „теология“ должны пониматься здесь не в их более позднем христианском, а в греческом смысле. История философской теологии греков — это история их рационального подхода к природе самой реальности».<sup>1</sup>

Йегер сохраняет свою приверженность текстологическому типу исследования и начинает свою работу с рассмотрения практики использования древними мыслителями слов, связанных с религиозной тематикой. Он говорит о том, что знакомства с понятием естественной теологии, как оно представлено у Августина, недостаточно, потому что это понятие восходит к Варрону, с которым Августин как соглашается, так и полемизирует, а далее мы, естественно, приходим к грекам, тем самым пройдя обратно историю понятия теологии

---

нователях Акраганта родом с острова Родос (*Burnet J. Early Greek Philosophy*. 3<sup>d</sup> ed. London: A & C Black, 1920. P. 3).

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 58.

к самому его началу. И вот здесь, утверждает Йегер, мы увидим, чем поистине была теология для греков: «Теология — это ментальная позиция, характерная для грека и имеющая отношение к тому важному значению, которое греческие мыслители придавали логосу, так как слово теология означает приближение к Богу или богам (theoi) посредством логоса. Для греков Бог стал проблемой».<sup>1</sup> После того, как слово θεολογία благодаря Платону и Аристотелю утвердилось в греческом языке, оно прочно оказалось связано с греческой философией, более того, после Платона «философия в ее высшем проявлении предстает как теология».<sup>2</sup>

Но можно ли считать, что греческая естественная теология начинается только с Платона, или же у него были предшественники — ответ на этот вопрос может дать только анализ древних источников. И здесь, замечает Йегер, мы сталкиваемся с затруднениями: если Евдем Родосский, ученик Аристотеля, писал «историю теологии», то другой ученик Стагирита, Теофраст, в своих доксографических сочинениях говорит о том же, как о Φυσικαὶ δόξαι, «мнениях физиков». Кроме того, у самого Аристотеля слово «теология» фигурирует в двух смыслах: он обозначает этим именем как примитивный способ мышления, который впоследствии был вытеснен философией, так и философское исследование нематериальной субстанции, которое он сам признает высшим видом философии. Относительно первых философов Аристотель (которых он назвал φυσικοί, дав основание будущим историкам рассматривать их как естествоиспытате-

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 66.

<sup>2</sup> Там же.

лей) разъяснил эту двойственность: эти мыслители, безусловно, занимаются теологией, причем в обоих смыслах. В чем отличие раннегреческой теологии от будущей «первой философии», ясно изложено Аристотелем в первой книге «Метафизики»: у первых философов эта наука еще неразвита, проста и примитивна, на что и указывает слово *πρώτοι* (первый). С другой стороны, теология раннегреческой философии продолжает и развивает взгляды тех, кого Аристотель называет «первыми теологами», *πρώτοι θεολογῆσαντες*, называя этим именем Гомера, Гесиода и «им подобных». В чем он видит различие между философами и теологами? Йегер отвечает на этот вопрос так: Аристотель «противопоставляет философов старшим теологам гесиодического типа: он считает, что для философов важно то, что они исходят из строгих методов доказательства, тогда как теологи являются умудренными в мифах (*μυθικῶς σοφίζόμενοι*). Это очень содержательная формулировка; она выявляет и общий фактор, и элемент различия: теологи подобны философам в том, что они создают определенные учения (*σοφίζονται*), но отличаются тем, что делают это „в мифической форме“ (*μυθικῶς*)».<sup>1</sup>

Таким образом, анализ источников (Йегер подчеркивает, что такой анализ должен быть «свободен от какой-либо философской догмы») доказывает, что рассуждения о божественном не являются просто пережитком архаики в учениях первых греческих философов, а представляют собой важный элемент зарождающейся греческой философии, связывающий ее с почвой греческого мира. Сравнивая фило-

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 75.

софские и теологические суждения о божественном, Йегер высказывает идею, которой он будет руководствоваться на протяжении всего своего исследования: не существовало никогда пресловутого особого теологического периода в истории греческой философии, а две эти ветви религиозной мысли — теогоническая и философская — выросли из общего корня, греческой народной религии, именно потому они постоянно взаимодействовали и обогащали друг друга. Исходя из этого понимания, Йегер принимает последовательное рассмотрение главных персоналий и основных философских школ ранней греческой философии, от Фалеса до софистов (анонсированное им в предисловии намерение продолжить свое исследование во втором томе, доведя его до времени возникновения христианской теологии, осталось нереализованным). В наши намерения, конечно, не входит пересказ всех десяти глав йегеровской книги, но мы бы хотели обратить внимание на некоторые особенности этого исследования, которые смутили уже первых рецензентов и критиков и вызывают вопросы также у современного читателя.

Традиция, восходящая еще к первым доксографам, впоследствии закреплённая в обзорах греческой философии нового и новейшего времени, приучила нас к определенному набору имен, представляющих раннюю греческую философию, тех, кого учитель Йегера Герман Дильс называл небезупречным именем «досократики». А вот перечень персонажей, фигурирующих в книге Йегера, не вполне совпадает с этим привычным списком. Говоря о ранней греческой философии, автор уделяет больше внимания не тем, кого мы, начиная с Аристотеля, привыкли считать филосо-

фами, а тем, к кому это имя прямо не относится. Конечно, это великие имена Гомера, Гесиода, Эсхила, но все же, когда имя Гомера в тексте книги встречается в несколько раз чаще, чем, к примеру, имя Пифагора, то это озадачивает. В книге уделяется непривычно много внимания не только великим поэтам, но и другим, менее известным персонажам вроде Ферекида.

В то же время некоторые философы оказываются обойдены вниманием автора. Йегер почему-то не придает большого значения пифагореизму. Это кажется странным, особенно учитывая очевидное и глубокое влияние пифагорейских религиозных представлений на всю последующую греческую философию. Йегер очень общо и кратко пишет о них, причем почти всегда это некие пифагорейцы вообще: ни Архит, ни Филолай в книге не упоминаются вовсе, Алкмеон Кротонский назван один раз, не как теолог, а только как врач, да и о самом Пифагоре Йегер говорит скупο и неохотно. В принципе, приблизительно так же поступал и Аристотель, но у Йегера это трудно объяснить, учитывая то, насколько удачно Пифагор и пифагорейцы могли бы вписаться в работу о раннегреческой философской теологии. «В самом деле, Пифагор был религиозным и политическим наставником в не меньшей мере, нежели философом, и основал сообщество людей, давших обет воплощать его учение на практике... <...> В противоположность милетской традиции, пифагорейцы предпринимали свои философские исследования, сознательно стремясь сделать их основой для религии. Математика была религиозным занятием, а десятка — священным символом», — говорит о них в первом томе своей фундаментальной «Истории



греческой философии» У. Гатри.<sup>1</sup> Вряд ли этот про- бел можно списать только на традиционное для гер- манской науки об античности и освященное именем Эдуарда Целлера скептическое отношение к пифа- гореизму. Помимо скептиков и гиперкритиков, по- добных Эриху Франку,<sup>2</sup> в необъятном море исследо- ваний пифагорейского вопроса Йегер свободно мог бы выбрать и другие ориентиры, найдя их в том чис- ле и в работах своих прямых учителей. Ссылка на скудность и ненадежность источников также ничего не объясняет, так как то же самое можно сказать и о сведениях относительно большинства ранних гре- ческих философов. Скорее всего Йегер видел пре- пятствие в том, что пифагореизм носил такой ха- рактер, который не позволял вписать пифагорейцев в йегеровскую гипотезу: как заметил в рецензии на «Теологию ранних греческих философов» Д. Аллен, Йегера смущало то, что «мистицизм Пифагора был связан с душой и числами, а не с Богом».<sup>3</sup>

Возможно из-за этого Йегер не уделяет должного внимания пифагорейцам, зато посвящает целую главу

---

<sup>1</sup> *Гатри У. К. Ч.* История греческой философии: В 6 т. Т. 1: Ранние досократики и пифагорейцы / Пер. с англ., под ред. и с прим. Л. Я. Жмудя. СПб.: Владимир Даль, 2015. С. 288, 293.

<sup>2</sup> Франк утверждал, что все открытия, приписываемые Пифагору и его ученикам более поздними авторами, на самом деле принадлежат некоторым южноитальянским математи- кам времени Платона и что нет никакой существенной связи между этими математиками и настоящими пифагорейцами, которых, начиная с VI века, рассматривали как религиозную секту, подобную орфикам (*Frank E.* Platon und die sogenannten Pythagoreer. Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1923. S. VI).

<sup>3</sup> *The Theology of the Early Greek Philosophers* / Ed. W. Jaeger, review D. J. Allan // *Mind. New Series.* 1949. Vol. 58, N 229. P. 99.

орфикам, но отказывается, вопреки традиции, помещать их в самое начало интеллектуальной истории и рассматривать их творчество как примитивную стадию философского духа.<sup>1</sup> Орфики рассматриваются в книге как продукт, возникший позже, в ходе религиозного ренессанса в Греции VI века. Йегер подчеркивает, что широко распространенное мнение о том, что орфики оказывали сильное влияние на философов, — преувеличение, и несостоятельность этого мнения была доказана Виламовицем во втором томе его «Веры эллинов». В итоге орфики в книге Йегера занимают то место, на котором мы привыкли видеть пифагорейцев, о заслугах которых Йегер упоминает только мимоходом: помимо правил жизни, напоминающих орфический βίος, «у пифагорейцев было многое, свойственное только им»,<sup>2</sup> однако не уточняет, что именно было свойственно только пифагорейцам.

Еще один вопрос, который возник у критиков при чтении книги: насколько оправданным можно считать использование Йегером самого понятия «теология» применительно к доплатоновским философским учениям? Грегори Властос замечает, что если бы Йегер просто использовал другое выражение (к примеру, «религиозные взгляды» ранних греческих философов), то ему удалось бы избежать множества проблем. Но Йегер опирается на мнение Аристотеля, который причислял к теологам древних поэтов-мифотворцев, особенно Гомера и Гесиода.<sup>3</sup> Аристотель считает, что

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 147.

<sup>2</sup> Там же. С. 196.

<sup>3</sup> Аристотель иногда говорит о поэтах-мифотворцах не как о теологах, а просто как о «древнейших, живших задолго до нынешнего поколения» (Met. 983b 25). В других местах

мифотворцы для изложения своих мнений о причинах вечных и преходящих вещей прибегали к рассказам о богах: они называли зачинателями рождения Океан и Тефию, подразумевая при этом, что все произошло из воды или порождали все из Ночи, понимая под «Ночью» хаотическую смесь вещей, в которой невозможно различить ничего в отдельности; генеалогии богов, согласно Аристотелю, были предназначены у мифологов для выражения учения о связи причин и следствий в физическом мире. Древние теологи и философы, считает Аристотель, отличаются только языком, которым они говорят о божественном. Но насколько оправдана эта ссылка на Аристотеля, ведь кроме указания на родственность физиков и теологов он часто говорит о несовместимости «физиологии» с теологией? Если первым можно задавать вопросы для того, чтобы выяснить, как они понимают божественное, вечное и земное, преходящее и изменчивое, потому что они «рассуждают, прибегая к доказательствам», то вторые, «те, кто облачает свои мудрствования в форму мифов, не достойны

---

все же встречается слово θεολόγοι (Met. 1000a9; 1075b26), часто теряемое при переводе: «последователи Гесиода и все, кто писал о божественном», — в переводе А. В. Кубицкого, «mythologists» — в английском переводе Б. Джоветта. Вообще надо отметить, что вопреки широко распространенному мнению, которое разделяет и Йегер («слова, производные от θεολογία, особенно часто встречаются в трудах Аристотеля и его школы» — наст. изд. С. 66), слово «теология» Аристотелем используется нечасто: во всем аристотелевском корпусе слова с корнем θεός и λόγος встречаются всего одиннадцать раз (семь — в «Метафизике», один — в «Метеорологике», два сохранились в фрагментах и один — в крайне сомнительном сочинении «О Вселенной», а среди них только три раза — в форме имени существительного θεολογική и θεολογία).

серьезного внимания» (Met. 1000a15). В некоторых случаях Аристотель отделяет физиологов от теологов по предмету их учений, говоря о физиологах как о тех, кто *размышлял о природе* («большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются...» (Met. 983b5)). Следует признать, что позиция Аристотеля в вопросе об отношении физиологии и теологии так и осталась окончательно им не определенной. Если мы обратимся еще и к его естественнонаучным сочинениям, то увидим, как часто он меняет свое отношение к теологам: «Когда ему кажется, что взгляды, лежащие в основе древних мифов, согласуются с его собственными теориями, он готов поверить в их истинность. Там, где они, как ему кажется, отражают взгляды, с которыми он не согласен, мифы рассматриваются как выдумка невежественных людей».<sup>1</sup> Впрочем, позиция самого Йегера в этом вопросе тоже не всегда остается неизменной и иногда он допускает разделение в рамках уже собственно философии двух направлений — физиологического и теологического: например, говоря о философе Ксенофоне, он прямо называет его «мыслителем-теологом из Колофона» и говорит, что приписывание им сознания высшему принципу «доказывает изначальную независимость идей Ксенофона от каких-либо физических мотивов».<sup>2</sup> Заметим, что Йегер всегда оставался филологом и

---

<sup>1</sup> Palmer J. A. Aristotle on the Ancient Theologians. Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science. 2000. Vol. 33, N 3. P. 201.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 308.

важнейшим объектом его внимания всегда оставался текст, который для него важнее, чем все внетекстовые обстоятельства, контекст. Он старается не замечать реальной исторической стороны греческой теологии и греческой религии в целом.<sup>1</sup> Оттого и получается так, что теология, о которой говорит Йегер, ни у мифологов, ни у философов не связана непосредственно с теми богами, которых почитали греки, и с теми культами, которые действительно существовали в Греции. Между тем именно здесь закладывались основания для будущих знаменитых судебных процессов над философами, обвиняемыми в нечестии (как в обвинительной жалобе против Сократа: «не чтит богов, которых чтит город, и вводит новые божества»). Задолго до Сократа (а также — Протагора и Анаксагора) уже был сделан демонстративный жест Гераклита, встретившего гостей не у священного очага гестии, а на кухне со словами: «Входите, ибо и тут есть боги».

Книга Йегера в одном важном отношении напоминает сочинения лучших греческих философов — ее автор не доктринер и не догматик. Об этом свидетельствуют и вопросы, которые она вызывает у

---

<sup>1</sup> Исследователь, посвятивший свою жизнь античности, не бывал в Греции до самой старости, пока ему не пришлось приехать в Афины для получения почетной степени Афинского университета. Рим Йегер посетил еще в молодости, но там он все свое время посвятил библиотекам. У. Колдер замечает, что так Йегер берег свое представление о Греции, которое могло быть разрушено столкновением с реальностью, и вспоминает рассказ Йегера о том, что в Афинах водитель такси предложил ему сделать небольшой крюк, чтобы показать перекресток, на котором Эдип убил Лая. «Нет, езжай прямо», — ответил Йегер (*Calder W. M. III. Werner Jaeger. P. 215*).

читателя, и то, что, подводя итоги своему исследованию, Йегер честно признается в том, что некоторые исходные идеи привели его к неожиданным выводам, а отношения между мифологической и философской теологией оказались сложнее и неоднозначнее, чем ему представлялось вначале. Он признает: «...достижения этой философии сначала кажутся нам не более чем появлением радикально разрушительной и фундаментально антирелигиозной силы, которую мы часто приписываем разуму и науке. <...> Сначала казалось, что весь религиозный потенциал старой концепции богов растворился в простой идее Всего, но когда эта идея превратилась в идею Божества, этот потенциал был восстановлен, и мы снова подошли к чему-то более похожему на мифологическую концепцию богов, только на более высокой стадии спиралевидного процесса».<sup>1</sup> Таким образом, начало взгляда, который выводит все сущее из природы и признает наличие в природе собственных законов и собственного порядка перемещается в более поздний период, тогда как философия досократиков остается для Йегера тем, что он определил как *modus deum cognoscendi et colendi* (модус познания и поклонения богу), то есть как религию. Философское мышление нового типа исторически начинается, по словам Йегера, с Просвещения в V веке до нашей эры, софистов как действительных основателей рациональной антропологии, а во всю свою широту и мощь это мышление развернется еще позже, в эпоху Платона и Аристотеля. По словам Йегера, эта новая фаза развития заслуживает в будущем отдельного

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 324—326.

рассмотрения, но, как мы уже знаем, книгу об этом Йегеру написать не довелось. Это, впрочем, никак не снижает ценности «Теологии ранних греческих философов» и ее никак нельзя рассматривать, только в качестве введения в незавершенное исследование. Еще один из классиков XX века, Грегори Властос, тщательно и весьма придирчиво проанализировавший книгу Йегера в статье «Теология и философия в ранней греческой мысли», с глубоким уважением отозвался о ней словами: «Эта книга на долгие годы останется „стандартной работой“ для каждого исследователя досократиков. Такая работа не поддается резюмированию, она и не нуждается в этом. Множество идей, которыми она освещает и обогащает наше понимание первой главы западной философии, лучше всего оценят те, кто прочитает книгу целиком, с той неторопливостью и вниманием, к которым она приглашает и которых она заслуживает».<sup>1</sup>

*Р. С.* Книга Вернера Йегера написана в манере, типичной для авторов, прошедших выучку в германской науке о классических древностях (Altertumswissenschaft), в соответствии с требованиями которой научная работа обязательно должна быть снабжена подробнейшим справочным аппаратом. В первом оксфордском издании «The Theology of the Early Greek Philosophers» (1947 г.) Йегер сопроводил 190 страниц своего основного текста почти семьюдесятью страницами примечаний, именного указателя и указателя греческих слов и выражений. Понимая

---

<sup>1</sup> *Vlastos G. Theology and Philosophy in Early Greek Thought // The Philosophical Quarterly. 1952. Vol. 2, N 7. P. 101.*

всю ценность авторского справочного аппарата для специалистов в этой области, мы вынуждены признать, что сегодня издание книги Йегера в ее первоначальном виде неминуемо сделало бы ее своего рода эзотерическим трактатом для узкого круга посвященных. Архив концевых ссылок, содержащий несколько сотен примечаний (часто уводящих далеко за пределы темы книги), ссылок (часто — на устаревшую или недоступную за пределами архивов и редких библиотек литературу) постоянно прерывает (а у Йегера встречаются предложения и с тремя ссылками) последовательное чтение текста, что делает «Теологию ранних греческих философов» крайне затруднительной для восприятия ее читателем. Стремясь адаптировать «Теологию ранних греческих философов» к современным условиям и сделать ее открытой широкому читательскому сообществу, в том числе и людям, просто интересующимся и любящим греческую философию, мы приняли решение оставить только важнейшие авторские примечания и ссылки на цитируемые тексты, которые мы привязали к переводам этих текстов на русский язык. Вернер Йегер, заранее предполагая высокий уровень филологической компетентности своего читателя, часто использует греческие, латинские, немецкие слова и выражения без перевода, то же самое касается и названий некоторых классических произведений. В этих случаях переводчик книги предлагает их перевод с сохранением оригинала в скобках.

*В. В. Прокопенко*



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга, которую можно было бы озаглавить «Происхождение естественной теологии и греки», представляет собой Гиффордские лекции, которые я прочитал в университете Сент-Эндрюс в Шотландии в 1936 году. То, как этот предмет связан с целью Гиффордских лекций, описано в первой главе. Публикация этой книги была отложена из-за других работ, которые мне приходилось заканчивать в течение последних десяти лет. Лекции теперь печатаются в отредактированном виде, с многочисленными дополнениями и, прежде всего, с обширными примечаниями. Хотя они были напечатаны в конце тома для читательского удобства, они составляют важную часть моего исследования.

Возможно, нет необходимости заявлять, что настоящая книга не претендует на то, чтобы представить полную историю раннего периода греческой философии. Скорее, я сконцентрировался на одном конкретном аспекте этого широко обсуждаемого предмета, аспекте, который неоправданно игнорировался или минимизировался учеными позитивистской школы, потому что в ранней греческой философии природы они видели свое собственное

начало. Реагируя на такую односторонность взгляда, противники этой школы представляли всю греческую космологическую мысль как результат мистицизма и орфизма, то есть как нечто иррациональное. Если мы исключим эти крайности, останется факт: новые революционные идеи, которые древнегреческие мыслители развили относительно природы вселенной, оказали непосредственное влияние на их представление о том, что они — в новом смысле — называют Богом или Божественным. Само собой разумеется, что понятия «Бог», «Божественное» и «теология» должны пониматься здесь не в их более позднем, христианском, а в греческом смысле. История философской теологии греков — это история их рационального подхода к природе самой реальности.

В настоящей книге я проследил это развитие от героического века греческой космологической мысли вплоть до времен софистов. Во втором томе на фоне досократической философии я хотел бы рассмотреть период от Сократа и Платона до того времени, когда под влиянием традиции греческой философской теологии иудео-христианская религия трансформировалась в теологическую систему наподобие греческой с целью вхождения в эллинистический мир.

Я обязан поблагодарить представителей «Clarendon Press» за их щедрое предложение опубликовать этот том и за особую заботу, с которой он был издан. Я в большом долгу перед моим переводчиком профессором Эдвардом С. Робинсоном из Канзасского университета и господами Джеймсом Уолшем и Седриком Уитменом из Гарвардского университе-

та за их любезную помощь с окончательной редакцией рукописи. Также я очень благодарен миссис Седрик Уитмен за проделанную работу с указателями к книге.

*В. Й.*

*Гарвардский университет  
Кэмбридж, Массачусетс  
Январь, 1947*

## ГЛАВА 1. ТЕОЛОГИЯ ГРЕЧЕСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

Цель Гиффордских лекций была окончательно определена их основателем, который указал, что они должны иметь дело с группой проблем, связанных с естественной теологией. До сих пор большинство лекторов были философами или теологами. Утверждение лорда Гиффорда о том, что лекции могут также касаться истории этих проблем, позволяет мне как филологу и адепту гуманитарных наук представить здесь собственное историко-философское исследование.

Древняя цепь традиций, которыми эта история связана воедино, охватывает два с половиной тысячелетия. Ее ценность отнюдь не антикварная. Философская мысль гораздо более тесно и неразрывно связана с ее историей, чем специальные науки с их историей. Можно, пожалуй, сказать, что связь между современной и древней философией более ощутима, чем между работами поэтов нашего времени и великими классическими поэмами прошлого. Ибо здесь из бессмертия прошлого величия новое творение черпает свое жизненное дыхание.

Всякий раз, когда мы говорим о начале европейской философии, мы думаем о греках; и любая попытка проследить происхождение естественной или философской теологии должна также начинаться с них. Идея *theologia naturalis* пришла в наш мир из работы, которая уже давно стала классической для христианского западного мира — из труда «О граде Божьем» («*De civitate Dei*») Блаженного Августина. После того, как он на протяжении первых пяти книг атакует веру в языческих богов как иллюзию, он переходит к шестой книге, чтобы изложить христианское учение о Едином Боге и продемонстрировать его полное соответствие самым глубоким воззрениям греческой философии. Такой взгляд на христианское богословие, будучи подтверждением и оформлением истин дохристианской мысли, очень хорошо выражает положительную сторону отношений между новой религией и языческой древностью. Для Августина, как и для любого типичного неоплатоника его века, единственным великим представителем греческой философии был Платон; другие мыслители были лишь незначительными фигурами вокруг могучей фигуры Платона.

В средние века Аристотель постепенно узурпировал эту доминирующую позицию, и только со времен Ренессанса Платон снова стал его серьезным конкурентом. Но на протяжении всего этого периода греческая философия, будь то платоновская или аристотелевская, вместе с постепенно увеличивающимся объемом переводов на латинский язык греческой науки — были тем единственным, что оставалось от греческой культуры на Западе, в то время как знание греческого языка предавалось забвению.

Если преемственность древнегреческой традиции никогда и не была полностью нарушена в Европе, то это связано с тем, что греческая философия помогала сохранить ее. Но это было бы невозможно, если бы та же самая философия как естественная теология (*theologia naturalis*) не послужила основой для сверхъестественной теологии (*theologia supernaturalis*) христианства.

Первоначально, однако, концепция естественной теологии не возникала в противовес сверхъестественной теологии, идее, которая была неизвестна древнему миру. Если мы хотим понять, что естественная теология значила для тех, кто впервые продумал эту идею, мы должны проследить контекст ее происхождения. Концепция естественной теологии, как утверждает сам Августин, была взята из работы «Божественные и человеческие древности» (*«Antiquitates rerum humanarum et divinarum»*) М. Теренция Варрона, плодовитого римского писателя и ученого-энциклопедиста последних дней республики (116—27 г. до н. э.). Во второй части этой большой работы — «Божественные древности» — Варрон с тщательной последовательностью описал теорию происхождения римских богов, продемонстрировав поразительную эрудицию в антропологии. Согласно Августину, Варрон выделил три типа теологии (*genera theologiae*): мифический, политический и естественный. Мифическая теология являла собой мир богов, описанный поэтами; политическая теология включала официальную государственную религию, ее институты и культы; естественная теология была сферой философов — здесь создавалась теория сущности божественного, раскрытая в при-

роде реальности. Только естественную теологию можно назвать религией в истинном смысле, поскольку подлинная религия означала для Августина практику, имеющую дело с истиной, мифическая же теология поэтов представляла собой только красивый мир притворства. Ко времени Варрона государственная религия уже начала приходить в упадок; он надеялся спасти ее, утверждая, что религия как наиболее древняя институция обретает собственную значимость благодаря авторитету государства. Религия для него является в первую очередь одной из основных форм социальной жизни человеческого сообщества. Этот тезис категорически противостоит мысли Августина.

Августин считает, что государственные боги Варрона ничуть не лучше и не честнее, чем печально известные мифы поэтов. Однако он снисходителен к реакционности Варрона и, как ему кажется, принципиально ложному видению всей проблемы государственной религии по причине того, что Варрон жил во времена скудной политической свободы, когда старый порядок рушился, так что его собственный консерватизм вынудил защищать римскую национальную религию как самую душу римской республики. Но если в этом наблюдении есть доля правды, то по той же причине старая римская религия — даже в исторически поздней, сильно эллинизированной форме — не смогла стать религией империи, в которой было объединено так много разных наций. Для Августина немыслимо, чтобы любая истинная религия была ограничена одной нацией. Бог, по сути, универсален и должен быть признан повсеместно. Это, действительно, основная христи-

анская доктрина; но именно в универсализме греческой философии Августин находит свою главную поддержку. Греческая философия является подлинной естественной теологией, потому что она основана на рациональном понимании природы самой реальности; теологии мифа и государства — напротив, не имеют ничего общего с природой, а представляют собой просто искусственные соглашения, полностью созданные человеком. Сам Августин говорит, что это противопоставление является основой концепции естественной теологии. Очевидно, он имеет в виду старую противоположность φύσει и θέσει (по природе и по [взаимному] соглашению). Даже ученик Сократа Антисфен, чье влияние на стоическую философию было неоспоримо, отличил одного бога природы (φύσει θεός) от многих богов, утвержденных людьми (θέσει θεοί), куда он включал богов поэтов и богов официального культа. Таким образом, с точки зрения естественной теологии, боги поэтов и боги государства были на одном уровне. Таков аргумент, который Августин формулирует против Варрона. Ясно, что тройственное деление Варрона было предназначено для того, чтобы стереть остроту этой противоположности, чтобы боги, признанные государством, не отказались от θέσει θεοί и, таким образом, сохранили свое право первородства. Разделение действительно было компромиссом. Мы не знаем, кто впервые представил эту теорию. Во всяком случае, это был какой-то эллинистический (вероятно, стоический) философ, поскольку Варрон все еще использовал для своих трех видов теологии греческие прилагательные mythicon, politicon и physicon (мифический, политический, природный).



Блаженный Августин был одним из первых, кто заменил греческое слово «*physicos*» латинским «*naturalis*». Слово «теология» намного старше, чем понятие естественной теологии и трихотомия Варрона. Но и теология является особым творением греческого разума. Этот факт не всегда правильно понимается и заслуживает особого внимания, поскольку касается не только слова, но и того, что оно выражает. Теология — это ментальная позиция, характерная для грека и имеющая отношение к тому важному значению, которое греческие мыслители придавали логосу, так как слово теология означает приближение к Богу или богам (*theoi*) посредством логоса. Для греков Бог стал проблемой. Будет лучше проследить развитие как идеи, так и слова в истории языка, а не начинать с систематического обсуждения отношений между теологией и философией, поскольку такие общие определения никогда не бывают плодотворными для исследования.

Слово «теология» и производные от него (*θεολόγος*, *θεολογία*, *θεολογεῖν*, *θεολογικός*) были созданы в философском языке Платона и Аристотеля. Платон был первым, кто использовал слово «теология» (*θεολογία*), и он же, очевидно, был создателем этой идеи. Он ввел его в своем «Государстве», где, между прочим, хотел установить определенные философские стандарты и критерии для поэзии. В идеале, по мнению Платона, поэты должны избегать ошибок Гомера, Гесиода и поэтической традиции в целом, возвышая свое представление о богах до уровня философской истины. Мифические божества древнегреческой поэзии были наделены всевозможными человеческими слабостями; но та-

кая идея богов была несовместима с рациональной концепцией божественного Платона и Сократа. Таким образом, это новое слово возникло, когда Платон излагал *τῶτοι περί θεολογίας*, «основы теологии», в «Государстве»<sup>1</sup> из конфликта между мифической традицией и естественным (рациональным) подходом к проблеме Бога. И в «Государстве», и в «Законах» Платона философия в ее высшем проявлении предстает как теология. После этого каждая система греческой философии (кроме скептиков) достигала кульминации в теологии и сегодня мы можем выделить платоновскую, аристотелевскую, эпикурейскую, стоическую, неопифагорейскую, и неоплатоническую теологии.

Слова, производные от *θεολογία*, особенно часто встречаются в трудах Аристотеля и его школы. В его трудах они используются для обозначения особой группы проблем и особой интеллектуальной позиции относительно этих проблем. Но их использование, по-видимому, связано с внутренним противоречием. С одной стороны, он понимает под «теологией» ту фундаментальную отрасль философской науки, которую он также называет «первой философией» или «наукой о первых принципах» — эта ветвь впоследствии приобретает название «метафизика» среди своих последователей. В этом смысле теология является конечной и высшей целью всего философского учения о бытии. В историческом контексте, однако, он использует это понятие

---

<sup>1</sup> Платон. Сочинения: В 4 т. / Под ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса, пер. с древнегреч. Т. 3 (1). СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006—2007. С. 171.

для обозначения некоторых нефилософов, таких как Гесиод и Ферекид, которых он довольно резко противопоставляет древним подлинным философам или физикам. В этом смысле можно сказать, что философия начиналась там, где теология заканчивалась. Мы можем найти хорошее доказательство этой концепции в первой книге утраченного диалога Аристотеля «О философии», который был хорошо известен в древности. Здесь он размышляет об исторических предшественниках своей собственной научной философии и заходит так далеко, что принимает во внимание религиозные системы Востока; и я подозреваю, что такая широта охвата может быть наиболее просто объяснена, если мы вспомним, что люди, возвеличивавшие мудрость (σοφία), впечатлили Аристотеля именно своей причастностью к θεολόγος во втором смысле, который я описал выше. Ученик Аристотеля Евдем Родосский, первый человек, написавший историю теологии, использует ту же самую систему классификации. Соответственно, он также уделяет особое внимание восточным религиозным системам, когда имеет дело с вкладом греческих поэтов и прозаиков в теогонию — происхождение богов. Но Евдем никогда бы не включил своего учителя Аристотеля — создателя метафизики или теологии в философском смысле — в число теологов.

Я хотел бы разрешить это кажущееся противоречие, сославшись на отрывок из двенадцатой книги «Метафизики», где Аристотель после разработки своей собственной теории неподвижного двигателя Вселенной и движущих сил сфер возвращается к древней религиозной концепции богов на небесах.

В ней он видит намек на правду; но религия, по его мнению, расширяет этот замысел мифологическими характеристиками, изобретая антропоморфных богов. Таким образом, теология представляет собой человеческую мысль на ее примитивной мифологической стадии.

Позднее философия возвращается — в рациональном плане — к проблеме, которую теологи уже представляли по-своему. В этот момент рождается концепция, достаточно всеобъемлющая, чтобы принять во внимание оба взгляда, обе теологии, которые мы находим у Платона и Аристотеля.

Даже сегодня можно легко начать историю философской теологии с этого периода, как нам продемонстрировал Эдвард Кэрд в своей превосходной книге «Эволюция теологии у греческих философов», родившейся из его собственных Гиффордских лекций в университете города Глазго. Подобным образом Пол Элмер Мор, писавший о происхождении христианской теологии, начал свою длинную серию работ «Греческая традиция» томом «Религия Платона». Это правда, что у Платона мы находим первый системный подход к этой проблеме. Но философские размышления о божественном можно найти и у доплатоновских мыслителей. Они кажутся мне чрезвычайно важными для соотношения религии и философской мысли. Если иметь в виду определенные аспекты философии эллинистического и имперского периодов, то не возникнет желания утверждать, что ценность и оригинальность религиозных идей философской школы всегда должны быть прямо пропорциональны степени их амбициозности. Поэтому я хотел бы рассмотреть в этих лекци-

ях зарождение теологии в греческой философской мысли, не пытаясь проследить ее последующее развитие. То, что пытаются описать эпикуреец Веллей в первой книге Цицерона «О природе богов» («De natura deorum») и стоик Луцилий Бальб во второй книге этого трактата, и то, что описывает Августин в тексте труда «О граде Божьем», где он также начинает описывать историю теологии с мыслителей милетской школы, — мы еще раз должны подвергнуть тщательному филологическому анализу, не будучи подвержены влиянию какой-либо философской догмы. И тогда мы обнаружим, что проблема Божественного занимает гораздо более значительное место в размышлениях ранних натурфилософов, чем мы готовы признать, и что она захватывает их внимание больше, чем мы могли бы ожидать, исходя из аристотелевского представления о развитии философии в первой книге «Метафизики».

В поздней греческой философии, разработанной более системно, теология настолько четко отделена от других областей мысли, что ее легко можно рассмотреть отдельно. Но в древней греческой мысли такой дифференциации не было. Отсюда возникает методологическая трудность; ибо если мы действительно надеемся понять отдельные высказывания Анаксимандра или Гераклита о Боге или «Божестве», мы всегда должны видеть их философию как единое целое, как неделимый организм, никогда не рассматривая теологические компоненты отдельно от физических или онтологических. С другой стороны, есть очевидные причины, по которым здесь невозможно изложить весь традиционный материал и вникнуть во все частные проблемы истории самой

ранней греческой мысли. Поскольку такие исследования предпринимаются достаточно часто, нам придется заведомо предположить некоторое знакомство с традиционной областью исследований. Теперь мы должны сосредоточить наше внимание на одном конкретном вопросе, не затрагивая весь широкий контекст проблематики. Таким образом мы сможем приблизиться к некоторым фактам и разобраться с ними путем непосредственной интерпретации. В этом, я думаю, заключается наш единственный шанс продвинуться вперед там, где местность уже так тщательно изучена.

Со времен Аристотеля в истории философии было общепринятым рассмотрение этих мыслителей как естествоиспытателей. Аристотель называл их *φυσικοί* (в древнем смысле этого понятия), что, в свою очередь, привело современных интерпретаторов XIX века к пониманию этих мыслителей в качестве первых физиков (в современном смысле). Похоже, что первопроходцев натурфилософии легко можно было простить за то, что они смешивали свои великие научные интуиции с полумифологическими сюжетами; задачей же современного исторического ума было отделить эти черты друг от друга и выделить по-настоящему соответствующие науке идеи, которые соответствовали бы ожиданиям современной эмпирической науки. Историки греческой философии, жившие в период метафизических систем Гегеля и других немецких идеалистов, а именно Целлер и его школа, интересовались преимущественно трудами Платона, Аристотеля и иных представителей умозрительной философии. Последовавшая затем эпоха позитивизма в лице таких ее предста-

вителей, как Бёрнет и Гомперц, в свою очередь, подчеркнула эмпирический и научный характер ранней греческой мысли. Стремясь доказать актуальность досократиков, они часто сводили к минимуму иные факты или даже пренебрегали тем аспектом учений первых философов, с которым имеет дело эта книга; этот важный аспект — история происхождения естественной теологии. Этой перспективы как раз придерживались сами греки относительно древних философов. Когда Цицерон в своем труде «О природе богов» и Августин в труде «О граде божьем» рассматривают физиков от Фалеса до Анаксагора в качестве первых теологов, они повторяют только то, что прочли в греческих источниках.

Если положение досократической мысли в истории греческой философии нуждается в пересмотре и дополнении в этом смысле, то здесь также должно быть затронуто ее отношение к греческой религии. Теология ранних философов остается столь же неотъемлемой частью истории греческой религии, как и истории философии. Классические изложения истории религии вряд ли когда-либо серьезно относились к теологии в этом более широком контексте, вероятно, потому что их главный интерес всегда состоял в культовых божествах и институтах религиозной жизни, а не в идеях. Виламовиц в своей посмертно изданной работе «Вера эллинов» («Der Glaube der Hellenen») оказал нам большую услугу и покончил с этим предрассудком, отведя греческим философам место в религиозном развитии греческого народа. Но здесь, что естественно для работы такого масштаба, он не интерпретирует слова философов в контексте всей их мысли и не стремится определить

их значение во всей полноте. Его понимание серьезно затруднено из-за протестантской предвзятости, которая не позволяет ему увидеть подлинную религию в интеллектуальном мире или культовости, даже если бы это и могло дать нам знание о том, что религия значила для греков. Поэтому одной из наших главных целей должно стать рассмотрение религиозных взглядов как досократических мыслителей, так и поздних греческих философов с целью понимания развития греческой религии. Прежде чем мы сможем сделать это адекватно, сначала мы должны лучше понять конкретную форму, которую принимает религиозная мысль, когда она вступает в стадию независимых философских спекуляций. Всегда легко было заявить, что возвышенные представления о природе Божественного, сформировавшиеся в определенную эпоху человеческой истории, не соответствуют нашему обыденному пониманию религии, и поэтому их следует оставить философам и физикам, которые, со своей стороны, не особенно заботятся об этих представлениях, потому что они не отражают реальный принцип каузальности. Эта ситуация является лишь еще одним примером того самого печального отсутствия интеграции в человеческой жизни, которое характерно для нашей современной цивилизации и которое мы пытаемся навязать прежним эпохам в нашей исторической интерпретации их наследия.

При этом мы часто лишаем себя понимания истинной природы явлений и, возможно, даже благословения, которое это понимание могло бы предоставить нам. Подлинное понимание религиозного интеллектуализма ранних греков является одним



из первых шагов на пути к более адекватной оценке поздних исторических этапов греческого сознания. Героическое начало постепенно перешло к своей философской трансформации и возрождению религии в теологии Платона, в системах Аристотеля и эллинистических школ (стоиков, эпикурейцев и так далее) и ярче всего отразилось на системе теологии, которая стала продуктом конфликта и диффузии греческой традиции с еврейскими и другими восточными религиями и, наконец, с христианской верой. Духовными основами этого растущего гуманистического мирового единства были: 1) *Imperium Romanum*, поскольку оно поддерживалось идеей всемирного правопорядка и справедливости; 2) греческая пайдейя, поскольку она была задумана как начало всеобщей человеческой культуры; и 3) «универсальное» (καθολικὴ) богословие как религиозная основа такой цивилизации. Философская теология древнегреческих мыслителей, что и признавал Августин, представляет собой отправную точку этой постепенно развивающейся универсальной теологии.

Я давно начал свою работу над досократической философией под руководством таких людей, как Герман Дильс и Виламовиц, и я обязан рассматривать ее как часть истории греческого гения; но я также потратил всю жизнь на изучение христианской традиции, особенно в ее древнегреческом и римском периодах. Поэтому я глубоко впечатлен преемственностью фундаментальных форм мышления и выражений, которые триумфально преодолевают пропасть между противоположными периодами мировоззрений и объединяют их в одну универсальную цивилизацию.

Жившие еще до Аристотеля мыслители замечали некоторую связь между идеями натурфилософов и идеями древних греческих поэтов. Безусловно, к предположению, что Гомер предвосхитил теорию Фалеса о том, что вода является основным принципом всего сущего (предположение, которое, возможно, пришло из школы Платона), Аристотель относился критически. Но что касается проблем метафизики — даже он, кажется, считал Гесиода и других, подобных ему, предшественниками философии. Он называет их первыми теологами (πρώτοι θεολογῆσαντες) и в этой же связи говорит о древних философах как первых философах (πρώτοι φιλοσοφῆσαντες). Это означает, что даже в IV веке слово θεολογεῖν можно было использовать в том смысле, в каком оно вполне применимо к θεολογεῖν философов. Но Аристотель использует слово πρώτοι (первый) в смысле чего-то неразвитого и примитивного — чего-то, что предшествовало последующей, более высокой стадии развития. В другом отрывке он противопоставляет философов старшим теологам гесиодического типа: он считает, что для философов важно то, что они исходят из строгих методов доказательства, тогда как теологи являются умудренными в мифах (μυθικῶς σοφίζόμενοι).<sup>1</sup> Это очень содержательная формулировка; она выявляет и общий фактор, и элемент различия: теологи подобны философам в том, что они создают определенные

---

<sup>1</sup> Выражение μυθικῶς σοφίζόμενοι использует Аристотель [Met. 1000a.] : «те, кто облачает свои мудрствования в форму мифов» (Аристотель. Метафизика / Пер. А. В. Кубицкого под ред. М. И. Иткина // Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 111). — Прим. В. П.

учения (σοφίζονται), но отличаются тем, что делают это «в мифической форме» (μυθικώς).

В целом, первая характеристика не относится к Гомеру; напротив, она указывает на характер различия между «Теогонией» Гесиода и гомеровским эпосом. Только в тех единичных отрывках, которые служат главным оправданием для аристотелевской классификации Гомера как теолога, он предстает в этой роли. Когда «Илиада» называет Океан источником всех богов, мы узнаем в этом теогонические черты; но, когда в другом стихе Океан описывается как источник всех вещей, это кажется не более чем способом выражения в мифическом облике материалистической концепции, гласящей, что все возникло из воды. Как правило, героические легенды, составляющие содержание стихов Гомера, редко дают повод для доктринального применения. Но этот исключительный отрывок вполне может принадлежать одной из более поздних частей «Илиады». Если это так, рискнем предположить, что представленная здесь интеллектуальная точка зрения относится к более поздней стадии развития, чем та, в которой героическая эпопея гомеровского типа достигла своего пика.<sup>1</sup> Конечно, мы не должны делать поспешных выводов о различии между героической легендой и мифами о богах, поскольку оба жанра

---

<sup>1</sup> История Океана и Тетиды, рассказанная в «Илиаде» (XIV. 201 ff) показывает такой же острый интерес к генеалогии олимпийских богов, как в «Теогонии» Гесиода и в позднейших поэмах теогонического типа. Виламовиц («Илиада и Гомер») говорит, что поэт в «Илиаде» уже потерял наивное отношение к древним мифам. Дух ионийской «науки» уже завладел им, сделав восприимчивым к теологическим спекуляциям... — *Прим. В. Й.*

были в первую очередь попытками описать то, что уже произошло, и первоначально рассматривались как выражение истины. С другой стороны, легенды о богах предоставляли намного больше возможностей для σοφιστικῆς, то есть для введения оригинальных объяснений и конструкций, каковые мы находим в «Теогонии» Гесиода. Именно это слияние традиционных представлений о богах с элементами субъективной интеллектуальной деятельности определяет теологический характер текста Гесиода.

В старом эпосе не было и мысли называть поэта по имени; он был просто анонимным проводником вдохновения для муз, распространяя повсюду легенды древних времен. Этот факт отражается в типичном вступлении (topos для prooimía), хотя Гесиод вводит сюда немного личной истории. Он рассказывает нам о том, как ему явились музы, когда он пас овец у подножия горы Геликон, и отдали посох рапсода, предсказав ему жизнь певца. Здесь ясно выражено субъективное начало. Но его появление также подразумевает новую ответственность. Музы говорят Гесиоду:

Много умеем мы лжи рассказать за чистейшую  
правду.

Если, однако, хотим, то и правду рассказывать  
можем!<sup>1</sup>

Очевидно, Гесиод чувствует, что здесь он вышел за границы, известные старым поэтам, поскольку он

---

<sup>1</sup> Эллинские поэты VII—III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Ладомир, 1999. С. 29.

утверждает, что говорит правду о тех самых сущностях, о которых труднее всего что-либо знать, — о самих богах. Его текст рассказывает о происхождении всех богов, ныне царствующих на Олимпе, о том, каким является мир со всем его нынешним порядком. Поэтому он должен был записать все важные мифы и показать, как они сходятся друг с другом; возможно, ему приходилось устранять многие версии, которые казались ему неправдоподобными, или обозначать новые связи, о которых традиция не смогла ничего сказать.

Основной постулат Гесиода состоит в том, что даже боги рождались. В то время это была отнюдь не новая идея. Она часто звучала в легендах, хотя это может показаться несовместимым с привычным представлением о вечных богах. Существовали мифы о рождении великих богов, об их детстве и юношестве. Такие истории были рассказаны даже о Кроносе и Рее, которые являлись детьми Урана и Геи. Далее вглубь теогонического времени эта традиция описания не шла; окончательное начало было достигнуто, и больше вопросов не задавалось. Никто из тех, кто пытался выстроить все эти рассказы о божественном происхождении в соответствии с определенной логикой, как это сделал Гесиод, не мог взглянуть на самих богов иначе. Идея рождения богов, которая стала решением проблемы для Гесиода, явилась принципом, посредством которого все сущности божественного мира смогли наконец быть связаны вместе.

Таким образом развивается систематическая генеалогия богов. Для Гесиода, который может созерцать божественные сущности даже в физических силах, таких как небо и земля, смена поколений

является единственной реальной формой становления. Если четко помнить об этом факте, можно различить за стремлением систематизировать все поколения богов от самого начала мира тип причинного мышления, рационального в своем стремлении к последовательности, хотя это мышление и принимает форму мифа. Не имеет большого значения то, что идея причины и следствия еще не была сформулирована: текст Гесиода, действительно, σοφίῃσθαι, хотя и μυθικῶς (рассуждающий, хотя и мифический).

Но у Гесиода мы находим не просто пассивное следование мифическому повествованию: когда он прибегает к пересказу старых мифов, у него возникают проблемы, которые, как он чувствует, теперь способен разрешить. Это видно не только из построения божественной генеалогии. В сохранившейся поэме «Труды и дни», где Гесиод излагает крестьянству свое учение о человеческом труде, его необходимости и его благословении, он поднимает проблему труда и лишений и рассказывает, как они достались человечеству. Даже в совершенно немифологическом контексте, который погружает нас в непосредственную реальность поэта, он пытается решить философскую проблему в понятиях традиционной мифологии. Он рассказывает нам о том, как вначале мужчины жили в райском блаженстве без работы и усилий и как кража огня Прометеем и появление Пандоры, первой женщины, принесли в мир горе и ответственность. Это теология в самом общем смысле, поскольку эта история представляет нам мифическое объяснение моральных и социальных фактов, сравнимых с библейским описанием грехопадения. Таким образом, теология Гесиода,

приложенная к практической жизни, должна дать нам более глубокое понимание ее истинной природы. В наставлении Эриды — злой богини раздоров, которым Гесиод открывает свои «Труды и дни», — как предупреждении своему жадному и вздорному брату Персу, он прямо ссылается на свою собственную «Теогонию», хотя делает это только для того, чтобы видоизменить свою прежнюю интерпретацию. Теперь он дает злобной Эриде «Теогонии» сестру-богиню, добрую Эриду, которая покровительствует честному соперничеству в этом мире. Само существование этого более позднего исправления является ярким свидетельством того, насколько отношение Гесиода к мифологии было затронуто новыми проблемами, которые перед ним встали. Эти вопросы продолжают возникать повсюду в «Теогонии»; их количество охватывает все трудности, которые порождает религиозное сознание его периода, пытается ли он объяснить факт наличия зла и скорби или оправдать господство самих богов. Ибо даже боги не застрахованы от критики, теперь, когда фундаментальные механизмы регулирования государства и общества начинают подвергаться сомнению. Генеалогическая концепция Гесиода о божественных правителях заставляет его рассматривать этот мир, как поле битвы для великих новых богов света и темных, своенравных, стихийных сил веков, давно прошедших. Борьба этих двух начал за господство наконец разгорелась, Зевс победил, но темные глубины земли все еще дымятся и пузыряются от зловонного дыхания побежденных. Таким образом, через изображение наказания мятежников в подземном мире, а также выпады против несправедливости

человека здесь, на земле, через рассмотрение всякого преступления как преступления против власти Зевса и его божественной справедливости Гесиод раскрывает теологическую природу своей мысли.

Хотя «Теогония» определяет сферу человеческой жизни, она никогда не теряет связи с естественными законами, с миропорядком. «Теогония» возвращается к космогонии, когда поэт продолжает связывать правящую династию богов с первобытными Ураном и Геей. Мы уже отмечали, что мысль Гесиода никогда не выходит за пределы мифологем Неба и Земли, двух основ видимого мира — до этого же был лишь Хаос. В «Физике» Аристотель говорит о Хаосе как о пустом пространстве (τόπος),<sup>1</sup> а другой отрывок из «Теогонии» показывает, что это не что иное, как пространство, которое разверзается между Землей и Небом.<sup>2</sup> Очевидно, идея хаоса принадлежит к доисторическому наследию индоевропейских народов, берущем начало от слова *ха́скω* (зевок. — В. Й.), и от того же корня *gar-* скандинавская мифология образовала слово «гиннунгагап» (*ginungagap*), чтобы выразить то же самое понятие зияющей бездны, существовавшей в начале мира. Общая идея Хаоса как чего-то, в чем все вещи спутаны, совершенно ошибочна, а антитеза между Хаосом и Космосом, основанная на этом неверном представлении, является чисто современным изобретением. Возможно, идея *tohu wa bohu* (состояние земли перед сотворением света) была случайно введена в греческую концепцию

---

<sup>1</sup> Аристотель. Физика // Соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 124.

<sup>2</sup> Эллинские поэты VII—III вв. до н. э. С. 43.



из библейского описания творения в книге Бытия. Для Гесиода, который мыслит в понятиях генеалогии, даже Хаос был порожден. Он не говорит: «В начале был Хаос», но «сначала появился Хаос, а затем Земля»<sup>1</sup> и так далее. Возникает вопрос, не должно ли здесь было быть начало (ἀρχή) становления — что-то, что не возникло из чего-то. Гесиод оставляет этот вопрос без ответа; на самом деле он никогда не заходил настолько далеко, чтобы поднять этот вопрос. Для этого потребовалась бы степень концептуализации, которая была совершенно чужда его мысли. Но его «Теогония» имеет очевидное влияние на будущую философию, которая рано или поздно действительно будет достаточно последовательной, чтобы задавать такие вопросы. Не менее очевидно и то, что, как только этот вопрос был поднят, он не мог не повлиять на религиозные концепции. И самое главное: «Теогония» Гесиода с ее теологией старых мифов о богах даровала философскому содержанию мифов возможность изменяться, а также придала ему религиозное значение. Мне кажется бесполезным обсуждать, лежит ли истинная греческая религия в области мифа или культа. В любом случае у Гесиода есть подлинно религиозные мотивы для теологической трактовки мифов; и он, несомненно, видит нечто религиозное в космогоническом подтексте, который, как он утверждает, можно найти в определенных мифах. Этот факт следует учитывать при любой попытке судить о теологии греческих натурфилософов как о религиозном явлении, даже если они и искали другие пути решения проблем этого сумеречного царства мифи-

---

<sup>1</sup> Эллинские поэты VII—III вв. до н. э. С. 31.

ческой теологии или совершенно иные виды ответов на вопросы. В конце концов, нет никаких причин, по которым мы не должны рассматривать «Теогонию» Гесиода как один из подготовительных этапов поздней философии. Сама история развеяла любые сомнения по этому поводу, раскрыв решительное влияние идей Гесиода. В его концепции мира есть определенные моменты, на которые великие философы особенно любят обращать свое внимание. Они часто ссылаются не только на его концепцию Хаоса и начала вещей, но и на всю космогоническую сторону «Теогонии». Отвлеченные идеи отнюдь не вытекают непосредственно из опыта, поэтому они могут подвергаться некоторому эмпирическому контролю или, в худшем случае, вступать в конфликт с опытом; поэтому совершенно неизбежно, что они станут объектами критики для любого, кто, как натурфилософ, думает самостоятельно и начинает с проверки и доказательства чувственным опытом. Но негативная критика — не единственный отклик, который вызывает у этих мыслителей Гесиод, так как в его «Теогонии» есть многое, что имеет для них непосредственное философское значение. Например, мы можем видеть, как его своеобразное представление об Эросе как о первом из богов позднее развивают Парменид и Эмпедокл. Действительно, эта идея обладала безграничной плодотворностью на протяжении всей истории философии, вплоть до теорий космической любви девятнадцатого века. Для Эмпедокла любовь (или *φιλία*) — действенная причина любого союза космических сил. Эта функция была просто перенята у Эроса Гесиода. В самом начале своего рассказа о происхождении мира поэт представляет Эроса как

одного из старейших и могущественных богов, ровесника Земли и Неба, первой пары, объединенной любовным союзом. История Земли и Неба и их брака была одним из традиционных мифов, и Гесиод вполне логично приходит к выводу, что Эрос, должно быть, был столь же древним божеством и поэтому заслуживает место в первых рядах.<sup>1</sup> Воссоединением Неба и Земли начинается длинная серия творений, которые составляют основное содержание «Теогонии» и центральный интерес Гесиода. Как Эрос мог помочь разобраться с источником этого побуждения, которое объединило все божественные пары и даже теогонию с космогонией — истинной причиной возникновения мира? И как любой, кто думает о природных и духовных силах как о божественных сущностях, может не видеть древнейшего бога в Эросе, объединяющего все вещи?

Историки религии отмечают, что культ Эроса был распространен в древних Феспиях в Беотии, простиравшихся у подножия горы Геликон, хотя в ранние времена Эрос не расценивался как культовое божество. Поскольку Гесиод состоял в особых отношениях с культом, распространенном на его родной земле, тот факт, что он отводит Эросу столь значительную роль, может быть объяснен естественным расположением к божеству, покровительствующему родным окрестностям. Но это объяснение кажется мне довольно поверхностным. Верно, существование культа представляет вескую причину для включения

---

<sup>1</sup> В «Пире» Платона (Symr. 178b) кратко рассматриваются последствия, вызванные в ранней греческой мысли и литературе идеей Гесиода о том, что Эрос был одним из древнейших божеств. — *Прим. В. Й.*

Эроса в пантеон богов, но этого недостаточно для объяснения роли, которую Эрос играет в «Теогонии». Культурное божество Феспии — всего лишь покровитель стада и человеческих браков, и он не станет великой космической силой, пока не займет свое место во главе сил, что порождают огромный мир и самих богов. Таким образом, выделив силу, которая все порождает, и поместив ее в начало всех творений в качестве божественной причины, Гесиод создал ипостась, подобную той, что мы находим на аналогичных этапах в теологической мысли всех времен и всех народов. Это именно то, что делают иудейские богословы, когда они берут фразу «И сказал Бог» (фраза, повторяемая при каждом новом творческом акте Яхве в повествовании Моисея о творении) и гипостазировать в ней животворящее слово, трактуя его как первоначало и причину всего существующего. Тот факт, что Эрос уже получил дань уважения, будучи возведенным в культ, был не более значим для Гесиода, чем проблема того, были ли Уран и Гея или Кронос и Рея также культовыми божествами. Дело в том, что введение Эроса в повествование в целом типично для логического мышления Гесиода. Совершенно независимо от натурфилософов, о которых мы уже упоминали, этот метод мифического гипостазирования становится особенно важным средством для объяснения мира в теологической космологии пост-гесиодических времен, где древний Эрос Гесиода вновь обретает популярность.

Однако если мы сравним этот греческий гипостазис всемирно-творческого Эроса со Словом в еврейской традиции, мы сможем наблюдать глубокую разницу во взглядах двух народов. Слово — это ин-

теллектуальная собственность или сила Бога-создателя, который находится за пределами мира и создает этот мир по своей воле. Греческие боги находятся внутри мира: они произошли от Неба и Земли, двух крайних точек вселенной, и порождены могущественной силой Эроса, который также принадлежит всему миру как великая древняя сила. Таким образом, они уже подчиняются тому, что мы должны назвать естественным законом, даже если ипостасное мышление Гесиода представляет этот закон как бога среди богов, а не как единый принцип. Но в гесиодической концепции мы уже находим зародыш поиска единого естественного принципа, который мы встречаем у более поздних философов. Гесиодическое влияние станет особенно очевидным в новых формах мышления Парменида и Эмпедокла. Когда мысль Гесиода наконец уступает место истинно философскому мышлению, Божественное ищется строго внутри мира, а не за его пределами, как в иудейско-христианском богословии, основывающемся на книге Бытия. Тогда Гесиод будет скорее расцениваться как космогонист, нежели теогонист, и интерпретация божественной природы будет основываться на понимании сил, порождающих все вещи. В этой новой философии Эрос станет более важным, чем все боги, которых Гесиод заставляет его создавать. Боги являются частью мифологической традиции, и поскольку мышление Гесиода полностью укоренено в мифе, сила Эроса — это то, что необходимо, чтобы сделать богов реально существующими для его теологии.<sup>1</sup> Соответственно, у Гесиода никогда не

---

<sup>1</sup> Отношение Гесиода к древней мифической традиции напоминает отношение христианских богословов к Библии.

было причин для изучения природы Божественного как такового. Это фундаментальный вопрос — такой, который не может подниматься до тех пор, пока все отдельные божественные фигуры Гесиода и сами мифы не станут сомнительными. И такой этап не наступает до того момента, пока человек не осознает, что единственный источник уверенности в его связи с действительным лежит в опыте и в самосогласованном мышлении, основанном на опыте. Хотя эта точка зрения сильно отличается от мировоззрения Гесиода, полагаю, я показал, что она ему не совсем чужда, но тесно связана с его теологической концепцией мира, которая действительно решает какие-то частные проблемы. Таким образом, вполне естественно, что это новое мышление не может быть принципиально не связано с проблемой Божественного, как это часто предполагается, но, напротив, оно воспринимает эту проблему как наследие минувшего времени и в то же самое время облачает это наследие в новую обобщенную философскую форму.

---

Хотя он обращается к интерпретации или реконструкции мифов, их объективный авторитет остается непоколебимым, как отправная точка его мысли. Аристотель и даже Платон, кажется, не поняли этого, когда использовали фразу вроде *ἐν μύθῳ ἀλήθεια* как почти эквивалентную тому, что мы должны называть субъективным и произвольным. В «Метафизике» Аристотеля (Met. В 4. 1000a9), говорится, что Гесиод и все остальные думали только о том, как удовлетворить себя (*μόνον ἐφρόντισαν τοῦ πιθανοῦ τοῦ πρὸς αὐτοῦς*), очевидно, имея в виду мифическую форму их мысли в целом. — *Прим. В. Й.*

## ГЛАВА 2. ТЕОЛОГИЯ МИЛЕТСКИХ НАТУРАЛИСТОВ

У истоков философии стоят три великие фигуры: Фалес, Анаксимандр и Анаксимен. Со времен Аристотеля мы называли этих мыслителей физиками или натурфилософами. Хотя верно и то, что в последующие годы были и другие мыслители подобной направленности, эти трое все еще считаются выдающимися в своем деле и, очевидно, образуют единую группу. Они объединены даже происхождением: все они являются сыновьями Милета, столицы греческой Малой Азии, которая достигла пика своего политического, экономического и интеллектуального развития в VI веке. Именно здесь, на колониальной земле Ионии, греческий дух породил, с одной стороны, гомеровскую эпопею, а с другой — греческую философию. Мы можем, конечно, сказать, что греки Малой Азии были в тесном контакте с более древними культурами Востока, что повлияло на их торговлю, искусство и технику; похоже, спор о том, насколько это влияние способствовало интеллектуальному развитию Греции, не прекратится. Нетрудно представить, как глубоко чувствитель-

ные умы греков были впечатлены различными восточными мифами о сотворении мира и вавилонской попыткой связать все земные события со звездами. Мы можем даже заметить в теологии Гесиода отголоски теологических спекуляций восточных людей, что особенно заметно в его мифах о первой женщине и о том, как грех и зло пришли на землю.

Несмотря на все это, «Теогония» Гесиода — греческая как по содержанию, так и по духу, и импульс, который заставляет ионийских натурфилософов стремиться постичь мир в универсальных терминах, принимает, что бесспорно, совершенно неповторимую греческую форму. Гесиодический тип мышления с его интерпретацией и синтезом традиционных мифов уступил место новой и более радикальной форме рационального мышления, которая больше не черпает свое содержание из мифической традиции, да и вообще из какой-либо другой, но принимает за отправную точку данные реальности человеческого опыта — *τά ὄντα*, «вещи, которые существуют». Это выражение, которое использовалось довольно часто, даже в более поздние времена, для обозначения предметов домашнего обихода и имущества человека; в философском языке его смысл расширился, включив сюда все, что человеческое восприятие находит в мире. Таким образом, в определении своего предмета философия демонстрирует, что она вышла на новый уровень даже в теологических вопросах, ибо для *ὄντα* небесных сил, описанных в ранних мифах, в философии не найдется места, и они больше не будут восприниматься как должное с самого начала, в отличие от фактического присутствия звезд и воздуха, земли и моря, рек и гор, растений, жи-



вотных и людей. Гром и молния — это факты, но можно ли то же самое сказать о Зевсе, боге, который их посылает? Во всяком случае, он не принадлежит царству вещей, воспринимаемых органами чувств, а за пределы этого царства мы не можем выходить. Даже если мы признаем, что зрение и слух не могут преодолеть большие расстояния и что воображение выходит за пределы прямого восприятия, *óvta*, которое обнаруживает воображение, всегда будет того же типа, что и вещи, воспринимаемые чувственно.

Такой сдержанный интеллектуальный подход является результатом фундаментального изменения мышления человека по сравнению с мифологическим этапом. Отношение человека к самому мифу изменилось. Это правда, что ранние мыслители не оставили нам никаких прямых заявлений об их отношении к традиционным мифам. Однако немислимо, чтобы они не смогли расценить свои собственные идеи как противоположные образу жизни, основанному на всеобщей вере в истину мифа. В частности, они должны были чувствовать, что не должно быть вторжения *μύθοι* в какое-либо подлинное знание о мире. Слово *μύθοι* изначально было безобидным обозначением любой речи или повествования, но ко времени милетской школы, когда люди начали обращаться к более непосредственному источнику знаний, оно, несомненно, начало приобретать тот отрицательный смысл, который стал почти общераспространенным ко времени Фукидида и который особенно отчетливо выражается в прилагательном *μυθώδης*: здесь мы говорим о мифическом в смысле сказочного и неподтвержденного, в отличие от любого поддающегося про-

верке закона природы. Фукидид использует слово «мифический», чтобы дискредитировать традиционные стихотворные и прозаические произведения древних периодов греческой истории, и, конечно же, такой ионийский натурфилософ, как Анаксимандр, должен был испытывать не меньшее пренебрежение к мифам, рассказывающим о богах и происхождении мира. Можно было бы ожидать, что кто-либо с подобной точкой зрения разоблачит все, что мы называем теологией, и изгонит в область воображаемого. Действительно, тот факт, что эти новые мыслители упоминаются как натурфилософы или φύσικοί (термин сравнительно поздний), может свидетельствовать об исключении всякого θεοί из сферы φύσις. Ограничив знание областью чувственного, ионийцы таким образом заняли онтологическую позицию, которая исключает какое-либо теологическое видение.

Но сохранившиеся свидетельства, хотя они и малочисленны, ясно показывают, что этот довольно распространенный способ интерпретации интеллектуального самоопределения первых философов является результатом ложной модернизации. Совершенно независимо от любого свидетельства, эта ложь должна быть очевидна для филолога, поскольку перевод слова φύσις нашим словом «природа» или φυσικός — словом «натурфилософ» не в состоянии отдать должное греческому смыслу. Слово φύσις является одним из тех абстрактных определений с суффиксом -σις, которые становятся довольно частыми после периода позднего эпоса. Оно обозначает акт по отношению к φύσις, то есть процесс происхождения и роста; именно поэтому гре-

ки часто используют его в генетиве, как в φύσις τῶν ὄντων, что означает происхождение и рост вещей, которые окружают нас. Но в определение также включен и сам источник происхождения вещей — тот, из которого они черпают начало и из которого они возрождаются, — другими словами, сама реальность, лежащая в основе вещей. Мы находим то же самое двойное значение в слове γένεσις, синониме слова φύσις, которое столь же старо и, возможно, даже старше. В позднем гомеровском отрывке, где Океан называется источником всех вещей, слово уже используется в этом двойном смысле. Сказать, что Океан — это genesis всего, практически то же самое, что назвать его physis'ом всего. Тогда и Фалес считал, что вода есть причина происхождения всего. Очевидно идейное сходство, но различие, несомненно, также присутствует: оно заключается в том, что философ обходится без аллегорического или метафорического выражения своей мысли. Вода Фалеса является видимой частью мира, постигаемой через опыт. Но его взгляд на происхождение вещей приближается к теологическим мифам о сотворении или, скорее, конкурирует с ними. Хотя теория Фалеса кажется сугубо физической, он, очевидно, считает, что она имеет метафизический характер. Этот факт раскрывается только в одном из его высказываний, дошедшем до нас (если оно действительно восходит к нему): πάντα πλήρη θεῶν, «все полно богов». Двести лет спустя Платон цитирует эту апофтегму с особым акцентом, как будто в ней была квинтэссенция всей философии.<sup>1</sup> Платон видит глубокое

---

<sup>1</sup> Платон. Сочинения. Т. 3 (2). С. 424.

историческое значение натурфилософии, так долго считавшейся источником атеизма, и верит, что она должна в своем учении о звездных богах вернуться к той самой истине, из которой она зародилась.<sup>1</sup> Ученик Платона, Филипп Опунтский, цитирует эти слова в своем «Послезаконии» как окончательную формулу философского понимания бытия, якобы подтвержденную самыми современными астрономическими теориями небесных тел. Привнося это новое содержание в древнее изречение Фалеса, Платон интерпретирует его по-своему, и сегодня мы можем только догадываться, что на самом деле имел в виду Фалес. У нас есть свидетельства того, что Фалес интересовался магнитами, и Аристотель предполагает, что он, возможно, здесь думал о магнитном притяжении. Это означало бы, что Фалес использовал данное явление в качестве основы для описания природы так называемого неорганического мира. Утверждение, что все полно богов, будет означать что-то вроде этого: все наполнено таинственными живыми силами, различие между живой и неживой природой фактически не имеет оснований, ведь у всего есть душа. Фалес, таким образом, сделал бы свое наблюдение о магнетизме предпосылкой вывода о единстве всей реальности как чего-то живого. Эта интерпретация все еще далека от бесспорной. Во всяком случае, это изречение показывает, что произносящий его человек осознает сдвиг в своем отношении к распространенным представлениям о богах: хотя Фалес и говорит о богах, он, очевидно, использует это слово в смысле довольно отличном

---

<sup>1</sup> Платон. Сочинения. Т. 3 (2). С. 510.

от общепринятого. Вместо обычных представлений о природе богов, он заявляет, что все полно богов. Это утверждение не может относиться к тем богам, которыми греческая вера населяла горы и ручьи, деревья и родники, как и к обитателям неба или Олимпа, о которых мы читаем у Гомера. Боги Фалеса не живут отдельно в какой-то изолированной и недоступной сфере, но все, то есть весь знакомый мир вокруг нас, воспринимаемый ясно нашим разумом, полно богов и их силы. Эта концепция не лишена парадокса, ибо она предполагает, что эти силы могут быть пережиты, и пережиты по-новому: они должны быть чем-то, что можно увидеть глазами и потрогать руками. Нам больше не нужно искать мифические следы в этом мире или за его пределами, чтобы понять, что мир сам является театром, где властвуют высшие силы. Таким образом, ограничивая наше познание тем, что находится непосредственно перед глазами, мы не обязательно должны отказываться от Божественного. Конечно, одного нашего понимания едва ли достаточно, чтобы дать какое-либо адекватное доказательство существования богов народной веры, но опыт реальности φύσις дает нам новый источник знания о Божественном: φύσις существует для нас, чтобы мы могли потрогать его как бы своими собственными руками, повсюду в мире.

Теперь мы можем привести для сравнения еще одно раннее высказывание древней эллинской философии, анекдот, который приписывается Гераклиту. Рассказывают, что, когда Гераклит стоял у очага своего дома и грелся, он заметил, что гости стоят на пороге, не решаясь войти. После чего он крикнул

им: «Войдите. Здесь тоже есть боги».<sup>1</sup> Боги в этом контексте обозначали огонь, который Гераклит считал изначальным принципом всех вещей. Во всяком случае, его слова, остроумно обыгрывающие ситуацию, содержат отсылку к Фалесу. Эта история свидетельствует об интеллектуальном прогрессе, совершаемом у самых истоков греческой философии, и об особом отношении философов к религии. Над воротами философии бытия, которая начинается с Фалеса, висит надпись, видимая издали глазу духа: «Войдите. Здесь тоже есть боги». Эти слова будут освещать нам путь на протяжении всего нашего исследования истории греческой философии.

Имея дело с Фалесом, конечно, невозможно понять внутреннюю связь между смелым утверждением о том, что все полно богов, и его научными представлениями об устройстве реальности. Если мы обратимся к Анаксимандру, ситуация прояснится. У Анаксимандра мы впервые имеем возможность ясно увидеть, как то, что мы можем назвать теологией, является прямым результатом его новой интуиции *φύσις*. Естественно, мы не можем здесь рассмотреть его мысль во всей полноте. Однако скажем, что у Анаксимандра мы находим первую единую и всеобъемлющую картину мира, основанную на натуральной дедукции и объясняющую всевозможные явления. Такая картина, конечно, далеко отстает от представлений нашей современной науки в отношении как метода, так и научных выводов, однако

---

<sup>1</sup> *Аристотель*. О частях животных / Пер. с греч.; вступ. ст. и примеч. В. П. Карпова. М.: Государственное издательство биологической и медицинской литературы, 1938. С. 50.

свидетельствует об огромной силе интеллекта, хотя скорее конструктивного, нежели аналитического. Анаксимандр стремится найти ключ к скрытому устройству реальности, изучая ее зарождение, и мы можем увидеть это в его стремлении запечатлеть математическую пропорцию и гармонию в отношениях между миром как единым целым и его частями. Конечно, геометрическая схематизация этой модели мира все еще представляет нечто примитивное, равно как и единообразие, с которым Анаксимандр применяет геометрию и к космологии, и к географии. Но если мы рассмотрим эту концепцию через призму эстетической формы, то увидим, что она является выражением убежденности в том, что вселенная имеет смысл и требует рационального осмысления. Мировоззрение Анаксимандра знаменует зарождение философского сознания. Многим из нас даже сегодня кажется едва ли возможным оглядываться назад дальше этого первичного философского переживания значимости бытия, и все же мы видим, что покой бытия не следует воспринимать как нечто само собой разумеющееся. Философия — это, скорее, высшая ступень новой уверенности человека, в основе которой лежит побежденная дикая армия темных сил. Космос Анаксимандра знаменует собой триумф интеллекта над миром грубых и бесформенных сил, которые угрожают человеческому существованию первобытной опасностью в тот самый момент, когда старый феодальный мифический уклад жизни окончательно разрушается.

Даже старым богам отказано в допуске к новой мировой системе, хотя их имена и культы сохраняются. Их уход оставляет пробел, который

теперь должен заполнить философ, и тогда вновь возникает проблема «откуда» происхождения всех вещей. В то время как Фалес, все еще мыслящий в понятиях простой чувственной интуиции, представляет себе мир происходящим из элементарной воды, его преемник отвергает эту концепцию на сугубо логических основаниях: он не может понять, как преобладание какой-либо одной ограниченной субстанции, такой как вода, могло когда-либо породить качества иного рода, которые сделали бы возможным существование других вещей, имеющих иную структуру, таких как огонь или земля. То же самое возражение относится и к любой другой субстанции, о которой мы пытаемся думать, как об источнике всего. Итак, источник мира может быть только чем-то, что не тождественно ни одному из составляющих его элементов и все же способно породить необъятную необъятность их всех. Отличительным свойством этого источника должна быть, следовательно, бесконечность. Анаксимандр находит такой источник и называет его *ареион* (бесконечное, беспредельное). Лучшие древние толкователи следуют Аристотелю, используя это многозначное слово для обозначения бесконечного, неисчерпаемого источника, из которого все происходит, в отличие от некоторых современных исследователей, понимающих под *ареион* нечто качественно неопределенное. Собственно говоря, слово *ареион* недвусмысленно указывает на беспредельность как на действительный смысл этого понятия. Так это объяснял Бёрнет.

Как писал ученый неоплатоник Симпликий в комментарии к «Физике» Аристотеля, Анакси-



мандр был первым человеком, который сказал, что ареігон — это αρχе, или первопринцип. Это было бы важным открытием, будь оно верным, ибо оно определило бы, как мы должны судить об отрывке из Аристотеля, в котором описывается возникновение древней гипотезы об ареігон и объясняются ее логические основания. Вопрос в том, действительно ли Аристотель дает нам своего рода исторический отчет или просто пытается понять философские мотивы древней мысли с его собственной точки зрения. Согласно Аристотелю, отношение между понятием Бесконечного и понятием начала (во временном смысле) есть отношение взаимного исключения: «Все либо есть начало, либо имеет начало. Однако Бесконечное не имеет начала, в противном случае оно имело бы границу». Здесь из самого содержания этого понятия выводится положение о том, что само Бесконечное есть принцип или начало. Только Бесконечное удовлетворяет характеристикам, которые включает в себя идея абсолютного начала, ибо само начало не имеет временного начала, поскольку не имеет границ. Затем Аристотель выводит главные свойства ареігон из понятия абсолютного начала: «Далее [бесконечное], будучи неким началом, не возникает и не уничтожается; ведь то, что возникает, необходимо получает конечное завершение, и всякое уничтожение приводит к концу. Поэтому, как мы сказали, у него нет начала, но оно само, по всей видимости, есть начало [всего] другого, все объемлет и всем управляет, как говорят те, которые не признают, кроме бесконечного, других причин, например, разума или любви. И оно божественно, ибо бес-

смертно и неразруσιμο, как говорит Анаксимандр и большинство физиологов».<sup>1</sup>

Явная ссылка на Анаксимандра в конце этого отрывка делает совершенно очевидным, что в данной интерпретации *ареігон* мы имеем перед собой не только собственные размышления Аристотеля, но и свидетельство образа мысли самого Анаксимандра. Аристотель обходит Анаксагора и Эмпедокла на том основании, что они не представляют теорию *ареігон* в ее чистом виде, но признают действенность дополнительных причинных факторов, ввиду чего их философия становится содержательно усложненной. Среди представителей теории *ареігон* Аристотель справедливо выделяет скорее Анаксимандра, чем кого-либо другого, ибо он является родоначальником этой концепции. Именно он применил эпитеты «бессмертное» и «несокрушимое» к Бесконечному, из которого все должно происходить. Другими определениями, о которых упоминает Аристотель, очевидно, мы также обязаны Анаксимандру, ибо все они имеют одно смысловое поле. Нам также необходимо сказать об их значении для теологии Анаксимандра. Но для начала нам необходимо решить, Анаксимандр ли ответствен за умозаключение, содержание которого заключается в том, что диалектика *регас* и *ареігон* доказывает отсутствие начала у Бесконечного? Если Симпликий прав, утверждая, что Анаксимандр был первым, кто использовал слово *архе*, то его утверждение было бы ценным указателем, могущим помочь нам ответить на этот вопрос. Симпликий заимствует этот факт из фунда-

---

<sup>1</sup> *Аристотель. Физика. Т. 3. С. 110–111.*

ментальной работы ученика Аристотеля Теофраста об учениях натурфилософов, к которой он отсылает как к своему источнику. Другой автор поздней античности, Ипполит, тоже черпает информацию из этого источника. Эти два мыслителя, как известно, были совершенно независимы друг от друга, и поскольку они сообщают об одних и тех же вещах почти одинаковыми словами, мы можем восстановить формулировку Теофраста с достаточной точностью на основе их изложения. Вывод ученого перипатетика из отрывка, использованного обоими мыслителями относительно приоритета Анаксимандра в использовании концепции о Бесконечном, должен заслуживать доверия. Симпликий сообщает в другом месте, что другой ученик Аристотеля, Евдем, автор истории геометрии и других подобных работ, передал традицию, согласно которой Платон считался первым, кто использовал понятие элемента (*stoicheion*). Действительно, историки философии в аристотелевской школе уделяли значительное внимание таким проблемам, особенно когда речь шла о первом появлении понятий в философских системах, как в случае с *arche* и *stoicheion*.

Бёрнет, однако, выразил некоторое сомнение в общепринятой точке зрения, согласно которой Анаксимандр был первым, кто использовал слово *arche*. Он видит здесь неверное истолкование слов Симпликия. Смысл этих слов, согласно Бёрнету, заключается не в том, что Анаксимандр первым обозначил *areion* как *arche*, а, напротив, в том, что он дал *arche* определение *areion*. Соответственно, Бёрнет считает, что Анаксимандр действительно использовал слово *areion*; Бёрнет сомневается, использовал ли

он также понятие *arghe*. Он считает, что *arghe* в значении «принципа» — это аристотелевский термин и что он никогда не имел этого значения во фрагментах самих досократиков. Только когда об учениях досократиков сообщают более поздние авторы, чьи труды восходят к перипатетическим источникам, понятие *arghe* повторяется, и здесь Бёрнет объясняет его как часть стандартной терминологии аристотелевской школы. Он не утверждает, что интерпретировать слова Симпликия вышеуказанным образом грамматически невозможно, однако считает свою собственную интерпретацию более верной. Тем не менее трудности возникают, когда мы обнаруживаем, что Ипполит в своем пересказе, параллельном изложению Симпликия, не понимал Теофраста так, как его понимал Бёрнет. Бёрнет считает, что версия Ипполита является неверной интерпретацией, которая стала отправной точкой для мнений большинства современных ученых. Бёрнет думает, что это может быть доказано несоответствием между изложениями Ипполита и Симпликия, которое он прослеживает вплоть до простого механического искажения текста у Ипполита. Но из другого отрывка Симпликия видно, что его толкование Теофраста точно такое же, как и у Ипполита, ибо он совершенно ясно говорит в нем, что Анаксимандр был первым, кто обозначил субстанцию (то есть *areion*) как *arghe*. Если то, что Ипполит и Симпликий сообщают как факт, было ложным, то либо они оба независимо друг от друга неправильно поняли свой источник, Теофраста, либо их источник, Теофраст, сам должен рассматриваться как ответственный за ошибку. Но поскольку Теофраст непосредственно

пользовался сочинениями самого Анаксимандра, это совершенно невозможно, тем более что рассматриваемый здесь вопрос был для него важным и не трудным для проверки. Гораздо более вероятно, что Ипполит и Симпликий, следуя за самим Теофрастом, согласились в том, что Анаксимандр был первым, кто использовал слово *arche*.

Но как же быть с тем соображением, что понятие *arche* (принцип. — В. Й.) есть прежде всего аристотелевское и не встречается у досократиков? Частота, с которой это понятие появляется в древней доксографической традиции изложения систем досократиков, очевидно, объясняется перипатетической терминологией Теофраста, который является главным источником данной литературы. Однако в этом случае различие заключается в том, что Теофраст напрямую приписывает первое появление слова *arche* Анаксимандру. Но это утверждение не подразумевает, что Анаксимандр использовал выражение (δνομα) *arche* в смысле Аристотеля или Теофраста, как и параллельное утверждение Евдема о том, что слово «элемент» (*stoicheion*) появляется впервые в философском контексте у Платона, не означает, что Платон использовал это слово в аристотелевском смысле. Теофраст просто сообщает, что слово *arche* использовалось Анаксимандром. Но, возможно, стоит вернуться к мыслителям, жившим ранее Аристотеля или Теофраста, и приблизиться к Анаксимандру, проследив преемственность мысли в досократической философии. Один из признанных последователей Анаксимандра — Мелисс Самосский. Он принадлежит к тем, кто, как говорит Аристотель, «сделал *areion* принципом». Хро-

нологически Мелисс жил между Анаксимандром и Аристотелем, примерно в столетии от каждого. Как и его современник, Диоген Аполлонийский, Мелисс олицетворяет собой возрождение милетской натурфилософии, которая становится заметной примерно в середине V века. В своих рассуждениях об *ареігон* Мелисс использует понятие *арче* в том же смысле, который мы находим в процитированном выше аристотелевском отрывке, где понятия *ареігон* и *арче* обозначены как отправная точка для рассуждений о бесконечном первопринципе. Аристотель пишет: «Все либо есть начало, либо имеет начало. Однако Бесконечное не имеет начала, в противном случае оно имело бы границу». Мелисс говорит: «Имеющее начало и конец не вечно и не безгранично». Здесь, как и у Аристотеля, отношение между понятием *ареігон* и понятием начала утверждает-ся, как отношение взаимного исключения, так как начало было бы пределом. Во втором отрывке Мелисс заключает: «Оно не появилось, оно есть, всегда было и всегда будет; у него нет ни начала, ни конца, оно есть *ареігон*». Бытие без начала, по Аристотелю, есть «само начало». Мелисс не говорит об этом прямо в тех фрагментах, которыми мы располагаем, но его манера выражаться и стиль аргументации ясно показывают, что идея начала играла важную и даже решающую роль среди ранних спекуляций касательно *ареігон*. Таким образом, сообщение Теофраста о том, что впервые слово *арче* в философской литературе мы находим у Анаксимандра, теперь полностью подтверждается, хотя мы не можем из-за потери книги Анаксимандра показать это на примере первоисточника. Теофраст оказывается прав, гово-

ря, что идея Бесконечного фактически происходит от самого создателя теории *ареион*.

Своим введением понятия Бесконечного и последовательным отрицанием границы, или *регас*, Анаксимандр положил нечто безначальное в основу своей космологии. Его *ареион* — это, судя по единственному фрагменту (сохранившемуся в форме цитаты), то, из чего все берет начало и к чему все возвращается. Таким образом, это начало (*ἀρχή*) и конец (*τέλευτή*) всего существующего. Действительно ли аристотелевская логика обнаруживает, что бытие, не имеющее ни начала, ни конца, само есть начало и конец всего? Аналогичная мысль выражена в известном орфическом стихе: «Зевс есть начало, середина и конец». Гесиод не мог сделать такого заявления: оно не соответствовало древней генеалогии богов. Автор этой строки имеет дело не с происхождением бога, а скорее с вечностью его бытия. На орфического поэта уже оказала влияние философская мысль, поэтому неудивительно, что сами философы, начиная с Платона и автора трактата «О Вселенной» («*De mundo*»), находят его близким по духу и ссылаются на орфическое сказание. Для нас важно видеть, как понятие бытия, которое не имеет начала и конца и поэтому само является началом и концом, связано с идеей верховного бога. Была ли у орфического поэта ассоциация с понятием Бесконечного Анаксимандра? Мы можем дать на этот вопрос окончательный ответ, если будем рассматривать понятие *ареион* в связи с другими его характеристиками. Примечательно, что древняя традиция уже приписывала Фалесу утверждение, что Божественное есть «то, что не имеет ни нача-

ла, ни конца». Естественно, нет никаких реальных оснований связывать эту апофтегму (которая появляется в анекдотическом контексте у Диогена Лаэртского) с первым философом, еще мыслящим мифически. Но важно то, что идея чего-то без начала и конца, которую мы восстановили у Анаксимандра, здесь возвращена к началу милетской рефлексии и связана с размышлениями о Божественном. Вскоре мы увидим, что онтологические соображения, лежащие в основе *ареион* Анаксимандра, имеют для него именно теологическое значение.

Опять же, высказывания Аристотеля должны служить нам отправной точкой. Он продолжает: «Оно само, по всей видимости, есть начало [всего] другого, все объемлет и всем управляет, как говорят те, которые не признают, кроме бесконечного, других причин, например, разума или любви. И оно божественно, ибо бессмертно и неразруσιμο, как говорит Анаксимандр и большинство физиологов».<sup>1</sup> Излагает ли здесь Аристотель слова своего предшественника в свободной форме, или здесь до сих пор узнаваема поэтическая форма мысли древнего мыслителя? Натренированное ухо филолога сразу убедится в последнем. К счастью, нам помогает еще один отрывок из Аристотеля, где он говорит нам, что *ареион* натурфилософов — это материя (*hyle*) вещей; поэтому было бы неправильно говорить, что оно охватывает все вещи: мы, скорее, должны сказать, что оно охватывается вещами или содержится во всех вещах.<sup>2</sup> Ясно, что Аристотель здесь крити-

---

<sup>1</sup> *Аристотель*. Физика. С. 110—111.

<sup>2</sup> Там же. С. 121—122.



кует свой более ранний отрывок о том, что ареігон «охватывает все вещи и управляет всеми вещами»,<sup>1</sup> а также ясно, что это тот же текст, который он использовал в вышеупомянутой части «Физики».

Если мы посмотрим, как сформулирована эта более полная версия, мы сразу увидим: когда Аристотель утверждает, что ареігон действительно должен быть тем, что охватывает все, его интерпертация не полностью соответствует первоначальному значению высказывания у Анаксимандра. Ареігон Анаксимандра не следует понимать с точки зрения аристотелевской концепции материи. Он еще не различал бытие как материю и бытие как форму, и его ареігон не материя, упорядоченная формой. Это, скорее, сила, которая охватывает все и управляет всеми вещами, самая активная сила в мире. Эти две характеристики — «управляющая» и «охватывающая» — снова и снова используются в досократической философии для описания работы высшего принципа. Позднее эти характеристики перешли в терминологию более поздних философов, как сам Платон сообщает в «Филебе».<sup>2</sup> В последние годы подчеркивалось, что стиль ранних философов претерпевал своеобразную модификацию, которая, как было показано, особенно характерна для Анаксагора и Диогена, чей язык либо приближался к гимну в лексике, синтаксисе и ритме, либо напоминал некий философски переработанный вариант гимнового стиля. Анаксагор и Диоген — особенно удачные примеры этой тенденции, и подтверждением этому

---

<sup>1</sup> Там же. С. 110—111.

<sup>2</sup> Платон. Сочинения. Т. 3 (1). С. 37.

являются большие фрагменты, сохранившиеся в оригинальной формулировке. Но я думаю, что из отрывков, подобных аристотелевским об Анаксимандре, ясно, что эти более поздние мыслители не были первыми, кто использовал такой стиль при описании высшего принципа. Для них путь был проложен через Анаксимандра, первого человека, написавшего философскую работу в прозе. Энергия слова, которую мы можем почувствовать, читая единственный сохранившийся фрагмент Анаксимандра, все еще просвечивает в сухом пересказе Аристотеля, особенно в серии эпитетов, которыми характеризуется первопринцип. Мы можем проследить это в деталях даже сейчас. Бесконечное является нерожденным и нетленным, всеобъемлющим и всеохватывающим (обратите внимание на торжественное иератическое повторение «все-»); и мы не удивляемся, когда Аристотель продолжает: «Ибо оно бессмертно и неразруσιμο, как утверждают Анаксимандр и большинство натурфилософов».

Понятие «Божественное» не является просто еще одной характеристикой, примененной к первопринципу, напротив, субстантивация прилагательного скорее показывает, что слово это вводится как самостоятельное понятие, имеющее отношение к религии, и теперь отождествляется с рациональным принципом бесконечности. То, что это выражение имеет огромное значение для греческой философии, ясно из частоты его употребления как досократиками, так и более поздними философами. Пытаясь найти отправную точку мира природы, мыслители развивают идею некоего высочайшего принципа (например, *ens perfectissimum* у Аристотеля и порождая

ющий мир огонь — у стоиков), а затем продолжают утверждать, что «это должно быть Божественное».<sup>1</sup> Насколько мне удалось обнаружить из оставшихся свидетельств, концепция Божественного как таковая не существовала до Анаксимандра. Позже, во времена Геродота и трагических поэтов, это слово станет частой заменой слов «οἱ θεοί» («боги») и «ὁ θεός» («бог» или «Бог»). Но такая общая формулировка была еще мало распространена в первое время существования ионийской философии. Поэтому первое появление слова «Божественное» тем более примечательно. Мы уже наблюдали, что, хотя теология Гесиода допускает существование множества богов, она еще не исследует их природу. Но тот, кто первым продумывает общую концепцию Божественного, должен рассмотреть и вопрос его происхождения, что Анаксимандр и делает. Когда он говорит, что Бесконечное «охватывает все и управляет всем», он удовлетворяет самым высоким требованиям, которые религиозная мысль предъявляла понятию божественности с незапамятных времен, ибо он делает Бесконечное носителем высшей власти.

Более того, поскольку древние поэзия и религия рассматривали бессмертие как то, что характеризует всех богов, Анаксимандр мог видеть в своем аргументе в пользу вечности Бесконечного доказательство того, что на самом деле есть что-то бессмертное

---

<sup>1</sup> Слово τὸ θεῖον. Нет сомнений в том, что слово τὸ θεῖον возникло в философском языке досократических мыслителей, хотя традиция сохранила очень мало свидетельств. В двух цитатах из Эмпедокла (В 133) и Гераклита (В 86) встречается слово τὸ θεῖον или τὰ θεῖα. — *Прим. В. Й.*

и что это не что иное, как Бесконечное, так что это и только это может претендовать на звание Божественного.

Но *арейон*, как мы видели, — это также и то, что никогда не есть сущее. Это свойство особенно соответствует представлению о первоначальном принципе всех вещей. В мифической мысли боги, хотя и бессмертны в отличие от людей, все же представлены в человеческом облике. Рациональная мысль, напротив, пришла к идее чего-то бессмертного и божественного, ища источник всего, что само по себе не имеет подобия. Этот аспект либо полностью отсутствует, либо только потенциально присутствует в старой концепции богов как вечно сущих (*αἰὲν ἔοντες*), используемой Гомером и Гесиодом, и говорит лишь о том, что боги считались бессмертными. Возможность того, что у богов нет начала, прямо исключается такой теологией, как у Гесиода, который выстроил генеалогию всех богов и считал, что все, даже Хаос, когда-то возникло. Тот, кто прослеживал происхождение богов до Урана и Геи и думал о них как о совершенно настоящих небесах и реальной земле, которые, в свою очередь, также возникли, не имел представления о вечности богов в строгом смысле слова. То, что греки видели здесь одну из слабостей древних теогоний, будет ясно из более поздних теогоний, но эта трудность, которая выходит на первый план в заключительной теологической фазе мифической религии, не существует для Анаксимандра. Его первопринцип вечен и бесконечен. Было бы ошибкой закрывать глаза на религиозное значение, заложенное в этой возвышенной концепции Божественного, из-за лю-

бых предвзятых представлений о том, какой должна быть подлинная религия и какие знания она должна искать. Например, мы не имеем права сетовать на то, что бог Анаксимандра не тот бог, которому можно молиться, или что спекуляции натурфилософов не являются истинной религией. Конечно, никто не будет отрицать, что мы просто не можем представить себе какую-либо развитую форму религии лишенной идеи бесконечности и вечности, которую Анаксимандр связывает со своей новой концепцией Божественного.

С другой стороны, его учение не так резко противоречит греческому многобожию, как может показаться из того, что мы уже сказали. Источники более поздних лет древнегреческого периода оставили нам ряд замечательных свидетельств, которые, несомненно, восходят к Теофрасту и, следовательно, должны основываться на прямом знакомстве с трудами Анаксимандра. Все эти свидетельства основаны на утверждении, что Анаксимандр верил в бесчисленные миры — признак того, что он понимал идею Бесконечного довольно широко. Очевидно, эта вера включала в себя не только бесконечную смену миров во времени, но и одновременное существование неисчислимых миров, ибо прямо упоминается равноудаленность *kosmoi* друг от друга. Я не вижу причин, чтобы не воспринимать эту идею буквально. Писали, что Анаксимандр называл эти миры «богами», говоря, что существуют бесчисленные боги, и поскольку эти миры периодически возникают и исчезают, Цицерон может говорить о *nativi dei* Анаксимандра как о мирах, которые не вечны, но долговременны. Концепция бессмертия (*δολιχαίωνες*)

знакомы греческой религии, мы встречаем ее у Эмпедокла — и это еще одна причина приписать концепцию Анаксимандру. Но если это так, то появляющиеся и исчезающие боги неисчислимых миров, должны каким-то образом отличаться от ареігоп, который является единственной полной реализацией Божественного как такового, без начала и без конца. Так же, как Анаксимандр следует традиционным греческим концепциям при отождествлении первичной субстанции мира с тем, что божественно и вечно, он видоизменяет гесиодическую модель мышления, когда утверждает, что эти бесчисленные боги-миры генеалогически происходят из этой же божественной субстанции и через невообразимые промежутки времени снова погружаются в ее лоно. Фактически, мы можем увидеть в этом взгляде своего рода философскую теогонию.

Мы снова находим θεῖον и древних богов у Геродота. Но поскольку они здесь означают нечто совершенно отличное от того, что имеет в виду Анаксимандр-философ, мы не должны придавать слишком большое внимание их сравнению; данная ситуация просто наглядно показывает, что для греческого разума эти две концепции ни в коем случае не несовместимы. Позже мы обсудим отношения между Единым Богом Ксенофана и другими богами, о которых он говорит. И у Платона, и у Аристотеля царство Божественного имеет схожую иерархию; буддийская теология также проводит различие между вечным божественным Единым и долгоживущими, но смертными богами, которые, подобно человеку и остальным творениям, оказываются в колесе рождения и становления.

Анаксимандр — первый греческий мыслитель, которого мы знаем не только по рассказам более поздних авторов, но и по фрагменту его собственной работы. Этот фрагмент состоит из одного предложения, которое, кроме того, дошло до нас в форме цитаты. Тем не менее это драгоценное наследие. Поскольку мнения о правильной интерпретации расходятся, я должен процитировать всю фразу. По словам Симпликия, из *areion* возникают миры. «Но из чего бы ни произошли вещи, они должны необходимо исчезнуть, потому что они должны заплатить за свою несправедливость и искупить друг друга в соответствии с законом времени».<sup>1</sup> Это, несомненно, собственные слова Анаксимандра. Симпликий описывает высказывание как «несколько поэтичное» и предполагает, что оно скрывает довольно беспристрастное наблюдение за взаимопревращением четырех элементов. Эта интерпретация неисторична не только в том, что она приписывает Анаксимандру гораздо более позднюю философскую теорию, но также и в том, что она упускает из виду образность языка, объясняя его изобразительность как простую метафору. Философская интерпретация Ницше и Роде объясняла высказывание Анаксимандра о наказании, которому должны под-

---

<sup>1</sup> В переводе А. В. Лебедева: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [ущерба] в назначенный срок времени» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подготовил А. В. Лебедев; отв. ред. и авт. вступ. ст. д-р философ. наук И. Д. Рожанский. Ин-т философии АН СССР. М.: Наука, 1989. С. 127).

вергаться вещи за несправедливость их существования, предполагая, что Анаксимандр видит в самой индивидуации вещей преступление, которое эти же вещи должны искупить. Следовательно, преступление будет заключаться в появлении единичностей, в «отступничестве от изначального единства». Хотя когда-то казалось, что эта идея происходила из орфической религии, это все же не так. Единственная теория в греческой мистической религии, которая повторяет вышеописанную мысль, — это точка зрения Аристотеля, согласно которой человеческая жизнь является наказанием за какую-то великую вину. Но даже если неясно, что это за вина, жизнь не может быть одновременно преступлением и наказанием.

Бёрнет указывал, что со времени, когда орфическая интерпретация была впервые предложена, формулировка самой мысли претерпела некоторые изменения. Из лучших рукописей Дильс вернул на свет слово ἀλλήλοισι — слово, которое отсутствует в старых печатных версиях Симпликия. Поэтому предложение звучит: «Вещи должны заплатить за свою несправедливость и искупить друг друга». Совершенно нетрудно представить ситуацию. Она изображает сцену в зале суда. Когда в споре участвуют две стороны, тот, кто взял больше положенной ему доли силой или обманом, должен возместить убытки за свою плеонексию стороне, которую он обидел. У греков, для которых идея справедливости распространялась на все сферы, эта плеонексия, или корыстолюбие, составляла сущность несправедливости. Мы должны думать не о гражданских и конституционных правах, а просто о правах соб-



ственности — ежедневной ссоре из-за моего и чужого имущества. Когда Анаксимандр предлагает этот образ в качестве объяснения возникновения и исчезновения вещей в мире, он, очевидно, думает, что само их существование здесь и сейчас зависит от обладания излишком, который они должны искупить, передавая другим вещам то, что сейчас находится в их владении. Похожая идея появляется у Гераклита, когда он говорит, что «эти живут смертью тех, а те умирают жизнью этих». Искупление происходит «в соответствии с порядком времени», или, скорее, как я предпочитаю излагать, «в соответствии с законом времени». Ибо это то, что *tátτω* и *táξις* означают в судах<sup>1</sup>. Концепцию времени, исполняющего роль судьи, можно найти у других мыслителей этого периода, например, у Солона, который защищает себя «перед судейским столом времени». Основная идея заключается в том, что время всегда обнаружит и отомстит за любой акт несправедливости даже без человеческого вмешательства. Это был век, когда идея справедливости была основой, на которой

---

<sup>1</sup> Из наших учебников греческого языка мы действительно знаем, что *táξις* означает «порядок», и так понимает этот пассаж Дильс. Но по-гречески мы говорим: судья *táttei díkην* или *τιςωρίαν*; например, *táttei θάνατον*; это лучше всего подходит для данной ситуации, поскольку именно возмещение (*tíσις*), которое вещи должны платить за свои *ἄδικία*, имеется в виду во фрагменте Анаксимандра. *Táξις*, следовательно, должно иметь здесь значение «постановление» и не может означать «порядок». В этом старом юридическом смысле существительное употребляется в «Законах» Платона (Lex. 925b). *Táξις* — это, в более общем смысле, любое нормирование или оценка. См. пассажи, упомянутые в первом томе «Пайдейи» (Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. С. 537). — Прим. В. Й.

должны строиться государство и общество, она рассматривалась не как простая конвенция, а как имманентно эффективная норма, присущая самой реальности. Если мы уясним эту политическую аналогию, мы больше не будем сомневаться в смысле образа Анаксимандра. Не только в мире политики, но во всем бытии существует именно такая имманентная справедливость; что бы ни случилось, эта справедливость восторжествует, и в соответствии с ней все возродится и исчезнет. Греческий язык называет господство справедливости в мире политики словом *kosmos*; но жизнь природы — это тоже космос, и этот космический взгляд на вселенную действительно начинается с изречения Анаксимандра. Для него все, что происходит в мире природы, рационально и подчиняется жесткой норме. Некоторые авторы пытались увидеть в словах Анаксимандра современную идею законов природы, но мы обнаружили совсем другое. Здесь мы имеем не доказанную последовательность причин и следствий внешнего мира, а мировую норму, требующую полной верности, ибо она есть не что иное, как сама божественная справедливость. Жизнь и смерть, которые были темой для вздохов и жалобной меланхолии лирических поэтов, у Анаксимандра теоретически обоснованы. Натурфилософия Анаксимандра — нечто большее, чем простое объяснение природы, это первая философская теодицея.

Таким образом, в этой так называемой философии природы мы обнаружили, что теология, теогония и теодицея функционируют как единое целое. И, когда мы рассматриваем греческую мысль во всей ее полноте, можем ли мы ожидать, что, как толь-

ко она станет философски сознательной, она будет стремиться свести воедино бытие и дух? Развитие идеи kosmos'a означает как новый взгляд на организацию государства, основанного на вечных законах бытия, так и воссоздание религии с точки зрения идеи Бога и божественного управления миром, раскрытом в природе. То, что этот взгляд не совсем свойствен Анаксимандру, но остается неразрывно связанным с новым философским подходом, ясно из того, как он откликается в идеях Анаксимена. В своей попытке отождествить бесконечный первопринцип Анаксимандра с субстанцией воздуха и извлечь все из метаморфоз, которым подвергается воздух, Анаксимен, несомненно, также руководствуется интуицией, что первопринцип должен объяснять присутствие жизни в мире. Поэтому он утверждает, что воздух управляет космосом и удерживает его единство так же, как душа управляет нашими телами. Таким образом, одушевляя арейон Анаксимандра, Анаксимен, очевидно, думает о психических, а не просто физических явлениях. Он ясно понимает, что божественная природа арейон должна включать в себя силу мысли, необходимую для управления миром. Он также сохраняет «бесчисленных богов» Анаксимандра, которые, по его мнению, возникают из воздуха как из изначального элемента, и показывает, насколько прочно эта характеристика связана со всей анаксимандровской философией. Преемники Анаксимена тоже сохранили эту характеристику, и это само по себе является достаточным основанием для того, чтобы называть досократическую философию естественной теологией.

## ГЛАВА 3. УЧЕНИЕ КСЕНОФАНА О БОГЕ

Древние выделяли две школы греческой философии, одну — в Ионии, другую — в Италии, и считали, что итальянская школа включает в себя Ксенофана, Пифагора и Парменида. Эта географическая классификация не совсем неоправданна, но довольно поверхностна. Это правда, что эти мыслители жили в южной Италии, в Сицилии, и, очевидно, посвятили значительную часть жизни тому, чтобы социально и интеллектуально утвердиться на этой земле, как мы будем иметь возможность указать позже в связи с Пифагором и Парменидом. Но сам факт того, что Италия была местом их пребывания, ничего не говорит нам об их интеллектуальном наследии, которое в большей степени определялось их происхождением. Ксенофан пришел из Колофона на побережье Малой Азии, Пифагор — с Самоса: оба были эмигрантами. Первый покинул свой родной город после завоевания его мидянами, последний покинул Самос, чтобы избежать тирании Поликрата. Элея, южный итальянский дом Парменида, был колонией, основанной беженцами из Малой Азии, которые покинули свои дома по тем же причинам, что и Ксенофан, и чей исход в Италию был

темой эпоса самого Ксенофана. Был ли Парменид одним из этих эмигрантов или сыном эмигрантского происхождения — не имеет большого значения. В любом случае, интеллектуально он — дитя Ионии, как и все остальные. Все трое, очевидно, находятся в тесном контакте с ионийской философией природы и переосмысливают ее идеи в разных направлениях.

Ксенофан — первый греческий мыслитель, о чьей личности мы много знаем. Личности древних натурфилософов либо исчезли за памятниками их интеллектуальных достижений, либо сохранились только в анекдотах. Сравнительная близость нашего знакомства с Ксенофаном напрямую связана с тем, что он не был таким оригинальным мыслителем, как другие натурфилософы, хотя его усилия в распространении философии предшественников имели неоценимое значение. Его борьба за философию принесла ему славу, и в тех стихах, которые дошли до нас, он всегда предстает страстным борцом своего дела. К тому времени греческая поэзия уже давно стала инструментом, с помощью которого поэт мог обнародовать любое из своих убеждений об общем благе, будь оно критическим или дидактическим; и для Ксенофана характерно то, что он, в отличие от Анаксимандра, не изложил полную теорию мира в новой, незапутанной форме прозы, но в поэзии отстаивал свои взгляды на различные проблемы философии. В это время общепринятым было публичное чтение всей поэзии, и история недвусмысленно гласит, что Ксенофан читал свои стихи лично.<sup>1</sup> Новым

---

<sup>1</sup> *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. тома и авт. вступ. ст.

является здесь то, что его стихи касаются не общественных или личных вопросов, а проблем мировоззрения — природы богов, природных явлений, происхождения всех вещей, истины, сомнения и ложной власти. Также в довольно пылких высказываниях, совершенно беззастенчиво в стихах проявляется эго поэта. Таким образом, мы узнаем, что, даже будучи стариком девяноста двух лет, он все еще бродит по греческим землям и ведет кочевую жизнь в течение последних шестидесяти семи лет, предположительно с момента его миграции из Колофона на греческий Запад, где он, кажется, провел большую часть своего времени. Он вспоминает изысканность ионийской культуры в своем старом доме, описывает мидийское вторжение и рассказывает о том, как зимой, когда явились мидяне, он сидел у костра, вел приятную беседу и вспоминал, сколько ему лет.

Стихи, в которых появляются все эти личные отсылки, вряд ли можно было бы сравнить со связностью философской системы. Ксенофан не был человеком, который писал связную дидактическую поэму в духе Гесиода или Парменида. В основном его работы были нефилософскими. Это, очевидно, верно в отношении его великого исторического эпоса об основании его родного города Колофона, историю которого он, возможно, нашел в рассказах другого земляка и столь же известного современного поэта, Мимнерма. Мы уже отмечали, что Ксенофан также написал эпопею о колонизации Элеи на юге Италии — событии, которое произошло на его гла-

---

А. Ф. Лосев; пер с древнегреч. М. Л. Гаспарова. 2-е изд., испр. М.: Мысль, 1986. С. 338.

зах, хотя он сам не принимал в этом участия. Поэтому даже эти два длинных эпических стихотворения были по определению личными.

Но индивидуальный характер творчества Ксенофана наиболее отчетливо проявился в изобретенном им новом жанре поэзии — силлах. Эти стихи носили сатирический характер. Хотя они обычно излагались в элегических дистихах, я убежден, что они иногда принимали форму чистых гекзаметров, которые мы находим у позднейшего подражателя Ксенофана — Тимона, автора сборника едких сатир на всех известных философов. Давно принято присваивать гекзаметрические фрагменты с философским содержанием утраченному дидактическому произведению Ксенофана «О природе»; это было сделано, например, Дильсом в его сборнике фрагментов досократиков, а также Рейнхардтом, чья книга о Пармениде также представила Ксенофана в новом свете.<sup>1</sup> Но я согласен с Бёрнетом в том, что такой дидактической поэмы никогда не было. Сам факт того, что два поздних грамматика говорят о Ξενοφάνης ἐν τῷ περὶ φύσεως («О природе» Ксенофана), не более доказывает существование дидактического эпоса такого рода, чем ссылка Плутарха на Σόλων ἐν τοῖς φυσικοῖς доказывает, что Солон имел систему физики или написал философскую поэму о природе.<sup>2</sup> Утверж-

---

<sup>1</sup> *Reinhardt K. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Bonn: Friedrich Cohen. 1916.*

<sup>2</sup> Плутарх говорит о Солоне: «ἐν δὲ τοῖς φυσικοῖς ἀπλοῦς ἐστὶ λίαν καὶ ἀρχαῖος». В пер. С. И. Соболевского: «В науке о природе его познания слишком уж просты и примитивны». *Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 3 т. Т. 1. М.: Издательство Академии наук СССР, 1961. С. 104.*

дение Плутарха означает, что где-то в своих стихах Солон говорил о молнии и громе или о шторме в море — то есть о φύσικᾶ.<sup>1</sup> Если мы обнаружим, что Ксенофан предстает тем же сатириком и критиком в своих гекзаметрических фрагментах, как и в дистихах, мы сможем заключить, что оба стихотворных размера использовались им в сатирах, или силлах, и что философ Ксенофан с его собственной философской системой на самом деле никогда не существовал. У Ксенофана нет фрагментов исключительно философского содержания, которые вынудили бы нас предполагать о существовании связного дидактического эпоса о природе вселенной. На что мы обращаем внимание, так это на обсуждение природных явлений и определенных проблем в силлах, в которых, как нам говорят, он критиковал взгляды других философов и поэтов: даже Аристотель и Теофраст не считали его натурфилософом, Аристотель назвал его мысль «довольно примитивной», а Теофраст исключил его размышления из своей великой истории теорий натурфилософов, так как Ксенофан, казалось, принадлежал к другой категории мыслителей.

Тогда что он за человек? Гомперц обратил внимание на свидетельство, которое гласит: «он декламировал свои стихи как рапсод».<sup>2</sup> В то время про-

---

<sup>1</sup> Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. 1. С. 104.

<sup>2</sup> В. Йегер ссылается на английский перевод «Греческих мыслителей» (*Gomperz T. Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy. Vol. I. London: John Murrey, 1906. P. 155*), в котором эти слова звучат в типичной для Гомперца манере — образно, но не очень определенно: «The poor rhapsodist, who regarded a palatable meal as the fit reward for artistic fame». У Диогена Лаэртского, к которому также отсылает Йегер: «καὶ αὐτὸς ῥαψῳδεῖ τὰ ἑαυτοῦ». В переводе М. Л. Гаспарова:



фессия рапсода была очень уважаемой. Рапсоды публично декламировали эпос Гомера; я интерпретирую это утверждение о Ксенофане следующим образом: он рассказывал версии эпоса Гомера так же, как и странствующие рапсоды. Но Гомперц придает особое значение слову «также»: «он также читал свои собственные стихи». Гомперц приходит к выводу, что Ксенофан был в основном чтецом Гомера, и читал свои стихи только в качестве дополнительного развлечения. Но хорошо известно, что силлы были полны сатиры и презрения, направленных против Гомера и Гесиода. Этот факт совершенно не соответствует предположению, что Ксенофан был рапсодом. Самым простым выходом из сложившихся трудностей для Гомперца было предположить, что поэт проводил свои дни на рынке, пересказывая Гомера и восхваляя его, а вечера проводил на богатых пирах (которые он описал нам детально), где высказывал свои просвещенные взгляды и изобличал тех самых богов, которым он был вынужден публично поклоняться, чтобы зарабатывать себе на хлеб.

Примеры такой двойной бухгалтерии встречаются в истории более поздних периодов просвещения, но эпоха Пиндара и Эсхила не была знаменита этим; если когда-либо был человек, с характером которого такая игра в прятки была несовместима, то этот человек был Ксенофан. Мы должны отказаться от любых попыток думать о нем, как о рап-

---

«и сам был певцом своих сочинений» (*Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 338*). В переводе А. В. Лебедева: «Но и сам в качестве рапсода декламировал собственные стихи» (*Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 157*). — *Прим. В. П.*

соде. Он вовсе не был таким, каким его изображает Гомперц, — подобием платоновского Иона, путешествующим по греческим городам, торжественно одетым в пурпур и постоянно восхваляемым толпой; еще меньше он был человеком, который с притворным энтузиазмом восхвалял Гомера, чтобы ошеломить своих слушателей, разоблачив себя циничным отказом от своих слов в узком кругу людей. Этот смелый защитник, грубый до нетерпимости, был всегда собой. Суть его энтузиазма была в том, что он боролся за истину, в которую верил, расчищая руины древних представлений, и этот энтузиазм был подлинным. Единственная ошибочная идея Гомперца в представлении о Ксенофане, та, которую современные переводчики ошибочно приняли за правду, заключается в предполагаемом профессиональном отношении Ксенофана-распсода к Гомеру. Главным делом распсода было сохранение официального классического престижа Гомера, и именно на этот престиж Ксенофан нападал наиболее яростно. Только через полемику с традицией прославления Гомера он может быть действительно понят.

Ксенофан был интеллектуальным революционером. Ранние философы представляли новые теории о мире своим современникам в виде простого единого целого. Но Ксенофан был совершенно другим человеком, осознавая разрушительную новизну их подхода и громко заявляя о его несовместимости с традиционными взглядами. Интеллектуальная традиция того времени не имела более выдающегося представителя, чем Гомер, которым, как отмечает Платон, была создана вся Эллада. Ксенофан гово-

рит то же самое: для него Гомер был человеком, у которого «все мы школу свою сначала прошли».<sup>1</sup>

Эти слова демонстрируют осознание греками неоспоримой власти Гомера в сфере греческой культуры. И именно из-за этого Ксенофан чувствовал себя обязанным нападать на Гомера как на причину общераспространенных ошибок. В этот момент скрытый антагонизм между новым философским мышлением и старым мифическим мировоззрением, который доминировал в более ранней греческой культуре, перешел в открытый конфликт. Столкновение было неизбежным. В то время, как представители новой философии не полемизировали с традиционными представлениями греков, Ксенофан сделал мир мифа предметом своей оппозиции. Не исключено, что он, поэт, должен был видеть последствия ситуации, означающие катастрофу для всей предшествующей поэтической традиции. Ему казалось само собой разумеющимся, что поэт должен быть настоящим просветителем людей, и что его творчество должно быть действительно ответственным за реализацию *paideia*. И именно с Ксенофана началась работа по сознательному внедрению новых философских идей в интеллектуальный кровоток Греции.

Повлиявшая на просвещенные умы ионийская философия стала причиной того, что проблема Бога стала центральной для Ксенофана. Это лучшее подтверждение того, насколько новые учения о происхождении мира вторглись в область религии. Есте-

---

<sup>1</sup> В пер. А. В. Лебедева: «Искони по Гомеру поскольку все обучались...» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 171). Автор также ссылается на Платона (Rep. 606e).

ственно, Анаксимандр, должно быть, понимал свое собственное несогласие с традиционными представлениями об антропоморфных божествах, когда смело утверждал, что Бесконечное является Божественным, и, таким образом, отказывался позволять божественной природе принимать форму отдельных богов; но другое дело — Ксенофан, который объявляет войну старым богам впечатляющими словами:

...[Есть] один [только] бог, меж богов и людей  
величайший,  
Не похожий на смертных ни обликом, ни сознанием  
(νόημα).<sup>1</sup>

Этим отрицанием поэт дает своим новым знаниям фиксированное направление и силу, которая до этой поры ни у кого и нигде не встречалась. Эти слова гораздо больше привлекают внимание людей, чем слова Анаксимандра, несмотря на их гениальность. Ибо Ксенофан не только облек свое послание в поэтическую форму, но также сознательно применил свое философское знание ко всему миру антропоморфных богов Гомера и Гесиода — миру, который прежде считался простым историческим фактом, а теперь рушился. В этих двух строках впервые раскрывается отношение нового знания к старым божествам, причем не только в его положительных аспектах, но и в отрицательных, критических. Философское знание о едином мировом основании, конечно, влечет за собой новые загадки, более трудные, чем те, на которые она дает ответы. Сам Ксенофан указывает в другом месте, что даже когда

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 172.

человек познает истину, это знание никогда не может дать своему обладателю полной уверенности в ее правильности, ведь самые сложные вопросы всегда должны сопровождаться сомнением. Это прозрение, хотя и окрашено смирением, все еще далеко от основательного скептицизма более поздних веков; такого рода мысль неизбежно возникает всякий раз, когда человек впервые начинает размышлять о фундаментальных проблемах. Но одно несомненно для Ксенофана: человеческий разум неспособен постичь то бесконечное, всеуправляющее единство, которое философы называли принципом всех вещей. Ксенофану никогда не приходило в голову предположить, что Бог может вообще не иметь формы. Примечательно, что в то время проблема формы (μορφή) Божественного никогда не теряла своего значения. Она всегда оставалась существенной частью проблемы природы богов (*de natura deorum*), и в стоической философии получила новый импульс в учении об имманентности Бога миру, который был представлен как сфера. Но Ксенофан не выражает свои взгляды на божественную форму в позитивных терминах. Он не говорит, что мир есть Бог, так что форма Бога есть просто форма мира, следовательно, Ксенофана нельзя назвать пантеистом. Он просто утверждает в своей философской концепции, что форма Бога не похожа на человеческую.

В других вопросах он придерживается воззрений традиционного греческого плюрализма. По вполне понятным причинам христианские писатели всегда стремились увидеть монотеизм в идее Единого Бога Ксенофана; хотя он превозносит этого Бога больше, чем человека, он также ясно описывает его как

«величайшего среди богов и людей». Эта традиция противопоставления богов и людей следует традиции старых эпических формул; тем не менее она все еще совершенно ясно дает понять, что кроме Единого Бога должны быть и другие боги (точно так же, как существует множество людей). С другой стороны, было бы неверно заключить, что это должны быть антропоморфные боги эпоса, которые стояли бы рядом с высшим Богом и позволяли бы Ксенофану пойти на компромисс с народной религией. Более правдоподобно было бы вспомнить изречение Фалеса о том, что все сущее полно богов, или учение Анаксимандра о единой божественной первооснове и бесчисленных богах (то есть бесчисленных мирах), которые возникают и исчезают, даже если мы и не имеем права приписывать Ксенофану какую-либо конкретную концепцию такого рода. Во всяком случае, Единый Бог настолько превосходит все остальные низшие божественные силы, что только он один может казаться Ксенофану действительно важным.

Но Ксенофан идет еще дальше, стирая остатки антропоморфизма в своей концепции Единого Бога. Он пишет про Бога, что «весь целиком он видит, весь сознает (νοεῖ) и весь слышит».<sup>1</sup> Таким образом, сознание Бога не зависит от органов чувств или чего-либо подобного. С другой стороны, Бог Ксенофана, несомненно, представлен как сознательное существо, что отличает его от Божественного у Анаксимандра. Философская попытка лишить богов их форм, которую Штенцель видит в концепции Анаксимандра, совершенно чужда Ксенофану.

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 173.

Тот факт, что он очень определенно говорит о Едином Боге, превосходящем всех остальных, вряд ли можно объяснить простым возвратом к традиционному поэтическому языку. О Бесконечном Анаксимандра вряд ли можно сказать, что оно всем своим естеством и видит, и слышит, и мыслит. Более того, Анаксимандр, в отличие от Ксенофана, не свергает древних богов, чтобы заменить их своим собственным божественным существом. Но никто не может сомневаться, что Ксенофан действительно молился своему богу; мы могли бы быть уверены в этом, даже если бы у нас не было его элегий, демонстрировавших, насколько серьезно и непосредственно он претворял свои религиозные идеи в жизнь.

Однако эти идеи продолжают разворачиваться в резкой оппозиции к господствующей народной вере, как если бы они сами должны были стать господствующей верой. По словам Ксенофана, Бог

...Вечно на месте одном пребывает, не двигаясь во все, переходить то туда, то сюда ему не пристало.<sup>1</sup>

Здесь Ксенофан снова критикует гомеровское представление. У Гомера быстрота движений богов истолковывается как истинный признак божественной силы. Ксенофан, однако, требует, чтобы его Бог был неподвижен, ибо он видит в этом знак высшего достоинства, как ясно из слов: «...переходить то туда, то сюда ему не пристало». (Мы снова встречаем похожую религиозную интуицию в современных статуях и картинах, которые изображают богов вос-

---

<sup>1</sup> Там же.

седающими в своем величии на тронах; естественно, что художники выражали это понимание в антропоморфных терминах.) Кроме того, идея об абсолютном величии и неподвижности Бога неизбежно ведет к изменению представления о его способе владения над вещами:

...Но без труда, помышленьем ума он все потрясает.<sup>1</sup>

Это соединение всемогущества и покоя имеет огромное значение для идеи бога, которую мы встретим в последующие годы. Мы сразу же думаем об аристотелевском неподвижном перводвигателе, идея которого действительно берет свое начало здесь, у Ксенофана. Учение Аристотеля пытается, приняв платоновскую формулу  $\kappa\iota\nu\epsilon\iota \ \acute{\omicron}\varsigma \ \epsilon\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ,<sup>2</sup> придать большую правдоподобность концепции божественного воздействия на мир. У Эсхила мы находим более раннее свидетельство влиятельности этой идеи, в частности, в молитве Зевсу в трагедии «Просительницы». Поэт изображает божественное начало и представляет Ксенофана как первооткрывателя подлинного представления о Боге и свидетельствует о его большом значении для религии того времени. Знание о том, что Бог может управлять миром силой мысли, перемещается из космической сферы в этическую.

С высокобашенных надежд столкнуть  
В миг один  
Может Зевс надменных,

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 173.

<sup>2</sup> «Движет как предмет любви» (*Аристотель*. *Метафизика*. С. 309).



Не клича рати:  
Все им легко, вечным богам!  
Деется все, само собой,  
Мысли послушно, правящей  
Миром с престолов горних.<sup>1</sup>

Выразительное, но почти прозаическое «как-то» (πως), «само собой» Эсхила показывает, что им движет великая и трудная для понимания идея, легко воспринимаемая его религиозным чувством, хотя его разум не может понять «как» этой деятельности. Это не единственное место, где поэт обнаруживает, что на него оказали непосредственное влияние современная философская мысль и научные открытия. Когда он представляет себе божественные силы, он все еще цепляется за старое представление о богах, восседающих на небесах; но мы должны иметь в виду, что даже Ксенофан, как справедливо заявляет Аристотель, постигал свою идею Единого Бога, «глядя на небо», тем самым представляя божественное единство зримым человеческими глазами.<sup>2</sup>

Согласно Огюсту Конту, метафизическая стадия, которая следует за мифической стадией интеллектуального развития и затем вытесняется позитивной наукой, — является критическим горнилом, через которое должно пройти мифическое сознание.

---

<sup>1</sup> Эсхил. Просительницы / Пер. В. И. Иванова, А. И. Пиотровского // Эсхил. Трагедии. М., 1989 (Серия «Литературные памятники»). С. 5—15, 198—221.

<sup>2</sup> «Ксенофан, который раньше их (ибо говорят, что Парменид был его учеником) провозглашал единство, ничего не разъяснял и, кажется, не касался природы единого ни в том, ни в другом смысле, а, обращая свои взоры на все небо, утверждал, что единое — это бог» (Аристотель. Метафизика. Т. 1. С. 77).

Нам нет нужды обсуждать ценность всей системы Конта как вклада в интеллектуальную историю; но она, по крайней мере, помогает нам сформулировать отношение между мифической религией и метафизической мыслью Ксенофана в манере, вполне согласующейся с его собственным стилем. У Ксенофана критический тон новой философской теологии имеет осознанный характер. Идея всемогущего существа, превосходящего все другие силы в мире, даже самих богов, была одной из тех, что позднейшие эпические писатели уже связывали со своим высшим богом. Например, в восьмой книге «Илиады» поэт заставляет Зевса говорить другим богам:

Или дерзайте, изведайте, боги, да все убедитесь:  
Цепь золотую теперь же спустив от высокого неба,  
Все до последнего бога и все до последней богини  
Свесьте по ней; но совлечь не возможете с неба  
на землю  
Зевса, строителя вышнего, сколько бы вы ни  
трудились!  
Если же я, рассудивши за благо, повлечь возжелаю, —  
С самой землею и с самым морем ее повлеку я  
И моею десницею окрест вершины Олимпа  
Цепь обовью; и вселенная вся на высоких  
повиснет —  
Столько превыше богов и столько превыше  
я смертных!<sup>1</sup>

Аристотель цитирует этот отрывок в качестве первого указания на силу неподвижного перво-двигателя в ранней истории греческой мысли. Но

---

<sup>1</sup> Гомер. Илиада / Пер. Н. И. Гнедича. Издание подготовил А. И. Зайцев. Серия «Литературные памятники». 2-е изд. СПб.: Наука, 2008. С. 104.

слишком человеческая форма этой силы показалась бы Ксенофану по-детски наивной, хотя в его веке мыслители еще не научились критиковать своих наивных предшественников. Богу Ксенофана не нужно кивать головой, как гомеровскому Зевсу, чтобы заставить Олимп содрогнуться от ужаса. Только фраза *vóou φρενὶ πάντα κραδαίνει* (мощью рассудка он всем управляет) выдает бессознательное упорство старой гомеровской тенденции очеловечивать возвышенное.<sup>1</sup>

Эти фрагменты обнаруживают еще одно характерное свидетельство критики Ксенофаном антропоморфизма. Ксенофан находит свою критическую задачу в области этики, где путь уже был проложен в VI веке, главным образом — морализацией в отношении поступков богов.

Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только  
У людей позором считается или пороком:  
Красть, прелюбы творить и друг друга  
обманывать [тайно].<sup>2</sup>

Божество, безусловно, должно быть свободно от всякой моральной слабости, которую даже люди считают достойной порицания: с этим согласны Ксенофан и все его более вдумчивые современники. Но Ксенофан не довольствуется этим фактом. Он пред-

---

<sup>1</sup> Xenoph. В 25: «Но без труда, помышленьем ума он все потрясает». (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 173.). (*Κραδαίνει* относится не к круговому движению Урана, а к скольжению небосвода. Это знак силы бога, который напоминает описание Зевса у Гомера (Илиада. I. 530) — *Прим. В. Й.*)

<sup>2</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 171.

принимает еще одну атаку на эпическую теогонию, зря в самый ее корень:

Но люди мнят, что боги были рождены,  
Их же одежду имеют, и голос, и облик [такой же].<sup>1</sup>

Идея непреходящего Бесконечного, которая у Анаксимандра характеризовала Божественность, ареігон, положила конец подобным представлениям. Ксенофан лишь развивает некоторые следствия этой философии,<sup>2</sup> и этот процесс должен был поставить его перед проблемой происхождения антропоморфизма:

Если бы руки имели быки и львы или <кони>,  
Чтоб рисовать руками, творить изваянья, как люди,  
Кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих  
Образы рисовали богов и тела их ваяли,  
Точно такими, каков у каждого собственный облик.<sup>3</sup>

Тогда были бы не только антропоморфные, но и териоморфные боги. По-видимому, Ксенофан не знал, что в Египте уже существовали именно такие боги-животные, причем придуманные человеком; но он счел бы это небольшим исключением, не укладывающимся в теорию, которую он продолжает развивать, опираясь на этнологические сведения:

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 171.

<sup>2</sup> У Эпихарма мы находим такую же критику теогонической идеи о том, что боги были рождены и, следовательно, не вечны. — *Прим. В. Й.* (См.: «Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 259.)

<sup>3</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 171.

Эфиопы черными и с приплюснутыми носами,  
Фракийцы — рыжими и голубоглазыми.<sup>1</sup>

Таким образом, каждая раса апофеозирует свой собственный облик. Боги греков, безусловно, прекраснее, но это не дает им права претендовать на то, чтобы считаться единственно истинными богами. Они также представляют собой обожествление отдельной расы и, таким образом, они подтверждают слова поэта:

Dass jeglicher das Beste, was er kennt,  
Er Gott, ja seinen Gott benennt...

(Чтоб каждый то лучшее, что он знает,  
Он Богом, даже своим Богом называет...  
*перевод А. В. Абашника*)<sup>2</sup>

Ксенофан был первым, кто сформулировал религиозный универсализм, который как во время поздней античности, так и особенно в христианскую эпоху считался существенной чертой идеи бога, характерной для любой подлинной религии. Это, конечно, не означает, что его противоположность, религиозный партикуляризм, был сознательным религиозным выбором на ранней мифической стадии греческой религии; сам Гомер считал своих греков и троянцев молящимися одним и тем же богам, несмотря на разделение их симпатий между двумя враждующими сторонами. Однако со времен Гомера греки стали понимать, на-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> *Goethe J. W. Gott, Gemüt und Welt. Goethes sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe: In 40 Bdn. Stuttgart. Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger. 1902—1912. Bd. IV. S. 4.*

сколько различны идеалы богов у отдельных народов, и это понимание могло привести их только к выводу, что все подобные различия между богами противостественны, как бы естественно они ни возникали. В западном мире универсализм начался не с христиан и не с пророков Израиля, а с греческих философов. Когда Августин в своем труде «О граде Божьем» говорит о греческой философии в этой связи как о предшественнице христианской религии, он дает совершенно точное объяснение исторических отношений между этими двумя формами мысли.

В своем деле Ксенофан не был исключительным явлением. Он просто вывел на свет неизбежные последствия философской революции в религиозной сфере, к которой его подвели ионийские теории; начиная с этого времени универсализм занял главенствующее место в теологии всех греческих мыслителей, независимо от того, пытались ли они выразить его в своих теориях или нет. Правда, еще не пришло время для того, чтобы новая концепция сыграла какую-либо решающую роль в истории Греции. Общественный статус богов-покровителей в греческих городах-государствах еще не пострадал, хотя такой персонаж, как Ксенофан, уже повсюду распространил свою критику на них. Даже Ксенофан все еще думал о собственном представлении Бога в связи с покровительством полису и проблемой его легализации. Это ясно видно из дошедшей до нас в полном виде элегии, где он восхваляет развитие интеллекта (σοφίη). Ксенофан считал себя единственным человеком, способным распространить σοφίη на западе греческого мира, и только потому, что он видел в этом высшую политическую добродетель, он считал свои усилия

оправданными. Только в IV веке, когда полис утратил свою значимость для мировой империи Александра, боги полисов перестали существовать, а универсалистская теология обрела самостоятельность и вышла из-под влияния философии, чтобы смягчить надвигающийся крах установленной власти.

Мы уже указывали, что, хотя мысль Ксенофана предлагает новый и глубоко тревожащий опыт анаксимандровской космологии, она также содержит и нечто совершенно специфическое. Представление Анаксимандра о Божественном проистекало из умозрительной идеи абсолютного начала, из которой Божественное приобрело свои атрибуты — свою бесконечность и вечность. Но у Ксенофана мы находим новый мотив, который является фактическим источником его теологии. Она не основывается ни на логических доказательствах, ни вообще на философии, но проистекает из непосредственного чувства благоговения перед величием Божественного. Именно чувство благоговения заставляет Ксенофана отрицать все недостатки и ограничения, налагаемые на богов традиционной религией, и делает его уникальной теологической фигурой, несмотря на его зависимость от взглядов натурфилософов. По-настоящему понять его можно только в качестве теолога. Его религиозный мотив — требование абсолютной возвышенности Божества — с особой ясностью выражается в утверждении о Боге: «...переходить то туда, то сюда ему не пристало».<sup>1</sup> Беспокойство не свойственно божественному величию. Слово *ἐπιπρέλει* (благородство), которое употребля-

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 173.

ет здесь Ксенофан, на самом деле не повторяется ни в одном из других фрагментов, но оно является критерий, на котором основана вся его критика антропоморфизма: все человеческие слабости не согласуются с сущностной природой Божества. Проступки гомеровских и гесиодовских богов несовместимы с нравственным возвышением Божественного, равно как и одежда, речь, человеческий облик и происхождение здесь более неуместны. В понятии уместного, которое впервые появляется в греческой традиции, мы обнаруживаем один из отличительных аспектов греческого гения, значение которого для позднейших эпох не поддается исчислению. Оно берет свое начало в том чувстве гармонии и пропорции, которое особенно характерно для греческого художественного мировосприятия. Но это понятие не менее важно для области этики и политики, а также для теоретических наук. В истории этой основной категории греческой культуры особая глава (и особенно важная в свете ее огромного влияния) должна быть посвящена ее применению к проблеме Бога — проблеме того, что соответствует божественной природе, а что нет.

Такая глава должна начинаться с Ксенофана. Его собственные формулировки настолько поразительны, что потомкам ничего не остается, как процитировать его знаменитые слова и по-своему проинтерпретировать. Нужно лишь упомянуть несколько основных этапов в истории его влияния. Отношение Еврипида к богам в его трагедиях во многом определяется ксенофановской критикой неуместности их представления в традиционных мифах; также отмечены влиянием Ксенофана рекомен-



дации Платона по использованию мифа в качестве воспитательного средства в «Республике». Учение Ксенофана служит основой для рассуждений стоика в диалоге Цицерона «De natura deorum» («О природе богов»). Стоическое различие между мифологической и философской теологией, которое отразилось в мысли Августина посредством Варрона, в конечном счете восходит к Ксенофану; и в критике Августином богов языческих поэтов (вслед за Варроном) — *ut furati sint, ut adulterarint* — мы все еще слышим ксенофановское *κλέπτειν μοιχεύειν τε* (они крадут и прелюбодействуют) почти тысячу лет спустя. Позднегреческий язык изобрел специальный термин для обозначения теологической категории «того, что соответствует божественной природе», — *θεοπρεπές*. Вероятно, это слово было придумано стоиками; во всяком случае, через них оно дошло до Отцов Церкви, которые сделали его одним из краеугольных камней христианского богословия. Постулат о *θεοπρεπές* имеет основополагающее значение для определения аллегорической интерпретации гомеровских сказаний о богах в стоицизме. В первом веке нашей эры, когда греки, художники и философы почувствовали большую потребность в возвышенном понимании божественной природы, автор трактата «О Возвышенном» (чей вкус был слишком утончен для аллегоризации) отверг гомеровских богов, как не соответствующих его стандартам истинной возвышенности, и указал на моисеево повествование о творении с божественным указанием «Да будет свет», как на более подходящую религиозную модель. Конечно, концепция сотворения мира имеет мало общего с идеями Ксенофана, однако ясно, что

его философская теология сделала больше, чем какое-либо иное учение, для того, чтобы сгладить путь принятия иудео-христианского монотеизма.

Концепция Ксенофана о Едином Боге всегда вызывала интерес философов-монистов (ἐπίξοντες), потому что он был первым, как говорит нам Аристотель, кто учил единству высшего принципа. Его концепция, по-видимому, тесно связана с теорией Единого Бытия Парменида и, следовательно, с философией элеатов. Поскольку он написал эпос об основании Элеи, древние историки философии, следившие за преемственностью школ, видели в нем отца элейской школы. Единый Бог Ксенофана считался более ранней версией Единого Бытия Парменида, как если бы религиозная интуиция всеединства предшествовала логической концепции ὅν. Эта точка зрения долгое время господствовала в историографии, пока не была решительно опровергнута Карлом Рейнхардтом в работе о Пармениде. Рейнхардт триумфально продемонстрировал полную оригинальность идей Парменида и сумел показать, что именно он, а не Ксенофан, был автором элейской теории единства. Его аргументы разрушили традиционное представление о связи между Ксенофаном и элеатами и позволили вновь поднять вопрос о положении Ксенофана в истории и о его хронологических отношениях с Парменидом. Но Рейнхардт также попытался дать этой проблеме новое решение, дополнив фрагменты анонимной, более поздней работой «О Мелиссе, Ксенофана, Горгии», которая, по его словам, носит характер непосредственного источника. Современные историки философии, такие как Целлер, Бёрнет и Дильс, ставили под сомнение подлинность этой рабо-

ты, поскольку она касалась теоретического характера учения Ксенофана, и, соответственно, отказывались ее использовать. Этот небольшой трактат обычно рассматривался как продукт школьной философии позднего античного периода, и никто не был готов поверить, что его материал непосредственно был взят из поэм Ксенофана. Гораздо более вероятно, что ее автор взял известные утверждения Ксенофана о Едином Боге и его атрибутах, соединил их с некоторыми составляющими логики бытия Парменида и таким образом попытался привести их в строго систематическую диалектическую форму. Но Рейнхардт видел все это совсем по-другому. Ничто, как ему казалось, не исключало возможности того, что Ксенофан — рапсод и популяризатор, совершенно лишенный философской оригинальности, однако достаточно умный, чтобы учиться у всех, — также заимствовал большое количество идей у Парменида. Ничто не исключало и того, что странная путаница в трактате «О Ксенофане, Горгии и Мелиссе», неподлинный характер которого был справедливо признан критиками, на самом деле восходит к самому Ксенофану. Если эта точка зрения верна, то мы уже обладаем не только теми немногими фрагментами Ксенофана, на которые мы опирались до сих пор, но и целой теологической системой по элейскому образцу. В этом случае представление Ксенофана о Боге было бы не чем иным, как *ὄν* Парменида в теологической маске; ибо теологические аргументы трактата «О Ксенофане, Горгии и Мелиссе» на самом деле относились к проблеме не Единого Бога, но Единого Бытия. Таким образом, Ксенофан не был отцом элеатов, а являлся

просто последователем этой школы, при том не особенно оригинальным.

Эта точка зрения не объясняет причин огромного влияния Ксенофана на последующее развитие религии. Однако мы знаем, что идеи, оказавшие на религию влияние, содержатся в тех сохранившихся фрагментах его поэм, с которыми мы ознакомились; мы не находим в истории доказательств влияния на Ксенофана сложной теологии, приписываемой ему автором трактата «О Ксенофане, Горгии и Мелиссе», диалектические аргументы и систематическая структура которого находятся в таком разительном контрасте с интуитивным рассуждением фрагментов поэм. Единственное произведение, на котором мог бы основываться этот сложный, связный трактат, это большая дидактическая поэма, но, как мы уже сказали, совершенно невозможно доказать, что такая поэма когда-либо существовала. Даже если бы Ксенофан написал работу «О природе», трудно представить, как эта теологическая диалектика вписалась бы в нее. Очевидно, логика рассуждений Ксенофана не похожа на производную от философии Парменида. В трактате сказано, что именно у Парменида позаимствован список атрибутов, которые предполагаемый автор — Ксенофан — применил к своей идее Божественного, однако выводы, которые мы находим в его рассуждениях, вряд ли были возможны до столетия Платона и Аристотеля. Поэтому мы должны приписать их какому-нибудь более позднему автору, предположительно самому автору трактата. Кроме того, мы должны пренебречь авторитетом неизвестного писателя в пользу простых утверждений Аристотеля. Аристотель, конечно, по-прежнему является

для нас самым ценным источником информации о досократиках, но вес его свидетельств за последние пятьдесят лет значительно снизился, поскольку мы все яснее осознаем его неспособность понять идеи своих предшественников иначе, как в рамках фиксированных категорий собственной системы. Но здесь мы имеем дело с фактами, которые почти бесспорны. Давайте кратко рассмотрим их.

Аристотель сообщает, что Парменид думал о Едином в понятиях λόγος или сущности, в то время как Мелисс Самосский размышлял о нем через призму понятия материи, так что для Парменида Единое было ограничено, а для Мелисса безгранично. Но Ксенофан, продолжает Аристотель, ничего не знал о такой проблеме и не стремился ни к логическому, ни к материальному, а просто смотрел на небо и говорил, что Единое есть Бог. Итак, если мы хотим верить автору трактата «О Ксенофане, Горгии и Мелиссе», мы должны считать это объяснение ложным, ибо он говорит, что, согласно Ксенофану, мир не ограничен и не безграничен. Если это так, то Аристотель просто не читал Ксенофана, иначе он не мог бы утверждать, что Ксенофан не проводит различие между логическим и материальным и поэтому ничего не говорит о том, ограничен мир или безграничен. Гораздо более вероятно, что автор этого трактата не читал Ксенофана. Вместо этого он заимствовал свои данные у Аристотеля и неправильно их проинтерпретировал. Прочитав высказывание Аристотеля о том, что Ксенофан не называл Единое ни ограниченным, ни неограниченным, он пришел к абсурдному заключению, что, по словам Ксенофана, Единое не было ни ограниченным, ни неограниченным. Таким

образом, из чисто отрицательного положения Аристотеля он создал совершенно нелепую позитивную догму, которую затем вложил в уста Ксенофана. Этого вполне достаточно, чтобы доказать ненадежность слов автора. Несомненно, все доводы, которые он приписывает Ксенофану, действительно указывают на понятие бытия Парменида, а не на Единого Бога; но этот факт лишь доказывает, что он включил Бога Ксенофана в парменидовскую онтологию.

С другой стороны, мы хорошо понимаем, как автор трактата «О Ксенофане, Горгии и Мелиссе», написанного в более поздний период, мог прийти к элейскому обоснованию идеи философа о Боге. Очевидно, он считал, что элейская философия — это именно то, что отстаивал Ксенофан. Как и все мы, автор узнал в школе, что Ксенофан был отцом элеатов, и поэтому попытался понять теорию Единого Бога в терминах элейской логики бытия. Поэтому у него были некоторые основания предполагать, что парменидовская онтология потенциально присутствовала в теологии Ксенофана с самого начала. Бог предполагаемого Ксенофана — только замаскированная идея Парменида, но на самом деле этот Бог не имеет ничего общего с мыслью реального Ксенофана, равно как и не является зародышем философии Парменида. Теолог Ксенофан-элеат — это химера. Он является синтетическим продуктом доксографической попытки построить систему отношений между учителем и учеником, которая, как прекрасно показал сам Рейнхардт, никогда не существовала в представляемой нами форме. Но если Ксенофан был далек от того, чтобы быть отцом элейской философии, то он также был далек от того, чтобы быть ее неориги-

нальным приверженцем; мы даже не можем думать о нем как о человеке, который перевел эту философию на язык теологических терминов. Здесь даже Рейнхардт не смог избежать элеатизирующего взгляда на Ксенофана, который сам же опровергал. Соответственно, он представил его популяризирующим эклектиком. К слову, эта теория стала возможной только благодаря взгляду Гомперца на Ксенофана как на рапсода. И первая, и вторая гипотезы сомнительны. Фрагменты поэм Ксенофана говорят нам совершенно о другом. Именно содержания фрагментов мы и должны придерживаться, ведь свидетельства авторитетов, Аристотеля и Теофраста, полностью с ними согласуются. Ксенофан никогда не был философом типа Парменида, тем более он не был эклектичным псевдофилософом. У него было много интересов, о чем и свидетельствуют его стихи. В той мере, в какой он принимал участие в философской мысли своего времени (а это время отличалось не элейскими доктринами, еще не существовавшими, а ионийской философией природы), он был человеком просвещенным и проницательным в вопросах естественных причин всех явлений. Но прежде всего он был глубоко поражен тем, как философия возмущала старую религию, и именно это заставило его настаивать на новой и более последовательной концепции божественной природы. Одной его особой набожности достаточно, чтобы обеспечить ему место в истории идей. Соответственно, мы не сможем понять его как историческую фигуру, если не проследим развитие рациональной теологии и того, как она вытекает из греческого философского мышления.

## ГЛАВА 4. ТАК НАЗЫВАЕМЫЕ ОРФИЧЕСКИЕ ТЕОГОНИИ

Чем меньше остается следов древних учений, в которых мы еще можем увидеть греческий гений, изучая самых ранних мыслителей, тем ценнее для нас наследие такого человека, как Ксенофан, показывающего нам, насколько широко этот гений распространялся — от края Азии, родины греческой философской мысли, до самых западных границ греческой цивилизации. Ксенофан отнюдь не единственный греческий поэт своего времени, которого коснулась зарождающаяся философия. Эпихарм из Сицилии, например, первый автор литературных комедий, живший при дворе тирана Гиерона, оставил нам остроумное произведение о происхождении вещей, в котором один из его персонажей проницательно критикует почтенную гесиодовскую «Теогонию», потому что она говорит о Хаосе как о самом высшем начале, в своем становлении породившем бытие.<sup>1</sup> Очевидно, драматург имел неко-

---

<sup>1</sup> См.: *Эпихарм*. В 1 (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 259.). Дильс, Рейнхардт и другие ученые верят в аутентичность этого фрагмента. С точки зрения



торое знакомство с натурфилософской концепцией первопринципа, который сам по себе не имел начала. Эпихарм также свидетельствует о сомнениях, в которые эта концепция втянула религиозную мысль того времени. Когда мы видим, что вся эта проблема предстает перед тысячами свидетелей как поле для шутовства комедиантов, становится очевидным, что интеллектуальный спор, вызванный философией, уже начал оказывать тревожное воздействие на все более широкие слои общества.

Тем не менее старый стиль теогонического мышления отнюдь не умирает, как показывает сама эта дискуссионная форма у Эпихарма. Даже в своей самой древней гесиодической форме теогония являет собой типичный переходный продукт, не лишенный связи с новым философским духом — ответвлением религиозной установки, которая уже стала более глубокомысленной; поэтому неудивительно, что она неуклонно процветает вместе с ускоряющимся ростом философского знания на протяжении всего VI века среди внушительного массива теогонических произведений, большинство из которых все еще сохраняют поэтическую форму гесиодического типа. Сама близость этой ассоциации показывает нам, что эти две формы мысли являются родственными ветвями одного корня, уходящего глубоко в материнскую почву религии. В теогониях религиозный интерес сосредоточен непосредственно на проблеме космогонии, в то время как философия обна-

---

языка и стиля это кажется вполне вероятным, а содержание кажется вполне возможным для времен Ксенофана. Возможно, Эпихарм находился под влиянием критики своего знаменитого современника. — *Прим. В. Й.*

руживает свою тесную связь со своей теогонической сестрой, придавая непосредственное теологическое значение своим собственным космогоническим открытиям. Таким образом, неизбежно, что философское понимание Бога в его витализирующем противодействии теогоническому умозрению также окажется позитивно плодотворным для старой мифологической теологии. Действительно, от этого противостояния религиозное умозрение, отнюдь не отвергая своих принципов, получает новый стимул, ибо, хотя оно и становится косвенно зависимым от философии, теперь же способно защищать себя от атак философского натурализма, используя средства собственного положения. Это преимущество заключается в том, что в то время как философ должен работать с рациональными понятиями собственного изобретения, религия оперирует образами и символами живого мира, прочно укоренившимися в народном сознании. Даже философия вынуждена возвращаться к такому символизму, когда сталкивается с неразрешимыми загадками. Уже Ксенофан отмечал, что самый мудрый из людей никогда не знает, действительно ли он познал истину о боге и вселенной. Алкмеон, врач и ученый-натуралист, выражает такое же убеждение в самом начале своего труда, и его более поздний преемник, автор трактата «О древней медицине», дошедшего до нас в собрании Гиппократов, полностью согласен с этим. Как мог защитник мифологической теологии не увидеть здесь подтверждение собственной веры и не обратить его в свою пользу? Чем громче философ настаивает на возвышенности своего собственного представления о боге, тем яснее тот, кто принимает

старую идею множественности божественных существ, должен видеть основную слабость в неопределенности и непостижимости этого философского бога, и тем охотнее он должен наделять своих богов определенными формами и именами.

Из нашего обращения к теогонической литературе VI века можно понять, как неизбежно вводят в заблуждение те старые описания греческой философии, которые, следуя Аристотелю, ставят так называемые орфические системы в самом начале истории, наряду с Гесиодом, как примитивную стадию философского духа. Дильс избежал этой проблемы, поместив орфические сочинения в качестве приложения в конце своего собрания фрагментов досократиков. Последний редактор этой классической работы вернул их в начало, так что они снова стали отправной точкой повествования.<sup>1</sup> Истина состоит в том, что теогонические писатели могут быть поняты только в свете тесных взаимоотношений с философами их времени, так как все они связаны общностью теологических спекуляций, несмотря на различия в интеллектуальных подходах. Мы должны прояснить этот факт. Пренебречь им значило бы затемнить органическую взаимосвязь теогонии и философии в истории развития религиозной мысли.

По большей части недавние исследования в области истории религии видят в теогониях VI века,

---

<sup>1</sup> См. первый том пятого издания «Фрагментов досократиков» Г. Дильса под редакцией Вальтера Кранца (Die Fragmente der Vorsokratiker // Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Fünfte Auflage herausgegeben von Walther Kranz. S. 654. Lieferungen 7–10. Berlin: Weid Weidmann, 1937–1938). — *Прим. В. Й.*

как мы уже отмечали, ответвление выдающегося религиозного явления — орфизма. В целом, VI век означал для Греции возрождение религиозной жизни, которую в предшествующий период грозила заглушить волна натурализма. Поклонение официальному культу в полисах всегда подвергалось опасности стать просто внешней формальностью. Такие культы находились в значительной степени под контролем просвещенного класса высокородных патрициев. Это был период, когда индивидуум начал пользоваться гораздо большей свободой; как в искусстве, так и в поэзии старые формы утратили свою жесткость и естественность стала высшим эталоном для изображения действительности не меньше, чем для образа жизни. Но в ходе социальных потрясений, вызванных широко распространенной классовой борьбой, начавшейся тогда по всей Греции и достигшей своего апогея в VI веке, политический подъем низших классов спровоцировал проникновение их религиозных представлений в интеллектуальную жизнь, тем самым расчищая путь для решительных перемен. Эта революция была ознаменована растущим уважением к культу Диониса. Даже в эпоху гомеровского эпоса этот культ едва ли считался заслуживающим внимания, теперь же он начал распространяться в городах, где вскоре обрел место в публичных празднествах и религиозных церемониях. Первоначально оргиастический характер дионисийской религии рассматривался как нечто совершенно неприемлемое, оскорбляющее порядок муниципального общества, как явствует из мифов Пенфея и Ликурга. Но в VI веке, по политическим причинам, дионисийская религия стала пользовать-

ся благосклонностью тиранов, которые были представителями только что пришедшего к власти социального слоя. Мы можем видеть эту перемену, например, в смещении старого культа героя Адраста в Сикионе дионисийским культом по приказу тирана Клисфена, в распространении дионисийских празднеств в Коринфе при Периандре и празднеств, которым обязаны своим происхождением дифирамб, аттическая трагедия и комедия, — в Афинах при Писистратидах.

Параллельно с возникновением культа Диониса шло возрождение древних местных мистерий, которым во многом благоприятствовали те же политические силы. Мы знаем, что Писистрат построил новый Телестерий в Элевсине, мистерии процветали повсюду, что было верным признаком нового религиозного импульса, который вдохновил это движение. В орфических оргиях, которые не были ограничены одной территорией, мы находим своего рода религиозные обряды (*τελεταί*), о которых нет никаких свидетельств до этого времени, хотя они предположительно были основаны мифическим певцом Орфеем. Правила очищения человека от грехов были, как иронически замечает Платон, провозглашены странствующими нищими пророками и другими подвижниками и представлены как в устной форме, так и в форме трактатов. Они также называли орфическими некоторые аскетические правила воздержания. Наряду с требованиями вегетарианской диеты и воздержания от мяса появилась заповедь, предписывающая справедливый образ жизни. Таким образом, орфическое благочестие приняло форму определенного βίος, или образа жизни, так-

же оно включило в себя соблюдение определенных ритуалов жертвоприношения, изгнания бесов и искупления, что требовало определенной подготовки и, соответственно, наличия профессионально подготовленного класса людей.

Современные исследователи истории религии проделали большой труд как в описании этого орфического образа жизни, так и в демонстрации его общего влияния на философию. Согласно Маккиоро, который, безусловно, является крайним сторонником теории орфического влияния, учения Гераклита и Платона в значительной степени имеют орфическое происхождение.<sup>1</sup> Многие видели в орфизме религию восточного типа, влияющую извне на органическое развитие греческого духа, подобно частице инородной материи в теле. Проблема осложняется тем, что в позднейшей античности имя Орфея было настолько ярким символом, что включало в себя все относящееся к области мистической литературы и мистических оргий. Почти все обряды посвящения, которые можно было встретить где-либо в Греции, рассматривались Орфеем как основанные, даже если они были совсем не похожи на таковые. Мы должны полностью избегать этих последних, если мы надеемся определить, что можно было бы назвать подлинной орфической религией в VI веке. В целом, наиболее достоверные свидетельства исходят от писателей V и IV веков, но сведения, которые они нам дают, очень скудны. Даже так называемые

---

<sup>1</sup> См.: *Macchioro V. Eraclito: Nuovi studi sull' Orfismo*. Bari: Gius, Laterza & Figly, 1922; *Macchioro V. From Orpheus to Paul: a History of Orphism*. London: Constable & Co., Ltd., 1930.

орфические гимны, которые воспевают союзы богов (тема, особенно интересующая греков более позднего периода) относятся к сравнительно недавнему времени. В поздней античности существовала также так называемая орфическая теогония Иеронима и Гелланика, основные черты которой мы все еще можем восстановить из неоплатонических источников. Но главным произведением такого типа был сборник «Священные речи», или «Рапсодии», — длинная поэма в двадцати четырех песнях, как «Илиада» и «Одиссея», на основе которых она, очевидно, была написана. Поэма, должно быть, имела самое раннее пост-александрийское происхождение, так как разделение гомеровских поэм на двадцать четыре книги грамматиками восходит к этому времени. Даже Лобек, проницательный и неумолимый старый критик запутанной проблемы орфизма, считал возможным отнести «Рапсодии» к VI веку до н. э.; этой точки зрения придерживались и более поздние ученые, такие как Керн и другие. Керн, однако, в своем собрании фрагментов орфических сочинений, в котором и более ранние, и более поздние фрагменты располагаются рядом, сам отказался от датировки этого труда ранним временем.

Отрезвляющий критический удар был нанесен Виламовицем в посмертно изданном втором томе его книги «*Der Glaube der Hellenen*» («Вера эллинов»).<sup>1</sup> Всякий раз, когда мы находили в «Рапсодиях» стихи или фразы Парменида или Эмпедокла, казалось очевидным, что эти мыслители пользовались орфи-

---

<sup>1</sup> *Wilamowitz-Moellendorff U. v. Der Glaube der Hellenen. Bd. I, II. Berlin: Weidmann, 1931—1932.*

ческой теогонией; однако теперь мы признаем ошибку, порожденную преувеличенным представлением о влиянии орфики на философию. Поэтому, когда мы видим кого-либо, ищущего орфические теории у всех философов и, например, пытающегося увидеть орфическую концепцию греха в ясных и простых словах Анаксимандра о наказании и исчезновении вещей (см. выше), мы можем относиться к нему с крайним скептицизмом.

Возникает вопрос, можем ли мы доказать, что в ранний период существовали теогонии, которые можно было бы назвать орфическими. Аристотель, конечно, говорит о некоторых орфических поэмах с теогоническим сюжетом, однако, как он объясняет, это были произведения не Орфея, а поэта Ономакрита. Ономакрит жил при дворе Писистратидов в Афинах в VI веке и в конце концов был изгнан своими царственными покровителями, потому что его коллега Лас Гермионский застал его за подделкой некоторых стихов под именем другого знаменитого провидца, Эпименида Критского, ввиду чего разразился большой скандал. Позже, когда сами тираны отправились в изгнание, Ономакрит был прощен.<sup>1</sup> Этот случай типичен для всей псевдонимной теогонической литературы. Дильс, например, показал, что, хотя собрание оракулов, которое распространялось под псевдонимом Эпименида, вероятно, предшествовало персидским войнам (оно довольно хорошо вписалось бы в период жизни и творчества Ономакрита), — оно должно было бы иметь ряд *vaticinia*

---

<sup>1</sup> *Геродот*. История в девяти книгах / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. Л.: Наука, 1972. С. 314—315.



ex eventu (пророчеств о событии), привнесенных в него военными событиями. Это может напомнить нам о том, как некоторые раннехристианские писания были ложно приписаны апостолам. Но разница заключается в том, что апостолы действительно принадлежали исключительно к христианской общине, так что если какие-либо произведения и распространялись под их именами, то это лишь подтверждало, что эти тексты предназначались для христианских читателей. Однако, когда мы находим подделку, приписываемую Орфею, это не обязательно означает, что она была написана для верующих определенной секты, которая называла себя орфической, ибо Орфей не был основателем какой-либо конкретной секты. Он вообще принадлежал к миру греческого эпоса, он был не религиозным деятелем, а скорее мифическим певцом древних времен. Стихи сочинялись под его именем, однако это было не более чем использование имен певцов, таких как Фамирид, Лин или Мусей, в качестве псевдонимов в поэмах того периода. Даже если эти стихи были теогоническими по содержанию, трудно доказать, что они были основаны на догматах какой-либо конкретной религиозной общины. Дело в том, что имя некоего авторитета с древнейших времен, предпочтительно божественного происхождения, придавало теогонии больший престиж, чем имя какого-нибудь заурядного лица; и когда имя Орфея использовалось приверженцами так называемых орфических обрядов, это не означало, что они имели какую-либо связь с эпосом псевдо-Орфея. Таким образом, мы не имеем дела с чем-то, подобным проповедованию откровения в христианском смысле.

Однако в современных работах по истории религии эти вопросы рассматриваются совершенно иначе. Мы читаем об организованной орфической религиозной общине, чьи догматы предположительно пришли с Востока. Эта община, как предполагается, учила религии богооткровения, и она, действительно, была похожа на настоящую церковь со всеми атрибутами, которые христианин счел бы уместными. Посвященные — ее прихожане, орфические обряды — ее таинства, нищенствующие священники — ее апостолы, позднейшие орфические гимны — приходской гимн. Однако одних атрибутов и догматов недостаточно, поэтому в основу учения греки положили теогонии, приписываемые Орфею. Ономакрита можно было бы считать догматическим теологом, так сказать, Оригеном орфической церкви. Однако личность Оригена будто списана с фиксированного *априорного* образца. Этот ранний предшественник христианства на самом деле является всего лишь христианской копией, образец для которой зародился в шестом столетии. Данная идея уже присутствует в знаменитой книге Эрвина Роде «Душа», а совсем недавно она была более детально проработана в истории греческой религии Керна. Попытка Керна решить орфическую проблему, подходя к орфизму как к явлению религиозного типа и корректируя историю греческих традиций в соответствии с ним, приводит меня к необходимости высказаться по поводу некоторых принципиальных вопросов, которые могут показаться неуместными в свете предвзятых мнений, распространенных в настоящее время довольно широко.

Эта реконструкция орфической религии основана на предположении, что теология и догматика являются чертами определенно восточного типа менталитета.<sup>1</sup> Если есть какая-то вероятность того, что такой менталитет проявляется в орфической вере греков, то она зависит от гипотезы, что эта вера имеет восточное происхождение. Керн считает, что вся догматика, а, следовательно, и вся теология, в нашем смысле слова, — чужды грекам; отмечать столь резкую противоположность между греками и христианской церковью, представляя греков в наивной современной манере как расу либеральных вольнодумцев, значит слишком сужать горизонт сравнения. Естественно, греческая религия не имела ни теологической догмы, ни вероучения. Тем не менее именно греки облекли христианскую веру в форму догмата, и сама история христианского догмата разыгрывалась на почве греческой культуры. Единственный способ, которым греки могли привести восточную религию в соответствие со своей собственной культурой, заключался в том, чтобы подойти к ней через проблемы и методы греческой философии. Но ни в коем случае догматический и теологический элементы христианства, которое развивалось в первые четыре столетия нашей эры, не являются продуктом восточной культуры. Отец Церкви Григорий Нисский, который, будучи человеком Малой Азии, являл собой синтез греческого и восточного мировоззрений, вполне осознавал этот факт и формулировал его с мастерской

---

<sup>1</sup> См.: *Jaeger W. Humanism and Theology (The Aquinas Lecture, 1943). Milwaukee: Marquette University Press, 1943. P. 36 ff., 58 ff., 82 ff.*

ясностью: ничто, говорит он, так точно не характеризует греков, как ошибочное представление о том, что все христианство целиком покоится на догматах. Секты, догматы и теология, несомненно, являются продуктом греческого ума, и интеллектуальная структура этих продуктов такова, что никакая иная культура не могла бы наложить такой характерный отпечаток на них. Однако они происходят не из греческой религии, а из философии, которая в момент своего влияния на христианство была разделена на несколько направлений, каждое из которых отличалось своей строгой догматической системой. Даже если мы не можем охарактеризовать интеллектуальную позицию ранних греческих мыслителей, стоиков или эпикурейцев эллинистической эпохи<sup>1</sup> как догму в строгом смысле слова, можно с точностью сказать, что философия этих мыслителей является тем корнем, из которого выросли и понятие, и слово «догма»; и если у греков в VI веке до нашей эры и было что-то похожее на догму, то искать ее надо у философов, а не в орфических обрядах. Такая фигура, как Ксенофан, достаточно ярко демонстрирует, как философия с присущей ей особой строгостью интеллектуального утверждения может породить догматический пафос — совершенно новое явление, вызванное тем нетерпением, с которым мы обычно смотрим на религиозные мнения наших собратьев, кажущиеся нам ошибочными. Но истинно религиозная догма есть нечто такое, о чем этот период еще не имел ни

---

<sup>1</sup> Слова *δόξα* и *σύστημα* в указанном смысле впервые встречаются ближе к концу классического периода греческой культуры. Такое их использование стало характерным для эллинистической эпохи. — *Прим. В. Й.*

малейшего представления. Теогонические теории, возникшие как следствие теогонии Гесиода, не имели большого значения для поздней религиозной жизни греков. Они просто представляли собой постоянно возобновляющееся стремление решить проблемы происхождения мира и природы божественных сил (которые философия решает своими собственными методами) и не отказывались от старой формы, хотя все больше и больше основывались на рассудительности. Никакие спекуляции, столь неупорядоченные, не могли привести к формированию какой-либо строгой теории. Я допускаю, что это уже были теологии, но теологии без догмы. Они были столь же не привязаны к какой-либо конкретной конфессиональной секте, как и теогония самого Гесиода. Несмотря на то, что такие теогонии задеиствовали богатую религиозную традицию, они по существу являлись свободным индивидуальным творением.

Никак иначе мы не можем объяснить своеобразную изменчивость взглядов, проявляющихся в этих древних теогониях. То, что их авторы переняли многие черты у Гесиода или друг у друга, было естественно только для греков, для которых отношение поэта к своим предшественникам часто было очень трепетным, а преемственность соблюдалась даже в сферах, не объединенных традицией. По этой причине любое отклонение от более ранних произведений обычно указывает на сознательную попытку исправления. Если мы не будем внимательны, многие из этих вариантов на первый взгляд покажутся довольно несущественными, как, например, случай, когда, Аристотель сообщает, что «некоторые древние поэты»

описывали мир начавшимся с Ночи, а не с Хаоса.<sup>1</sup> Евдем подтверждает это в своей истории теологии и ручается за то, что это учение принадлежит теогонии, приписываемой Орфею. Сама идея Хаоса, очевидно, подразумевает, что зияющее пустое пространство пролегалo в ночной тьме. В парабазисе «Птиц» Аристофана хор птиц, которым предстоит стать богами нового царства, повторяют вслед за прекрасной птицей теогонию, искусно пародирующую настоящую поэму этого типа и действительно похожую на орфическую теогонию, описываемую Евдемом и Аристотелем. О Хаосе и Ночи действительно говорится как о едином источнике всего грядущего так же, как об изначальной тьме и тартаре. Ночь мы находим уже у Гесиода, однако появляется она не в самом начале космогонии.<sup>2</sup> Возможно, одна из причин, по которой Аристофан ввел в свою комедию Ночь, заключалась в том, что слово хаос является нейтральным, а ему была нужна в качестве первой матери для его генеалогии женщина, которая существовала еще до Неба и Земли и, очевидно, имела космогоническое значение. Но поэт также возвращается к идеям из доэллинской хтонической религии, которая знала первобытную богиню с таким именем. Это та самая древняя мать-Ночь, которую Эсхил описывает с неподдельным благоговением как мать эриний. Старая борьба между темными силами и светом олимпийских богов, которая предстает в трагедии Эсхила, не менее акту-

---

<sup>1</sup> *Аристотель*. Метафизика. Т. 1. С. 307.

<sup>2</sup> *Hesiod. Theogony*. 123–125. В пер. В. Вересаева: «Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса» (*Гесиод*. Полное собрание текстов / Вступит. ст. В. Н. Ярхо, коммент. О. П. Цыбенко и В. Н. Ярхо. М.: Лабиринт, 2001. С. 24).

альна и в VI веке. Изначальная борьба Света и Ночи, в результате которой, как повествует пифагорейская космология, рождается весь мир, почиталась за истину, непосредственно очевидную религиозному чувству. Аристотель прав, когда видит смысл понятия ночи в противоположности понятию света в орфической теогонии и делает вывод, что в этой генеалогии несовершенное сознательно рассматривается как более ранняя стадия совершенного и хорошего, так что олимпийский пантеон становится кульминационной точкой мирового развития. Согласно Платону, теогония так называемого Орфея дала миру богов в шести поколениях, последними из которых должны были быть олимпийцы.

Если мы сравним эту религиозную космологию с древнейшей натурфилософией, то нас поразит точность, с которой положения натурфилософии были перенесены сюда. Этот факт становится еще яснее, когда мы замечаем, что пародия-теогония Аристофана прямо напоминает философскую концепцию Бесконечного, ибо это совершенно очевидно в словах:

Был в начале Хаос, Ночь и черный Эреб, и бездонно  
зияющий Тартар.

Но земли еще не было, тверди небес еще не было.

В лоне широком

Понесла чернокрылая, грозная Ночь первородок яичко-  
болтушку.

Из яичка в круженье летящих годов объявился Эрот —  
сластолюбивый...<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Аристофан. Птицы* // Аристофан. Комедии. Фрагменты / Пер. А. Пиотровского. Серия «Литературные памятники». М.: Ладомир. 2000. С. 417.

Здесь та зияющая, мрачная бесконечность, которая существовала в начале, не является, как это было для Анаксимандра, действительно божественной сущностью, а все, что она породила, не предопределено временем и не возвращается в ее лоно как бы в наказание; скорее, истинными божествами здесь являются боги, которых Эрос создает из бесконечности — силы света и добра. Время здесь также играет свою роль, но его нынешняя функция заключается в том, чтобы привести бесконечную древнюю ночь к поздней, более высокой стадии сущего. Аристофан ясно осознал значение Эроса в «Теогонии» Гесиода, он подчеркнул положение Эроса как независимой силы, участвовавшей в происхождении мира, исключив его из воспроизводящего ряда богов и сделав его первым рожденным из яйца мира, которое принесла Ночь. Хотя представление о мировом яйце не является гесиодовским, у нас есть свидетельства распространения этой идеи на некоторых греческих землях. Эта идея настолько согласуется с ранними зооморфическими представлениями о природе, что вероятность ее восточного происхождения очень мала. На мгновение может показаться, что Аристофан упоминает о мировом яйце только для того, чтобы его Эрос, который является крылатым существом, подобным богам-птицам, имел должное происхождение. Но поскольку Эрос издавна считался крылатым, поэтам теогоний не стоило труда приписать ему рождение из яйца мира. Что это действительно древняя концепция, показывает теогония, написанная под псевдонимом Эпименида и цитируемая Евдемом, которая также включает образ мирового



яйца.<sup>1</sup> В этой идее нет ничего специфически орфического, но она была подхвачена более поздней, так называемой орфической теогонией. В этой поэме Бог Фанет возник из яйца. В документах позднего эллинистического синкретизма Фанет отождествлялся с *Erikepaaios*.<sup>2</sup> Раньше считалось, что эти имена могли быть расшифрованы в старых орфических текстах (хотя сохранились только золотые пластины из Фурии, не ранее II или III века до нашей эры), однако Дильс это предположение относил к ошибочным. Таким образом, нет никаких свидетельств присутствия Фанета в теогониях VI века. Еще меньше мы можем заключить из мистического папируса III века до нашей эры, содержащего призыв «*Ἠρικεπαῖος*, спаси меня!»,<sup>3</sup> что орфические теогонии VI века предоставляли какие-либо догмы, касающиеся религиозного искупления.

Теогония так называемого Эпименида, которую мы уже упоминали, к сожалению, остается для нас

---

<sup>1</sup> «Эпименид принял два первых начала: Аэр и Ночь... от них родился Тартар, — думаю, третье начало, как некое смешанное из двух [первых] и произошедшее от их слияния; от них — два Титана... от сокоупления которых между собой родилось яйцо... из которого, в свою очередь, произошло новое поколение» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 77).

<sup>2</sup> *Ἠρικεπαῖος* (Эрикепайос) — титул Фанеса (*Φάνης*), который в орфической теогонии считался первозданным божеством, изображался вышедшим из космического яйца и обвитым змеей. Этимология слова эрикепайос, вероятно, не греческая, а восточная, значение его неясно. — *Прим. В. П.*

<sup>3</sup> Слова «*Ἠρικεπαῖνι σῶσω με*» можно найти в загадочном папирусе III века до н. э., обнаруженном в египетской деревне Гуроб и впервые опубликованном в: *Smily J. G. Greek Papyri from Gurob. Dublin, 1921. n. I.* (см.: *Kern O. F.* 31. lin. 22). — *Прим. В. Й.*

не более чем призраком, однако важно, что свидетельство Евдема доказывает ее древность. То немногое, что мы можем почерпнуть из рассказа о ней, позволяет нам поставить ее в один ряд с теогонией так называемого Орфея. Вначале, по словам Эпименида, были Воздух и Ночь. Как и в древней философии, воздух (αἴρ) мыслится как пустота. Воздух, таким образом, занимает место Хаоса, и так как слово αἴρ мужского рода, слово ночь женского рода, то слово хаос среднего рода теперь уступило место подлинному мужскому и женскому — Воздуху и Ночи. Здесь мы видим своего рода исправление теогонии Гесиода, подобное тому, что встречалось у псевдо-Орфея. Далее автор должен был прийти к некоторому компромиссу с гомеровской доктриной, согласно которой Океан и Тефида являлись прародителями всего сущего. Поэтому он просто соединяет ее с исправленной гесиодовской концепцией Воздуха и Ночи как первой пары, создавая «двух титанов», которые кажутся идентичными Океану и Тефиде, их детям. Мы получаем эффект контаминации, когда он заставляяет новую пару Океана и Тефиды произвести на свет мировое яйцо. Если введение в повествование этого поколения вообще имеет какое-то значение, оно может быть разъяснено только аллегорически — как способ выражения мысли о том, что мир возник из первозданной воды. Возможно, здесь мы видим влияние философии Фалеса; если это так, то мы могли бы объяснить, почему автор обратился к гомеровскому отрывку об Океане и задействовал его в теогонии. Во всяком случае, последовательность описания пустоты воздуха или пространства, первозданной воды и *terra firma* (земли) имеет нечто

общее с физическим объяснением, что будет особенно очевидно, если мы обратимся к традиции, переданной Филодемом, согласно которой второй парой в теогонии Эпименида были не Океан и Тефида, а Океан и Гея. На языке мифической генеалогии Тефида — всего лишь женский двойник Океана, так же, как Фос и Эреб, Свет и Тьма — мужские двойники Гемеры и Нюкты у Гесиода. Однако Океан и Гея — это просто вода и земля, элементы (мы не должны понимать это слово слишком абстрактно), и предположение, что мировое яйцо происходит от этих двух, было бы только аллегорическим способом выражения теории, поддерживаемой также и Ксенофаном, согласно которой мир возник из воды и земли. Для того, чтобы доказать правильность нашей реконструкции идей Эпименида, можно отметить, что эта особенность вновь появляется в эллинистической теогонии Иеронима, которая представляет собой систему, задеиствовавшую ряд разнородных элементов. Очевидно, мы не имеем права датировать какие-либо части этой поздней теогонии шестым веком до тех пор, пока у нас не найдутся доказательства; с другой стороны, мы имеем ценное подтверждение их присутствия в то время, а также их последующего влияния на культуру.

Мы узнаем больше о так называемой орфической теогонии шестого века у Ферекида Сиресского. Древняя хронология относит этого автора ко времени семи мудрецов, но поскольку в таком случае он должен был быть знаком с философией милетской школы, то вряд ли он мог дожить до конца VI века. Наши записи о нем и небольшая коллекция фрагментов в последние годы были дополнены сравни-

тельно длинным фрагментом папируса, который дает гораздо более ясное представление о его работе. Он писал прозой, которая в то время была еще новым явлением. Конечно, в этом не было ничего эпохального, как в творчестве Анаксимандра, который первым изложил свои философские концепции в письменном виде. Со времен Анаксимандра уже начался процесс превращения содержания заученных генеалогических и теогонических поэм в прозаические трактаты; Гекатей Милетский, Ферекид Сиросский и Акусилай Аргосский были главными писателями прозаических текстов. Ферекид, должно быть, искал свою оригинальность главным образом в стилистической форме — простое повествовательное искусство, очаровательное в своей *naïveté*, хотя и гораздо менее влиятельное в долгосрочной перспективе, чем устаревшие торжественная лексическая пышность и эпическая дикция стихотворных теогоний. Ферекид, должно быть, ввел также и некоторое новое содержание. В его текстах нет ничего сухого или безличного, похожего на утверждение догмата, стиль повествования — разговорный. Он говорит примерно следующее: «Зас, Хронос и Хтония всегда существовали; но Хтония стала называться Геей [Землей], потому что Зас подарил ей землю в качестве *gegas* [дара]».<sup>1</sup> Здесь был отвергнут не только стиль, но и учение Гесиода, как мы, вероятно, можем заключить; в меньшей степени это имело место в менее индивидуалистских воззрениях Акусилая Аргосского, кото-

---

<sup>1</sup> *Pherecyd.* В I. В переводе А. В. Лебедева: «Зас и Хронос были всегда, и Хтония; Хтонии же имя стало Земля (Γῆ,) с тех пор, как Зас дал ей в дар землю» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 87).

рый, как сообщают более поздние авторы,<sup>1</sup> частично превратил поэму Гесиода в прозу и частично изменил ее содержание. *Diorthosis* Ферекида идут глубже, они напоминают рационалистический подход Геке-тея Милетского к критике древних мифов.

Однако очевидно, что Ферекид не основывает свою критику исключительно на здравом смысле, на том, что возможно, а что невозможно. Он поправляет Гесиода, сказавшего, что даже Хаос был порожден, говоря в ответ, что Зас, Хронос и Хтония существовали всегда; такие поправки были связаны с настроениями, витавшими тогда в воздухе, что ясно из критики Ксенофана, который критиковал Гесиода за веру в то, что боги могли рождаться, а также из насмешливой критики Эпихарма, который особенно нападал на представление о том, что даже Хаос должен был когда-то появиться, как и все остальное.<sup>2</sup> Все эти критические замечания в адрес древней теогонии указывают на некоторое знакомство с философским понятием *ἀρχή* мира, означавшим первоисток, который никогда не возникал и никогда не исчезнет. Ферекид принимает во внимание изменение господствующих воззрений, когда определяет нечто вечное как начало всех вещей. Его триада первичных сил подразумевает философскую концепцию *ἀρχή*, которую он просто соединил с генеалогическим принципом. Вместо одного *ἀρχή* у нас теперь есть пара богов. Но Ферекид снова смело отклоняется от теогонической традиции, решая, кого включить в эту пару. Он не следует за Гесиодом в выборе Урана и Геи, види-

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 90.

<sup>2</sup> Там же. С. 171, 259.

мого неба и видимой земли; его Зас и Хтония представляют собой два философски противоположных универсальных принципа, которые своим воссоединением приводят к существованию всего остального мира. Это сразу же проявляется в смене имен. Слова зас, «тот, кто живет» (производное от глагола ζῆν), и хтония, «та, кто под землей», несмотря на связь с богами культа и теогониями, показывают самой своей выразительностью формы, что они обозначают нечто новое и более глубокое. Символ и аллегория выступают здесь как формы воплощения религиозной мысли. Совершенно справедливо, когда один из позднейших древних толкователей интерпретирует Зас как эфир, а Хтонию — как землю, то есть как свет и тьму, активное и пассивное. В имени Хронос, третьем в этом ряду, которое старые поэты произносили с каппой вместо хи, есть, конечно, намек на Кроноса, незаменимого персонажа старых теогоний, который теперь превратился в Хроноса, или Время, с помощью простой этимологизации. Но это слово также заимствовано из философских спекуляций: в космогонии Анаксимандра в соответствии с законом времени все происходит и исчезает. Поэтому нам нет нужды беспокоиться о каких-либо восточных влияниях, ибо влияние теологизирующей философии на эту теогонию, ставшую спекулятивной, гораздо более очевидно. Этимологизация — это старый метод, действие которого мы уже видели в «Теогонии» Гесиода, и, действительно, он всегда играл важную роль в греческой теологии. Суть этимологизации в том, что имена богов, если их правильно интерпретировать, дают ключ к пониманию природы божественных сил. Но у Ферекида ситуация обратная: новые име-

на просто выражают новые смыслы спекулятивной мысли. Даже Аристотель относит Ферекида скорее к смешанным, нежели к чистым теологам, потому что он не всегда облакает сказанное в мифическую форму (τὸ μὴ μυθικῶς ἄλλα τα λέγειν) и таким образом отходит от того, что Аристотель описывает в другом отрывке как характерный образ мышления Гесиода (μυθικῶς σοφίζεσθαι).<sup>1</sup> Далее Аристотель развивает мысль: он считает, что в отличие от более древних теогоний, Ферекид предпочитал возводить в начало всех вещей нечто совершенное и благое, а не нечто существенно неполное, вроде Хаоса или Ночи;<sup>2</sup> идея же совершенного и благого всегда была связана с именем Заса. Это, вероятно, справедливо и для милетских философов, которые под своим первым принципом понимают нечто, что «охватывает все вещи и управляет всеми вещами». Отличительной чертой теории Ферекида является его предположение об изначальном дуализме (теогоническая идея союза между мужским и женским), которое обретает соответствующее символическое выражение.

Ферекид изображает священный брак почти в романских формулах, более антропоморфно, чем Гесиод; однако мы можем рискнуть заподозрить, что этот новый антропоморфизм уже не столь наивен. Он, так сказать, усвоил философскую критику антропоморфизма, и теперь представление Божественного здесь

---

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика. С. 361. На этот «смешанный» характер суждений Ферекида намекают слова Диогена Лаэртского о том, что Ферекид был первым, писавшим περὶ φύσεως καὶ θεῶν. Его теогония — один из элементов τὸ φθσιολογεῖν, это была физика под прикрытием теологии. — Прим. В. Й.

<sup>2</sup> Аристотель. Метафизика. С. 111.

уже сознательно аллегорично. Для Заса и Хтонии строится большой дворец, и как только он будет оснащен всем необходимым — мебелью и домашней прислугой — будет отпразднована свадьба. На третий день празднества Зас создает большой великолепный гобелен, на котором изображены Земля, Океан и дворец Океана. Гобелен, очевидно, станет свадебным подарком для Хтонии. Земля и Океан (чьим именем, вероятно, является неясная форма *Ogénos*) предстают в виде фигур, вышитых на покрове. Следовательно, сама Хтония — нечто большее, чем Земля и Океан, сама глубинная сила, которой все в мире поддерживается. Земля и Океан — всего лишь убранства, которыми Зас Всемогуший украсил Хтонию в знак своей любви. Теперь он вручает ей этот покров и говорит: «Я желаю, чтобы этот брак стал для тебя священным, и этим даром я выражаю свое почтение. Добро пожаловать, стань моей женой». Это была первая церемония Анакалиптерии. Вручение подарков невесте было обычной традицией греческой свадьбы; история Ферекида, однако, не так наивно этиологична, как кажется, но проясняет идею священного брака первой пары, открывая необычайные возможности для спекулятивного понимания брачного обычая.

Скрытое философское значение учения Ферекида постоянно обнаруживается и в других местах. В дальнейшем его работа получила название «*Pentemychos*», обозначающее пять пещер, или углублений (*μυχοί, ἄντρα*), также называемых рвами (*βόθροι*) или воротами (*πύλαι*). К ним соответственно были отнесены Огонь, Пар, Вода и так далее. К сожалению, в рассказе Дамаския о том, как они были распределены, есть пробелы, однако ясно, что целое



было разделено на части, которые позже стали известны как четыре элемента. Ферекид мыслит с точки зрения космических сил и пространств. Он рассказывает о подземелье, куда Зевс изгоняет богов-нарушителей, помещая их под охрану Гарпии и Тиеллы, дочерей Борея, — фигур, очевидно, вполне конкретно задуманных как олицетворение метеорологических сил. Соответственно, здесь мы должны также видеть естественные явления, олицетворяемые враждебными титаническими силами. Таким образом, титаномахия, являющаяся одним из традиционных элементов теогоний, получает систематическое космогоническое толкование. Эти темные силы, борющиеся против мирового порядка Заса под предводительством змея Офиона (змеиный вид — деталь, которая позволяет нам сделать вывод о его хтоническом происхождении), побеждены и брошены в Океан. Мне кажется очевидным, что вулканические явления Средиземноморья ответственны за появление древней титаномахии, тем более что именно так Эсхил и Пиндар интерпретируют рассказ о диком Тифосе, над головой которого Зевс перекатил гору Этна. Как заметил Дильс, крылатый дуб, о котором говорит Ферекид, отсылает нас к теории Анаксимандра о цилиндрической земле, свободно подвешенной в пространстве. Идея о корнях земли была чрезвычайно стара, поэтому нетрудно было представить себе землю в виде искривленного дерева и описать ее плавное движение при помощи крыльев. Все это, очевидно, не древнее сакральное учение секты, а мифопоэтическая фантазия теолога — нового и интересного «смешанного» типа личности, воспитанного философией. Взгляд философов на мир побудил

наиболее мудрых из их современников примириться с новым подходом, особенно в том, что касается религии. Такое расширение мировоззрения необычайно увеличивает философский потенциал религиозного сознания и дает ему совершенно новое направление. Тяга к построению теогоний никогда не исчезала из греческой религии. Даже у Гесиода появляется много новых построений (их чрезвычайно много, и неясно, являются ли они творениями самого Гесиода или же произведениями его современников) — персонификации этических сил, боги, такие как Дике, Евномия, Эйрена, которые жаждут взойти на Олимп. У Ферекида проблема заключается не столько в придумывании новых богов, сколько в переосмыслении мира в широком масштабе. Он создает божеств, аллегорически представляющих определенные космические силы, и устанавливает эквивалентность между старыми именами богов и природными силами новой космологии. Такая натуралистическая интерпретация впоследствии систематически применяется ко всем греческим богам и легендарным персонажам, начинается же этот процесс в VI веке. И Анаксимандр, и Анаксимен говорят о своем первопринципе, как о божественном. Из одухотворения природы теогония черпает новые силы. В сущности, конечно, это одухотворение — фантазия того же рода, что и фантазия, которая придумала дриад, ореад, нимф, Гелиоса и Селену. Такой взгляд на мир неизбежно принимает форму пантеизма, как только философия выдвигает на первый план идею Всеобщности и ее единства. То, что этот взгляд зарождается не в эллинистические времена стоиков, а в VI веке, видно из хорошо известных строк Эсхила:

Зевс — и эфир, Зевс — и земля, и небо — Зевс:  
Все сущее и все превыше сущего.<sup>1</sup>

Благодаря неизменной способности одухотворять мир, старые боги возрождаются в новом пантеистическом смысле. Ход развития идет от божественных персонажей древнегреческой народной религии к божественным силам и божественному миру философов и теологов. Обожеествленные силы природы составляют промежуточный этап между старой реалистической верой в конкретных божественных персонажей и стадией, когда Божественное полностью растворяется во всем. Хотя боги мыслятся как естественные силы и даже как силы природы, они все еще носят личные имена. В этом отношении они все еще представляют собой глубоко укоренившийся плюрализм греческой религии. Но, несмотря на эту точку соприкосновения со старой традицией, эти божественные силы уже далеки от старых культовых божеств. Их имена — всего лишь прозрачная архаическая завеса, которая никоим образом не скрывает их новый спекулятивный характер. Хотя философия должна была означать смерть для старых богов, она сама стала продуктом религии, и посеянные ею семена теперь процветали в новой теогонии.

---

<sup>1</sup> *Эсхил. Трагедии* / Пер. В. Иванова; изд. подг. Н. И. Балашов, Д. В. Иванов, М. Л. Гаспаров, Г. Ч. Гусейнов, Н. В. Котрелев, В. Н. Ярхо; отв. ред. Н. И. Балашов. М.: Наука, 1989. С. 276.

## ГЛАВА 5. ПРОИСХОЖДЕНИЕ УЧЕНИЯ О БОЖЕСТВЕННОСТИ ДУШИ

Греки (как заметил один современный исследователь) разделяют с евреями честь создания интеллектуализированной веры в Бога, но только грекам предстояло в течение нескольких тысячелетий определять, каким образом цивилизованный человек будет постигать природу и судьбу души. Их идеи внесли большой вклад в формирование христианского мировоззрения, а став частью христианской религии, эти идеи, в свою очередь, получили самое широкое распространение. Мы можем думать, что эта греческая концепция души начала развиваться в VI веке. Ее корни вполне могут уходить глубоко в доисторические времена, но в течение VI века вера в то, что душа божественна и имеет метафизическое предназначение, приняла интеллектуальную форму, позволившую ей завоевать мир и остаться решающим историческим событием. Греческие мифы о душе не были плодом философских размышлений, но скорее возникли из религиозного движения, которое мы кратко описали в предыдущей главе. Это движение, однако, находилось прямо в русле фило-

софии. Влияние философии на концепцию выразилось не в поглощении философией религиозного догмата, а скорее в свободном интеллектуальном переосмыслении религиозных представлений о душе; во всяком случае, это переосмысление подразумевало, что миф о душе устанавливает новую точку, из которой может исходить философская мысль. Соответственно, эта концепция попадает в рамки нашего исследования.

Но сначала мы должны рассмотреть общие формы, которые принимала греческая идея души, обсудить, насколько мы можем судить о ней по дошедшей до нас традиции. Со времени появления классической работы Эрвина Роде «Душа», которая стала для филологии того времени высшим достижением научного синтеза и художественного мастерства,<sup>1</sup> проводимые новые исследования не были бесплодными: гомеровская концепция души стала особенно предпочтительной как предмет проникновенных исследований, подрывающих основные предпосылки учения Роде. Роде был очень впечатлен теорией анимистической стадии в истории религии, которую разработали Эдуард Тейлор и Герберт Спенсер, и попытался проанализировать текст Гомера в соответствии с общими идеями этой теории. Взяв за отправную точку христианскую веру в бессмертие, он сначала показал, что у Гомера нет ничего подобного, но затем обратил свое внимание на ту сторону гомеровской концепции о душе, которая имеет отношение к потустороннему

---

<sup>1</sup> *Rohde E. Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr, 1921.*

миру. Здесь он совершил свою первую ошибку. Ибо как бы ни была важна для Гомера роль души как тени умершего человека в подземном мире, значение слова « $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ », как мы сейчас покажем, остается производным и вторичным. Сам Роде верно говорит, что как только гомеровский человек умирает, его индивидуальное существование прекращается: в нем нет души, которая могла бы жить после смерти. Тени умерших, сошедших в Аид, не могут там обрести сознательное существование; и несколько раз, когда Гомер использует выражение «сам человек» в противовес «тени», он думает о телесных останках как таковых, даже если жизнь теперь ушла из них. Так, в самых первых строках «Илиады» мы читаем, что души ( $\psi\upsilon\chi\alpha\iota$ ) героев, то есть их тени были брошены в Аид, в то время как «они сами» ( $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota$ ) стали пиршеством для собак и хищных птиц.

Но прежде чем мы обратимся к основному значению понятия души у Гомера, к душе живого человека, давайте подробнее рассмотрим то бесплотное, призрачное явление подземного мира, которое он также называет идолом из-за его внешнего сходства с умершим человеком, и спросим, откуда этот идол взялся и как он был связан с человеком при его жизни. У Гомера есть несколько мест, где мы читаем, что душа отделяется от умирающего человека, вылетает из его рта или тела (вероятно, отделяется от его конечностей) и спешит в подземный мир. Она какое-то время жила в живом человеке, но какова там была ее активность? То, что мы называем «душой» или «сознанием», что позднейшие греки также понимали под словом « $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ », у Гомера никогда не называется этим именем, но называется

θυμός. Смысл θυμός'а мог быть выражен словами, обозначающими сердце, диафрагму или какой-либо другой орган, участвующий в аффективных или волевых реакциях. Гомер часто употребляет слово «ψυχή» в связи с живыми людьми, в смысле жизни. Но Роде чувствовал, что такого понимания недостаточно, чтобы объяснить, как одно и то же слово могло подойти и для живого человека, и для человекоподобного мертвого идола в Аиде. Ему казалось, что этот бестелесный двойник, должно быть, жил в человеке в течение его жизни, хотя и не имел какой-либо определенной демонстративной функции, которая могла бы быть очевидной в состоянии бодрствующего сознания. Роде, однако, придерживался мнения, что такая активность действительно обнаруживается в сновидческой деятельности сознания, которую он интерпретировал как процесс, аналогичный окончательному освобождению души от тела в момент смерти и отличающийся от смерти только степенью. Он нашел поддержку этой интерпретации в отрывке из Пиндара, который на самом деле очень важен. Отрывок гласит:

И тело их следует за всемогущею смертью,  
Но жив остается облик бытия,  
Ибо только он — от богов.  
Он спит, когда члены наши — при деле их;  
А когда на них скатывается дрема,  
Он в несчетных снах  
Являет нам близящийся суд  
Меж теми, кому радость и кому беда...<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Пиндар В. Оды. Фрагменты. Серия «Литературные памятники». М.: Наука, 1980. С. 213.

Хотя душа здесь прямо не упоминается, Пиндар почти точно так же, как Гомер, говорит о некотором идоле, или облике бытия. Он утверждает, что облик — это единственное, что остается после смерти тела. Соответственно, Роде видел в утверждении Пиндара мысль о том, что идол человека присутствует в нем даже при его жизни, но спит, когда тот бодрствует. Такое толкование казалось единственным способом учесть тот любопытный факт, что Гомер никогда не говорил о присутствии или деятельности двойника, заключенного в теле человека, невидимого второго эго. То, что этот двойник должен был действовать только во сне, то есть во временном освобождении от тела, было для Роде решающим моментом, так как это, казалось, окончательно доказывало, что вся концепция души покоится на логическом выводе древнего человека об опыте сновидения и других подобных явлений, таких как экстатические состояния и обмороки. Это объяснение встроилось в теорию анимизма.

В это время Ф. В. Отто делает несколько критических замечаний в своей небольшой книге «Die Manen».<sup>1</sup> В течение нескольких десятилетий внешне убедительный аргумент Роде спокойно принимался научным сообществом, но с чисто филологической точки зрения он был искажен его самодовольным предположением, что концепции Пиндара могли быть использованы в гомеровском эпосе, появившемся несколькими столетиями ра-

---

<sup>1</sup> *Otto W. F. Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens: Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1923.*



нее. Отто справедливо заметил, что одного утверждения в стихах Пиндара было бы достаточно, чтобы доказать методологическую несостоятельность беспорядочного подхода Роде. Поэт утверждает, что, когда тело умирает, идол человека остается живым, ибо только он происходит от богов. Не было бы ничего более нелогичного для Гомера, чем идея о божественном происхождении человеческой души, и не менее странным для него был бы и дуализм тела и души, который предполагает мысль Пиндара. Игнорировать эту основную мистическую составляющую концепции и утверждать, что все остальное в ней — гомеровское, как предлагает Роде, просто не годится. Ибо у Пиндара представление о душе как о пришельце из высшего мира, пребывающем в теле в качестве гостя, тесно связано с мыслью, которую Роде приписывает Гомеру, о том, что душа спит, пока человек бодрствует, становясь активной только тогда, когда человек спит. У Гомера нет и следа этой концепции, как показал Отто в анализе явления сна у Гомера. У Гомера сон — это всегда подлинное видение, которое приходит к спящему. Правда, иногда он называет это явление сна *eidolon*, но никогда не применяет это понятие к душе как органу сновидения, как это делает Пиндар. Для Гомера было бы совершенно немыслимо представить себе сон как состояние, в котором душа освобождается от тела и возносится к божественной силе, которая первоначально принадлежала ей. Здесь мы имеем два совершенно различных представления о природе души, и их следует различать. Анимистическая теория Роде о гомеровской душе как своего рода двойнике, втором эго, которое дремлет в чело-

веке, пока он жив, и покидает тело после смерти, чтобы отправиться в Аид и там вести бессильное, туманное существование в облике тени, не имеет никаких подлинных оснований.

Сам Отто подошел к этой проблеме не столько через изучение развития греческих концепций о душе, сколько через прослеживание форм древнейших верований о смерти, о чем и свидетельствует название его книги «Die Manen, oder Von den Urformen des Totenglaubens» («Маны, или праформы веры в мертвых»). Следовательно, он не начинает с вопроса, какими словами Гомер обозначает различные аспекты всего того, что мы в общих чертах называем «душой»; он даже не спрашивает, в чем может заключаться особый смысл гомеровской концепции души, но обращает внимание на тот смысл слова душа, в котором оно обозначает дух умершего, подобно тому, как Роде писал, что у Гомера душа — как существо из Аида — есть образ живого человека. Хотя Роде пытался использовать это существо из Аида, идола и двойника, как основание для выводов о природе души в целом и даже о ее функции в *psyche* живого человека, Отто резко различает эти два значения. В гомеровском существе из Аида он видит только греческое проявление примитивной веры в призрак мертвых, совершенно не затронутой рефлексией, продукт страха перед мертвыми, который является частью общего опыта всех народов. Но поскольку Отто настаивает на такой интерпретации теней подземного мира, возникает вопрос, почему тень должна называться *ψυχή*, ибо, как мы уже отмечали, когда Гомер использует слово *ψυχή* в связи с человеком, он использует его для обозначе-

ния жизни,<sup>1</sup> что находится на совершенно противоположном полюсе от использования этого слова для обозначения мертвеца. Здесь мы должны заметить еще одно различие: душа, которая витает как идол в Аиде, имеет строго индивидуальные характеристики в силу своего явного сходства с обликом живого человека, но душа живого человека — это просто животная жизнь, никоим образом не принадлежащая ему. Как согласовать эти два противоречивых значения одного слова *ψυχή* у Гомера? Представление о душе как о жизни не объясняет использование этого же понятия для обозначения призрака мертвеца. Соответственно, Отто предполагает, что произошел некоторый перенос смысла. Он полагает, что, по-видимому, появление призрака было связано с впечатлением, которое момент смерти производит на наблюдающего: то, что отделяется от тела и уносится прочь, — это жизнь, душа, которая тогда должна была быть идентична призраку в Аиде. Трудно представить, как те, кто продумывал идею единого смысла понятия *ψυχή*, могли не заметить различие,

---

<sup>1</sup> См., например: *Otto W. F. Op. cit. S.17*. Самый известный пример этого значения у Гомера встречается в Илиаде xxii. 161: ἀλλὰ περὶ ψυχῆς θεὸν Ἔκτορος ἱπποδάμοιο (Гомер. Илиада / Пер. Н. И. Гнедича; изд. подг. А. И. Зайцев. Серия «Литературные памятники» 2-е изд. СПб.: Наука, 2008. С. 313). У Тиртея, фр. 7, 4 (*Diehl E. Anthologia lyrica graeca*) составное *φιλοψυχεῖν* отклоняется от значения «жизнь», как только он говорит *ψυχέων φείδεσθαι*. В последующие века *ψυχή* все больше и больше теряет это значение; оно сохраняет его в основном в торжественно звучащих отрывках, на которые повлияла эпическая традиция. С другой стороны, способ, которым Геродот и Анаксагор использовали слово *ψυχή* как «жизнь», доказывает, что ионийский диалект сохранил это значение живым со времен Гомера. — *Прим. В. Й.*

о котором мы только что упомянули. Более того, было бы неверно в соответствии с теми же идеями Отто об интеллектуальных процессах, лежащих в основе гомеровской концепции, думать о них как о некой примитивной логике — сознательной процедуре вывода. Следовательно, когда Отто нашел гомеровское существо из Аида обозначенным понятием «*ψυχή*», единственным выходом из сложившейся трудности для него было считать это просто поверхностной заменой, и ничто тогда не могло оправдать предположение о том, что живой человек и призрак фактически приравнивались, как подразумевает ассоциативная идентификация.

Если ясно увидеть все трудности позиции Отто, можно понять, почему его усилия, направленные на понимание фактов, лежащих в основе гомеровских убеждений о душе и тени, не могли не породить новую попытку интерпретации в ближайшее время. Эта попытка была предпринята Эрнстом Бикелем в его книге «*Homerischer Seelenglaube*» («Вера в души у Гомера»), вышедшей в 1925 году. Бикель начал с размышлений о том, что определение призрака как *ψυχή* не может быть результатом простого смешения столь принципиально разных понятий живой души и тени, и о том, что гомеровская *ψυχή* должна была с самого начала включать что-то, что позволяло бы преодолеть пропасть между этими двумя понятиями; далее он предположил, что ключ к этому должен заключаться в этимологическом значении слова *ψυχή* — «дыхание» или «выдох». Он утверждал, что душа живого человека, существование которой было вопросом уверенности в физических состояниях человека, таких как обморок или смерть, когда жизнь

уходит с дыханием, изначально считалась душой-дыханием или душой-выдохом. Отто противопоставил себя ранним толкователям Гомера, решительно отрицая, что у Гомера слово *ψυχή* применительно к живым когда-либо означало что-то еще, кроме жизни. Он утверждал, что такое понимание стало совершенно абстрактной концепцией, и что у Гомера не было ни единого места, в котором значение «дыхание» у слова *ψυχή* могло бы быть доказано. Бикель, однако, продемонстрировал, что у Гомера глагол *ἀποψύχω* означает «выдыхать» или «испускать дух» и что мы также видим у него фразу «*ψυχήν καλύσσει*», которую можно перевести только как «animam efflare» — «выдохнуть душу». В латинском слове *anima* значения «жизнь», «душа» и «дыхание» все еще сочетаются. Хотя следует признать, что *ψυχή* Гомера не сохранила смысловой оттенок физиологичности «дыхания» в той же степени, что и латинская *anima*, которая ассоциируется с *ἄνεμος* или «ветром»; в тех случаях, когда *ψυχή* ассоциируется с глаголом выдыхать или, когда глагол образован из корня *ψυχ-*, становится ясно, что даже в греческом языке понятие души восходит к чувственному представлению о ней. Даже во времена Гомера внутренняя форма слова *ψυχή* еще ощущается. Это видно из таких выражений, как «его душа вылетела из уст» или «душа отлетела от тела». Идея нисхождения в Аид, часто связанная с идеей души, довольно плохо сочетается с абстрактным понятием «жизнь», но довольно удачно — с понятием «дыхание», что плавно вытекает из древнегреческого образа мышления. В орфических эпосах VI века мы находим представление о душе, рожденной дыханием ветра и входя-

щей в человека при рождении. Эта идея, конечно, не встречается у Гомера, но она послужила бы хорошим обоснованием гомеровской веры в то, что душа улетает, когда человек умирает. Гомеровская концепция, должно быть, чрезвычайно стара. Даже вне сферы литературы мы встречаем похожую идею в представлениях о душе, порхающей как птица или бабочка, когда она покидает своего человеческого хозяина. Подразумевался ли тогда полет в буквальном смысле или образ был представлен в чисто метафорическом смысле парения в воздухе, что было бы особенно уместно в ситуации понимания души как дыхания, — ясно только, что Гомер понимал его в перцептивных терминах.

Постгомеровская литература известна нам обрывочно, так что мы сегодня уже не можем многое узнать о семантическом поле понятия «душа» у Гомера. Вполне вероятно, что поэты, подражавшие Гомеру, сохранили его понятия в прежних значениях. Письменная традиция древности не оставила нам знаний о языке повседневной жизни. С появлением прозы в VI веке философ Анаксимен в единственном сохранившемся фрагменте трактата употребляет слово *ψυχή* в смысле души, а не жизни. «Как душа наша, — говорит он, — сущая воздухом, скрепляет нас воедино, так дыхание и воздух объемлют весь космос».<sup>1</sup> Когда Анаксимен делает вывод, что безграничная субстанция, лежащая в основе всякого Становления, есть воздух, он говорит это главным образом потому, что считает воздух главным источником жизни. Для него сам первопринцип уже оду-

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 134.

шевлен и связан с видимым телесным миром, как душа с человеческим телом. Отождествляя воздух с душой, философ, по-видимому, нуждается только в одном определении —  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , ибо очевидно: любой, кто услышит это слово, поймет, что речь идет о дыхании. Бикель справедливо заявил, что маловероятно, чтобы Анаксимен возродил изначальный смысл  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  своими собственными силами. Вероятно, именно так он понимал Гомера; во всяком случае, именно так он понимал свой родной язык. Говорят, что Ксенофан выступал против теории о том, что мир дышит. Эту концепцию, как и многие другие, он встречает в ионийской философии природы и отвергает как слишком диковинную. Возможно, ее автором и был Анаксимен. Аристотель же утверждает, что идея дыхания мира была найдена у древних пифагорейцев, которые связывали ее с их теорией о том, что мир изначально есть пустое пространство. Но сама по себе идея вполне может быть старше и восходить к Анаксимену. Более того, орфическая теогония, представляя душу входящей в новорожденного ребенка на крыльях ветра, уже подразумевает философскую теорию о том, что воздух есть высший принцип жизни. Было бы интересно узнать, считал ли уже Анаксимен слово  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  включающим идею сознания; во всяком случае, эта коннотация вскоре устанавливается у Гераклита, как и у Эсхила и Пиндара. Такое понимание не обязательно должно быть характерно для Анаксимена, поскольку его главная забота — физические аспекты души. Но, по крайней мере, его выражение «душа управляет нами» ( $\sigma\upsilon\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ ) соблазняет нас истолковать его с оглядкой на понятие сознания; и поскольку

бесконечный воздух так же божественен для Анаксимена, как *арейгон* для Анаксимандра, и в то же время управляет миром, трудно принять эту аналогию с душой человека, если оставить в стороне сознание и разум. В любом случае шаг от воздухообразной души Анаксимена к душе как сознанию мог бы быть очень коротким. Такой смысл должен быть, по крайней мере, потенциально возможным, и для нас это решающий фактор. Происходит ли эта теория в Ионии — мы сказать не можем, ибо, к сожалению, не знаем, что происходило в метрополии. Конечно, она не началась с Гомера, хотя мы должны начать с него в отсутствие других источников. Даже гомеровская концепция показывает некоторый отход от первоначальной идеи души, а реальная отправная точка подлинного понимания души лежит в живом языке и образах народа. Исходя только из исторических свидетельств, а не из двух несопоставимых гомеровских идей жизни и духа, мы можем объяснить, как одно слово *ψυχή* могло выражать смысл их обоих. Только слово «дух» с его коннотативным значением «дыхание», как и аналогичные понятия в английском и немецком языках, включает в себя оба аспекта: с одной стороны, оно означает жизнь, с другой — сверхъестественное явление, призрак. Таково, стало быть, первоначальное понятие. Нет никакого способа перейти от понимания души как абстрактной жизни к пониманию призрака в Аиде.

Однако мы еще не решили по-настоящему вопрос о том, как слово *ψυχή* у Гомера могло означать как безличное понятие «жизнь», так и «призрак умершего», проявляющийся в индивидуальной форме. Двойное значение, с которым это слово упо-



требуется у Гомера, не могло вырасти из одного понятийного корня. Гипотеза Отто о том, что идея жизни, улетающей от тела в момент смерти, совместима с идеей «видения призраков», конечно, недостаточна для объяснения того, как смысл слова  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  мог быть перенесен на идола в Аиде; но гипотеза о том, что такой перенос все же произошел, кажется мне неизбежной. Если первоначальное значение слова  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  было не просто «жизнь», как предполагает Отто, и если этот перенос не был осуществлен у Гомера, для которого преобладающим значением слова  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  было «жизнь», а  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , скорее, буквально означало «дыхание-душу», — то все становится яснее. Тогда было довольно легко думать о душедыхании, которая улетаала после смерти, как о тождественной с тем, что считалось первобытной верой единственным следом, оставленным умершим человеком, и который при определенных обстоятельствах мог стать объектом человеческого чувственного восприятия, а именно — призраком. Из этого отождествления понятие души обрело противоположные смыслы, и эта противоположность не подлежит объяснению, ибо дыхание жизни по существу не является чем-то индивидуальным, в то время как тень из подземного царства напоминает самого умершего человека. Стоит отметить, что для слова  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  было гораздо легче расширить диапазон значений, чем включить в него понимание тех сознательных процессов, которые оно стало преимущественно обозначать позже. Сознание и животная жизнь никогда изначально не мыслились как единство. Соответственно они обозначались разными словами. Психологизированное значение  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  может стать

понятным, если мы примем во внимание основные лингвистические значения гомеровских слов *θυμός* и *ψυχή*. У Гомера преобладающее значение слова *θυμός* — это «страсть», «воля», «душа», «ум», а значение слова *ψυχή* — «жизнь»; однако очевидно, что это вторичные значения, которые только со временем развились. Этимологически ясно, что слово *θυμός* связано с латинским *fumus*, или «дымом», и греческим *θύω* (жертвовать — В. Й.), так что оно действительно подразумевает кровопролитие; *ψυχή* также изначально означает вполне конкретное и осязаемое «дыхание» и принадлежит к тому же лексико-семантическому ряду, что и *ψυχή* (дышать — В. Й.) и *ψυχρός* (холод — В. Й.). Эти два слова указывают на совершенно разные психофизические явления и не претендуют на то, чтобы быть сведенными к какому-либо общему знаменателю. Но во времена Гомера уже существовала тенденция объединять явления сознания (*θυμός*) и физической жизни (*ψυχή*) в единую концепцию души, хотя в языке не было ни одного слова, охватывающего оба значения; она проявляется лишь в выражении, вроде *ψυχή καὶ θυμός* (душа и разум — В. Й.). Поскольку поэтический язык эпоса был чрезвычайно стар, и лексика к тому времени уже устоялась, значение слова *ψυχή* нельзя было бы распространить на ментальные явления так легко, как это было бы возможно через перенос смысла в разговорной речи, формирование которой было завершено в VI веке. Мы находим параллели с расширением значения слова в других местах, например, в сфере этической мысли. В то время как на языке эпоса слово *ἄρετή* имеет специфическое, узко ограниченное значение «сила» и «мужествен-

ная храбрость», которое восходит к самым ранним героическим временам и продолжает под влиянием Гомера вновь и вновь появляться в языке поэтов спустя столетия, мы видим в постгомеровское время расширение значения этого слова, частично ввиду языка повседневной жизни, частично ввиду самого поэтического языка. К этому времени слово ἀρετή стало обозначать все виды человеческого совершенства, даже вне сферы военных действий; оно могло означать справедливость, благоразумие, мудрость или благочестие. Очевидно, что главным фактором, сделавшим возможным такое расширение значения, была изначальная широта этимологии слова, которая подразумевала любое человеческое качество в превосходной степени. Таким образом, развитие значения должно было зависеть от того, что каждый последующий период понимал под наивысшей добродетелью человека. Но изменение значения ψυχή пошло по другому пути. Идея дыхания не была достаточно общей, чтобы включать в себя какие-либо новые смыслы, вроде «сознания». Греки не могли расширить значение слова душа до тех пор, пока то, что до сих пор называлось θυμός, не стало зависеть от понимания души (в смысле жизни), а сама жизнь, соответственно, не стала признаваться основополагающим принципом сознания. Таким образом, нам не нужно объяснять, почему слово ψυχή должно было вытеснить слово θυμός, и говорить, какое из них смогло бы означать как сам факт жизни, так и жизнь души в полном смысле этого слова. В конце концов, слово ψυχή полностью впитало значение слова θυμός. На самом деле, слово θυμός у Гомера часто проявляет тенденцию к обобщению значений;

но в разговорном языке  $\psi\upsilon\chi\eta$  употребляется чаще, а  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  все больше и больше ограничивается узким значением «смелость».

Теперь это полное слияние жизни-души и сознания в концепции души появляется в религиозных верованиях орфиков и пифагорейцев шестого века как предпосылка их доктрины о так называемом переселении душ. Невозможно не увидеть в этой доктрине одну из важнейших причин распространения негомеровского значения слова  $\psi\upsilon\chi\eta$  и его окончательного триумфа. Но, безусловно, неправильно полагать, что эта всеобъемлющая концепция души была ограничена исключительно позднемистическими группами, и рассматривать ее как чужеродную субстанцию в интеллектуальной жизни греков. Конечно, если мы будем противопоставлять Гомера и орфиков как представляющих два разных типа верований о душе, разрыв между ними может показаться непреодолимым, будто мы имеем дело с типичным противопоставлением народного верования и мистики или с философскими взглядами двух народностей — Гомера, представляющего греков, и орфического восточного дуализма. Но мы уже наблюдали, что негомеровская и догомеровская греческая концепция души-духа обладала естественной тенденцией расширять свое значение, включая в себя что-то вроде нашей современной идеи души, и что все гомеровские слова для обозначения физической жизни и жизни сознательной, безусловно, наилучшим образом подходили для выражения новой интуиции единства этих двух аспектов жизни. Поэтому неудивительно, что новое учение о переселении душ вобрало

в себя это наиболее полное понимание души, ибо очевидно, что само учение основывалось на идее единства жизни-души и сознания.

Идея независимой от тела души, непрестанно блуждающей в различных обликах, была совершенно невозможна до тех пор, пока гомеровское различие между душой-жизнью (*ψυχή*), которая покидает тело после смерти, но не мыслит и не чувствует, и душой-сознанием (*θυμός*), полностью связанной с физическими процессами, все еще считалось само собой разумеющимся. Переселение души как сознательного «я» человека было бы возможно только в том случае, если бы физическая основа человека, без которой такое было бы немыслимо даже для орфиков, могла быть одновременно отделена от тела, и сама могла быть как можно более бестелесной. Однако именно так и обстояло дело с дыханием-душой, как она понималась в философии Анаксимена и его современников. Оставляя в стороне вопрос о том, как и где возникло учение о метемпсихозе (неразрешимый, потому что почти весь соответствующий традиционный материал был утрачен), скажем, что действительно плодотворным и чреватым будущим влиянием в этом учении было не мифическое представление о переселении душ, а импульс, который теория должна была дать развитию идеи души как единства жизни и духа, описывая эту душу как нечто духовное, совершенно независимое от телесного. Если мы вспомним, что в это самое время пифагорейцы отождествляли воздух с пустым пространством, таким образом представляя себе сам воздух как нечто бестелесное, то наконец станет совершенно ясно, что в архаическом мышлении дыха-

ние-душа должна была служить проводником для духа в его полной бестелесности и независимости.

В этот период возник целый ряд факторов, прокладывающих путь к развитию идеи души. Даже когда Анаксимен связывает душу с воздухом, он не отождествляет ее ни с какой телесной субстанцией. Воздух для него — источник всего приходящего и уходящего, ответственный за оба процесса и являющийся их божественной основой. Вполне было бы уместным с самого начала считать, что эта божественная основа должна включать в себя как жизнь, так и сознание; по крайней мере, нам кажется, что слова философа должны быть так истолкованы. С этой точки зрения смерть не может быть ничем иным, как возвращением человека к этой основе и принятием человеком иной формы. Отличительной чертой теории переселения душ является мысль о сохранении идентичности эго как до начала, так и после конца земной жизни. В противоположность пантеизму милетской философии подлинно религиозный мотив проявляется теперь в представлении человека как интеллектуально и морально ответственного субъекта, активно участвующего в собственной судьбе, хотя и погруженного в общие естественные процессы возникновения и исчезновения, которым даже человек кажется непреодолимо подверженным. В этом контрасте с пантеистической и натуралистической концепцией человека религиозная теория переселения душ обретает достоинство, которое поднимает ее значительно выше уровня простой примитивной мифологии. Более того, идея постоянства личности не возникает внезапно. В мистериях, догреческое происхождение которых под-

тверждается многими фактами из истории религии и даже архитектуры, человек считался благословенным, если он стал свидетелем священных зрелищ эпоптов и пришел разделить с ними высшую мудрость. Наши сведения позволяют говорить, что у такого человека была также некоторая надежда на лучшую участь после смерти, хотя неясно, было ли это обещание связано с идеей продолжения личной жизни. Еще с меньшей уверенностью можно говорить о том, что посмертное существование включало в себя какое-либо продолжительное пребывание души в виде сознательного существа, отделенного от тела. Такое отделение души от тела, вероятно, чаще всего имело место в ритуалах дионисийского культа, которые должны были приводить к экстазу, ибо тогда преклоняющийся узревал бога и становился единым с ним. Но и здесь мы не видим какой-либо особой теории души, как бы ни смешивались орфический и дионисийский культы. Таким образом, дионисийская религия может рассматриваться в лучшем случае лишь как предвестник орфической веры в возможность независимого существования души вне тела.

Излагая саму орфическую теорию души, современные исследователи, как и во многих других случаях, произвели такое беспечное смешение сведений, сообщенных древними авторами, и материалов из сравнительно поздних источников, что мы неизбежно сталкиваемся со скептическим вопросом о том, можно ли вообще уверенно отнести теорию метемпсихоза к какому-либо орфическому учению и действительно ли такое вообще существовало. Поэтому оставим без внимания все эти современные

материалы. Самое древнее и верное свидетельство можно найти в строках Пиндара во второй олимпийской песне, адресованной Ферону Акрагантскому, где он говорит о религиозных убеждениях Ферона о жизни после смерти; и здесь мы должны снова рассмотреть тот же самый фрагмент, который Эрвин Роде использовал при интерпретации гомеровских представлений о душе.<sup>1</sup> Как бы мало этот последний отрывок ни способствовал нашему пониманию этих представлений, он тем не менее ценен как документ особой формы религиозного мировоззрения, существовавшего во времена Пиндара. Конечно, Пиндар не говорит нам, что это орфическая доктрина, но даже если кто-то усомнится в орфическом происхождении теории, мы охотно обойдемся без этого ярлыка, если только наш критик признает, что этот фрагмент знаменует собой первое появление новой и чрезвычайно влиятельной религиозной концепции природы души, главные черты которой проявляются в изложении Пиндара.

Во второй олимпийской песне поэт восхваляет мужественную добродетель и ниспосланное богом благословение на богатство и власть, которыми Ферон наделен; здесь мы встречаем и *Арету*, и *Плутоса*, неразлучных спутников человеческого идеала древнегреческой аристократии. Однако Пиндар включает сюда и третий новый элемент — гарантию награды или наказания в будущей жизни, — таким образом выражая свое уважение к благочестивой вере религиозной общины, к которой предположи-

---

<sup>1</sup> Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты. Серия «Литературные памятники». М.: Наука, 1980. С. 19, 213.



тельно принадлежал Ферон. Возможно, именно благодаря ему Пиндар познакомился с этой доктриной. У нас мало оснований для предположения о том, что сам поэт принадлежал к группе посвященных; во всяком случае, их теория потустороннего мира дала его фантазии крылья для одного из самых смелых полетов. Согласно их верованиям, существует загробный мир, ворота которого открываются только в момент смерти. Тех, чья жизнь была безрассудной, ждет суровый суд. Но те, кто был благороден, будут наслаждаться спокойным существованием, свободным от слез. Для них солнце никогда не зайдет, они не узнают ни труда, ни нужды. Нечестивые же будут должны терпеть такие муки, на которые даже смотреть будет тяжело. Но тот, кто трижды упорствовал в обеих жизнях, здесь и там одинаково, не оскверняя своей души, войдет в твердыню Кроноса на Островах Блаженных.

...Овевается там веяньями Океана;  
Там горят золотые цветы,  
Возникая из трав меж сияющими деревьями  
Или вспаиваемые потоками.  
Там они обвивают руки венками и цепями  
цветочными...<sup>1</sup>

Мы находим другое, не менее образное и детальное описание печалей и радостей потусторонней жизни в отрывке из утраченной тринодии Пиндара. В обрывочных стихах мы читаем о душах, которые должны были совершать покаяние до девятого года, пока Персефона не отсылала их обратно к солнцу:

---

<sup>1</sup> Там же. С. 17—18.

эти души рождались прославленными правителями, людьми огромной силы и величайшей мудрости, которые отныне почитались как герои.

С этой эсхатологией мистики связывали призыв к непорочной жизни в соответствии с определенными правилами. В частности, такой βίος требовал воздержания от любых форм кровопролития, включая жертвоприношения и поедание плоти животных, что привело к строгой ритуальной регламентации диеты. Человек видит себя ответственным за будущую судьбу своей души в потустороннем мире и уже не чувствует, что полностью принадлежит этому миру, независимо от того, ожидает ли он заслужить спасение простым следованием внешнему ритуалу или, скорее, приближением к святости на пути этических скитаний. Душа человека, пришедшая из высшей божественной сферы, является преходящим гостем в доме тела. Только во сне и в час смерти, когда тело освобождается, душа остается сама по себе. Мы должны заметить, что Аристотель использует почти те же слова при описании природы души в знаменитом фрагменте одного из ранних и все еще платонических диалогов. Он также говорит о снах и предсмертных состояниях как о единственных моментах, когда душа существует полностью сама по себе и раскрывает свою истинную природу. Орфическая теория души является прямым предшественником воззрений Платона и Аристотеля на божественную природу души или разума, хотя они и отбросили все материалистические черты, прослеживавшиеся в этой концепции. Отрывок из Аристотеля, который хорошо согласуется с пиндаровским фрагментом, представляет собой пространное изложение того,

как возникла идея Бога. Одного этого факта достаточно, чтобы доказать значение орфической теории души для греческой теологии. В учениях Платона и Аристотеля говорится, что глубочайший источник нашего переживания Божественного лежит отчасти в интуитивном понимании упорядоченных движений небесных тел (то есть в опыте космоса), отчасти (возможно, даже в большей степени) в переживании душой ее связи с высшим миром.

Мы так мало знаем об орфических обрядах, что невозможно понять, как основные орфические идеи о природе души связаны с опытом Божественного; но, несомненно, теория божественности души знаменует собой поворотный пункт в ранней истории философской идеи Бога. Конечно, эта религия не была философией в строгом смысле слова, но она была близка к тому типу мышления, которое принимает трансцендентный мир за концептуализируемый предмет. Со времен Платона и Аристотеля философская теология всегда приводила свои рациональные аргументы в пользу существования Бога, подчеркивая реальность внутреннего переживания Божественного душой; сама же эта идея восходит к учениям и церемониям мистерий. Именно здесь мы впервые встречаемся с религиозным опытом, описанным в другом важном аристотелевском фрагменте, где мы читаем, что те, кто участвует в церемониях посвящения, должны не чему-то учиться (*μαθεῖν*), а скорее переживать или страдать (*παθεῖν*) и приобретать определенную внутреннюю позицию, при условии, что они будут должным образом подготовлены. Переживание Божественного в посвящениях характеризуется как подлинная страсть души

в противоположность интеллектуальному знанию, которое не нуждается в особенном отношении к своему объекту. Подобное утверждение приводит нас к заключению, что для посвященных сама божественная природа души, охраняемая от всех страданий ее собственной незапятнанной чистотой, служила гарантией восприимчивости к божественным влияниям. Но философы платоновской школы не были первыми, кто обратил внимание на религиозные мистерии. Хорошо известно, что орфическое учение о переселении душ встречалось также у Пифагора, который замечательным образом связывал его со своими математическими исследованиями. Пифагорейское правило жизни, хотя и отдаленно, напоминает нам βίος орфической общины, кроме того, у пифагорейцев было многое, свойственное только им. Парменид, Гераклит и Эмпедокл были хорошо знакомы с орфической концепцией души. И когда Сократ говорит, что спасение человеческой души от зла есть самое важное в жизни, и что по сравнению с этим все остальное должно отступить на второй план, его акцент на ценности души, столь непонятный для Греции ранних времен, был бы необъясним, если бы орфическая религия не обратила свое внимание на внутренний мир с верой в необходимость непорочности жизни (βίος) человека, гласящего: «Я тоже принадлежу праведному сообществу».

## ГЛАВА 6. ТАЙНА БЫТИЯ ПАРМЕНИДА

Критика Ксенофаном народной религии и возрождение теогонической спекуляции показали нам, что крупные религиозные течения VI века находились под сильным влиянием ионийской философии природы. С Парменидом мы теперь возвращаемся к философии в более строгом смысле. До сих пор все философское мышление было физикалистского типа, то есть брало за отправную точку проблему неизменного основания возникновения и исчезновения, изначального источника или ἀρχή. Но в теории Сущего (ὄν) Парменида мы находим новую и оригинальную отправную точку. Карл Рейнхардт в книге о Пармениде ставит цель пересмотреть наследие этого философа и на последних страницах излагает проблему соотношения философского мышления и религиозного чувства в философии Парменида. Он называет его «мыслителем, который не ведает никакого другого желания, кроме желания познания, не знает никакой другой структуры, кроме логики, и остается равнодушным к Богу и чувствам».<sup>1</sup> Созда-

---

<sup>1</sup> *Reinhardt K. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Bonn: Friedrich Cohen, 1916. S. 256.*

тель метафизики Бытия, которая впоследствии становится у Платона и Аристотеля «орудием удовлетворения стремления к бессмертию и присутствию Божественного в человеке»,<sup>1</sup> если характеристика Рейнхардта верна, полностью выходит за рамки той перспективы, с которой мы здесь рассматриваем греческих мыслителей. Его философия откровенно стала бы своего рода символом чистого интеллектуализма, который «свободен от каких-либо религиозных или моральных угрызений совести... следует по пути, намеченному для него, в духе самого безличного анализа». Рейнхардт находит этот интеллектуализм не только у Парменида, но и у Анаксагора, Эмпедокла и Демокрита, в то время как у Пифагора и Гераклита он видит стремление к научному познанию, странным образом проникнутое интерпретацией мира, в основе своей мистической и религиозной.

Конечно, мы следуем одному из менее замечательных обычаев нашего времени, когда позволяем нашему интересу к истории религии вести нас к тому, чтобы увидеть в религии единственный корень всех форм, которые принимает человеческий дух, включая даже глубоко лежащее желание познания, к которому, согласно Аристотелю, стремятся все человеческие существа. Ничто не может быть более ложным в отношении героических мыслителей, которые встречаются нам на заре греческой философии, чем смотреть на них как на сборище благочестивых доктринеров или схоластов, стремящихся продемонстрировать с помощью средств интеллекта то, что их чувство принимает на веру.

---

<sup>1</sup> *Reinhardt K. Parmenides und die Geschichte...*

Устоявшееся исповедание веры никогда не имело место в почитании божеств греческих культов. Значение и природа богов изменялись вместе с культурой; по мере того, как жизнь и человеческий опыт совершенствовались, появлялись новые способы обнаружения божественного присутствия в реальности. Именно поэтому мы должны стараться не впадать в другую крайность и думать о логическом мышлении как о чем-то герметически закрытом и изолированном, по существу противоположном религии и отрезанном от нее с такой же категоричностью, с какой современная наука иногда отделяет себя от христианской веры. Греки еще не знали о существовании автономных сфер духа. Среди источников тех человеческих переживаний, которые помогли трансформировать традиционное мифическое представление о Божественном, рациональное исследование реальности было одним из самых важных; точно так же, как сама религия вызывала жажду познания, так и философское умозрение, с помощью которого греки постоянно стремились постичь всю полноту бытия, выполняло поистине религиозную функцию и порождало своеобразную религию интеллекта, отражающую в своей структуре тот сдвиг в отношениях между разумом и чувством, который предстает перед нами в новом типе мыслителя — философе. Я думаю, мы показали, что невозможно следовать за Рейнхардтом (и здесь сам Рейнхард, кажется, колеблется), когда он причисляет Анаксимандра и Анаксимена к представителям чистой науки, но выделяет Ксенофана как радикального теолога. Ибо в то время, как Ксенофан явно выражает свои религиозные чувства, ра-

циональный стиль мышления других мыслителей дает новое представление о мире, которое глубоко удовлетворяет их собственное религиозное чувство. И тот факт, что Ксенофан изначально не изучал физику, тем более указывает на скрытую религиозную силу в мировоззрении натурфилософов.

С этой же проблемой мы подходим к Пармениду. Нам не стоит спрашивать, имело ли его изучение чистого Бытия религиозную цель, например, доказательство существования Бога в традиционном христианском смысле; наш вопрос, скорее, в том, не кажется ли ему, что его рассуждения об истинном Бытии имеют какое-то религиозное значение, хотя он и не называет прямо это Бытие Богом. Пока отношения между Парменидом и Ксенофаном все еще воспринимались согласно старой точке зрения, которая называла Ксенофана отцом элейской школы и рассматривала его Единого Бога как более раннюю теологическую стадию чисто логического Бытия Парменида, ответ на вопрос, имело ли учение Парменида какое-либо религиозное содержание, вряд ли мог быть утвердительным, ибо тогда было почти невозможно увидеть в его теории Бытия что-либо, кроме сознательного усилия избавиться от теологической оболочки учения Ксенофана и посвятить себя разработке онтологического содержания рассуждений его учителя о Едином. Однако если теория Парменида является оригинальным достижением, совершенно отличным от мистической интуиции Ксенофана о Божественном в мире природы, как это показал сам Рейнхардт, то проблема ее религиозного содержания должна быть поставлена заново. Эта проблема не может быть решена через



сравнение Парменида с Ксенофаном, но только через изучение его философского наследия.

Парменид изложил свое учение в форме эпоса. Если мы правы, утверждая, что Ксенофан никогда не писал систематической поэмы о природе, но помещал свою критику старых богов и традиционной космологии в сатиры, или силлы, то выбор Парменидом дидактического эпоса как формы, наиболее подходящей для его собственной философии, был смелым и чрезвычайно значительным нововведением. Хорошо, что он вполне сознательно презирал новую форму прозы, которую ввел Анаксимандр. Можно даже предположить, что этот иониец, живший в Южной Италии, где проживало большое дорическое население и где говорили на дорическом языке, не мог писать на современном ионийском языке, но должен был вернуться к панэллинскому языку Гомера и, следовательно, к стихам, если он надеялся стать широко известным. Но очевидно, что Парменид был озабочен не только тем, чтобы сделать свой язык как можно более понятным и выбрать наиболее распространенный диалект. Его эпосу отнюдь не так близок Гомер, как «Теогония» Гесиода, первое произведение, использовавшее форму эпической поэзии для рационального и дидактического изложения устройства мира богов. Гесиодические боги, конечно, с тех пор были вытеснены в ионийской натурфилософии единой божественной субстанцией, подобной первоисточнику Анаксимандра. Но как греки, с их неизменной любовью к состязательности, смогли увидеть в принятии Парменидом стихотворной формы явное намерение конкурировать с его почтенным теологическим предшественником,

как бы строгие концептуальные выводы элеатов ни контрастировали с причудливой *mythopoeia* (слаганием мифов) Гесиода? То, что мы должны рассматривать только «Теогонию» как модель философии Парменида и не должны привлекать «Труды и дни», становится очевидным при более детальном рассмотрении проблемы. Параллелизм между эпосом Парменида и «Теогонией» Гесиода становится особенно очевидным во второй части поэмы Парменида. Там появляется не только космогонический Эрос Гесиода, но вместе с ним, если верить первой книге «О природе богов» Цицерона, большое количество аллегорических божеств, таких как Война, Борьба, Желание и так далее, гесиодическое происхождение которых не подлежит сомнению. Но что же побудило Парменида вынести эти божества Гесиода во вторую часть своего труда, посвященную миру простой видимости, и противопоставить им то, что он называет истиной — концепцию вечного Бытия?

«Теогония» начинается со вступления, описывающего откровение, посланное божественными существами. К этому времени уже стало обычным для любого эпоса начинать с призыва муз, но Гесиод, пастух Аскры, совершенно сознательно развил эту характеристику в поразительное и подробное повествование о своем личном опыте: он рассказал, как богини явились ему, когда он пас свои стада у подножия Геликона, их священной горы, и как они поручили Гесиоду, первому из числа всех поэтов, миссию, подарив ему поистине пророческое вдохновение для воспевания вечных богов и повествования об их происхождении. Должно быть, именно этот акцент на вечном существовании богов побу-

дил Парменида представить себя тем, кто пошел по стопам Гесиода и превзошел его в этом деле. Ибо, опять же, свою поэму о том, что существует вечно, он открывает грандиозным вступлением, описывающим его божественное откровение в небесном путешествии. Это вступление было легкомысленно отброшено в сторону как вопрос сугубо художественного формализма, совершенно не имеющий значения для мыслителя, как простая уступка стилю дидактического эпоса, подобно тому, как диалогическая форма Платона веками игнорировалась как нечто совершенно поверхностное.

Но в последние годы форма вступления привлекла заслуженное внимание филологов и было справедливо отмечено значение вступления для понимания философского содержания текста. Критикуя Парменида, человек не имеет права говорить об условностях стиля, поскольку все, что пишет автор, мыслится им строго определенным образом, поэтому и отклонение от модели Гесиода является сознательным. Зато поэму Эмпедокла о философии природы мы можем с большей уверенностью обвинить в условности! Парменид, однако, проводит свою параллель с Гесиодом еще дальше: он стремится провозгласить «истину» (*aletheia*), которую он узнал из уст самой богини, и вся поэма в целом заявляет, что это прямое обращение богини к нему. Таким образом, богиня является аналогией муз, которые открыли истину Гесиоду. Из всех греческих писателей, сведения о которых дошли до нас, Гесиод был первым, кто использовал слово «истина» в почти философском смысле; и именно в этом смысле Парменид теперь использует это слово, возводя его на

новую ступень смысла. Парменид провозглашает «истину» о Бытии, которая вечна и безначальна, противостоит видимости и всем обманчивым «мнениям смертных».<sup>1</sup> Это противостояние, столь резко подчеркиваемое Парменидом, показывает, что его истина имеет божественное происхождение, раскрываемое через поэтический образ богини; богиня раскрывает истину ему, единственному смертному, любимцу богов. Прислушаемся к его словам:

Кони, которые меня несут, — доставляли [меня] так  
далеко, как только может достичь дух [— мысль],  
После того как привели меня и вступили на  
многовестный путь  
Божества, который ведет знающего мужа  
в стремительном полете по Вселенной.  
Этим путем я неся, ибо по нему несли меня  
сверхпроницательные кони,  
Во весь опор мча колесницу, а Коры (Девы)  
путеводительствовали.  
Пылающая ось издавала в ступицах скрежет втулки,  
(Ибо ее подгоняли два вертящихся вихрем колеса  
С обеих сторон), всякий раз как Коры (Девы)  
Гелиады (Дочери Солнца),  
Покинувшие дом Ночи, [погоняли коней и]  
торопились отвезти [меня]  
К Свету, сбросив руками покрывала со [своих] голов.  
Там — ворота путей Ночи и Дня,  
И их объемлет притолока и каменный порог,  
А сами — высоко в эфире — они наглухо закрыты  
огромными створами,  
Двойные запоры которых сторожит многокарающая  
Дикэ (Правда).  
Коры стали уговаривать ее ласковыми словами  
И смекалисто убедили, чтобы она им закрепленный  
шпеньком засов

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 288.

Мигот откинула от ворот. И тогда они распахнулись  
И образовали ширококозьящий проем между створами,  
Поочередно повернув в гнезда многомедные стержни,  
Закрепленные гвоздями и заклепками. И вот туда  
через ворота

Прямо направили Коры по торной дороге колесницу  
да коней.

И богиня приняла меня благосклонно, взяла десницей  
Десницу и, обратившись ко мне, сказала так:

«О Курос (Юноша), спутник бессмертных возниц,  
На конях, которые тебя несут, прибывший в наш дом,  
Привет тебе! Ибо отнюдь не Злая Участь (Мойра)  
вела тебя пойти

По этому пути — воистину он запределен тропе  
человеков —

Но Закон (Фемида) и Правда (Дикэ). Ты должен  
узнать все:

Как непогрешимое сердце легко убеждающей Истины,  
Так и мнения смертных, в которых нет непреложной  
достоверности.

Но все-таки ты узнаешь и их тоже: как о кажущихся  
вещах

Надо говорить правдоподобно, обсуждая их все  
в совокупности.<sup>1</sup>

Конкретность, с которой изображены различные детали — сопутные девы, лошади, колесница, врата в высший мир, — воплощается в поэтической изобразительности. Язык поэмы, действительно, с его образной плотностью (которую не может воспроизвести ни один перевод) очень далек от бледной аллегории, которую академический эстетик традиционно ожидает от философских экспериментов в стихах. Но причина, по которой оправдывается присутствие всех этих образов в начале

---

<sup>1</sup> Там же. С. 286—287.

философской поэмы, заключается в ее двойном значении. Естественно, не стоит прямо следовать источнику, используемому Секстом Эмпириком, которого мы обязаны поблагодарить за сохранение этого драгоценного фрагмента утраченной работы, и трактовать запряженную колесницу платонически, то есть как колесницу человеческой души. Однако ясно, что колесница, в которой путешествует поэт, движется высшими силами. Путь, которому следует поэт, оценивается как «отличный от человеческих путей». Ни один смертный не может самостоятельно отыскать дорогу к истине. Только дочери самого Гелиоса могут указать ему путь; они должны сначала скинуть покровы со своих голов, которые они всегда носят в нашем ночном мире. Только благодаря их заступничеству, а не его собственным силам, поэт может войти в царство света, являющийся их домом. Владычица этого царства, богиня, которая приветствует поэта, прямо говорит, что ему оказывается большая честь, чем обычному человеку; весь его рассказ о путешествии включает в себя не наблюдения поэта, а скорее дословное изложение откровения, которое ему в уста вложила богиня. Это откровение возвышает его над всеми его людьми, но оно также возлагает на него обязанность провозглашать божественную истину и бороться с «заблуждениями людей» с предельной решительностью.

Никто из тех, кто изучал это фантастическое вступление, никогда не мог предположить, что цель философа в этом отрывке — просто обеспечить метафорическую постановку сцены. Его таинственное видение в мире света — это подлинный религиоз-

ный опыт: когда слабый человеческий глаз поворачивается к скрытой истине, сама жизнь преобразуется. Это своего рода опыт, которому нет места в религии официальных культов. Его прототип лучше искать в молитвах, которые мы находим в таинствах и церемониях посвящения; и так как во времена Парменида они процветали в южной Италии, он, по-видимому, там и познакомился с ними. Вероятно, было бы актуально говорить об этих обрядах как «орфических», ввиду широко распространенной склонности полагать, что это ключ, открывающий все двери. Но название не имеет большого значения для нашей нынешней цели. Чем меньше мы будем беспокоиться об этом, тем яснее для нас станут особенности типа религии, лежащего в основе описания Парменида, в котором мы сталкиваемся с особым внутренним переживанием Божественного в сочетании с пылом служителя; служитель, в свою очередь, чувствует себя обязанным провозглашать истину своего откровения и стремиться создать сообщество верующих среди своих новообращенных. Действительно, «философская школа» изначально была не чем иным, как секуляризированной формой именно такой религиозной секты. То, что Парменид высказывается о смертных, как о тех, кто «бродит» по пути заблуждения, или высказывается об их «блуждающих умах», говорит о языке религиозного возрождения.

Точно так же Эсхил в своем великом произведении, в котором Прометей гордится, что является тем, кто обнаружил (εὐρέτης) человеческие искусства, снововки и ремесла (τέχναι), заимствует ряд интонаций из сферы пророческого дискурса, вли-

яние которого все еще иногда можно проследить (хотя в противных случаях оно остается потерянным для нас):

Смотрели раньше люди и не видели,  
И слышали, не слыша.<sup>1</sup>

Для Парменида, конечно же, глаза и уши были теми органами, из-за которых люди были сбиты с пути и о которых он мог говорить только в более общих словах: «сходить с пути» и «бродить вокруг».

Естественно, у нас нет никаких оснований полагать, что Парменид пытался создать доктрину для какой-либо конкретной религиозной секты или следовал некоторому образцу при описании своего мистического опыта. Если и была некоторая модель, которая, возможно, помогла Пармениду найти подходящие способы выражения своей собственной позиции, то мыслитель весьма оригинальным образом придал ей интеллектуальную форму. Это нечто гораздо большее, чем простая метафора. Что Парменид сделал, так это перенял религиозную форму выражения и перенес ее в сферу философии, так что на самом деле здесь сформировалась новая интеллектуальная сфера. Действительно, единственное, что отличает достижения большинства греческих философов от так называемых специальных наук (которые уже начали появляться в это время, иногда вместе с философией, а иногда и непосредственно из самой философии), — это способность не просто собирать факты или излагать аргументы в пользу какой-либо

---

<sup>1</sup> *Эсхил*. Трагедии. С. 248.



теории, но строить целую интеллектуальную систему. На протяжении всей истории греческой мысли мы снова и снова будем замечать, как философский дух конструирует свои собственные *kosmos* и *bios* из понятий и форм, перенятых из религиозной и политической жизни общества, и изменяется до тех пор, пока понятия не приобретут подлинно философский характер. Эти вопросы часто считались не относящимися к философской проблематике, но, с нашей точки зрения, которая на самом деле уже не придерживается простой истории догматов, их ценность особенно значима. В интеллектуальной жизни Греции философ, который разрабатывает новые символы, не менее важен, чем человек, который создает новые доктрины. В основном эти функции выполняет один и тот же человек. Часто только на языке своих символов дух, лежащий в основе доктрин, приобретает своеобразие.

Поэтому, если мы хотим полностью понять внутренний смысл подхода Парменида, мы должны помнить, что, в отличие от ионийских философов, он не прячется за своим предметом с истинно гомеровским самоуничижением, но, как Гесиод, объявляет о своем откровении. Поэма является свидетельством религиозной глубины его откровения и подлинного опыта, который позволил ему проникнуть в природу истинного Бытия. Дорога, по которой его вели солнечные девы, не проходила «через все города», как, казалось бы, ожидалось от рукописи в лучших традициях. Такое прочтение, которое должным образом всегда подвергалось критике, сделало бы Парменида на секунду Одиссеем, блуждающим по землям и городам, с бесконечным

стремлением к знаниям исключительно ради расширения знаний. «Дороги» Парменида (ὁδός) нигде нет на этой земле, это, скорее, путь спасения, о котором он узнал в мистических религиях. Очевидно, концепция «пути» — достаточно невинная сама по себе — впервые приобрела глубокое значение в текстах Парменида: она означает единственно верный путь, который приносит спасение и ведет к цели познания. Философский язык более поздней эпохи использовал аналогичное слово μέθοδος, которое также обозначает путь к цели; но какой пустой, безжизненной эта метафора кажется по сравнению с «путем» Парменида, который (если попытка восстановления текста верна) «всюду ведет приобщенного к знанию»? Только на пути спасения человек остается невредимым, и никакая дорога, кроме дороги истины, не спасет «приобщенного к знанию». Впервые на греческом философском языке мы встречаемся с философской личностью, считающейся носителем знания. Нет никакого намека на хвастовство этим знанием; философ предпочитает рассматривать знание как дар божественной силы и изображать себя со скромной гордостью простым инструментом этой силы. В этом истинный смысл концепции «приобщенного к знанию», поэт — человек, который пришел, чтобы поделиться знанием высокого происхождения; прообразом поэта является «познающий» или «мистик» религиозных обрядов посвящения, который отличается от непосвященных.

Стихи, с которых начинается основная часть поэмы Парменида, содержатся во фрагментах 2 и 3 (4 и 5 — в выпусках, предшествующих пятому) сборника Дильса:

Давай я скажу тебе (а ты внимательно выслушай)  
речь о том,  
Какие пути поиска [-дознания] единственно  
мыслимы:  
Один [путь] — что [нечто] есть и что невозможно не  
быть;  
Это — путь Убеждения (ибо оно сопутствует Истине).  
Другой — что [нечто] не есть и что по необходимости  
должно не быть.  
Вот эта тропа, указываю тебе, совершенно неведома  
[= непознаваема],  
Ибо то, чего нет, ты не мог бы ни познать  
(это неосуществимо),  
Ни высказать.<sup>1</sup>

Истина, провозглашенная во вступлении, с которой впервые снята завеса, поражает своей простотой и потрясает слушателя, которого торжественные заявления богини подготовили к основному действию. Но эта простота напоминает нам о реальном опыте «мистиков», чьи умы сначала должны были полностью освободиться от всех запутанных земных мыслей, чтобы они могли быть готовы к восприятию священного, которое открывается в обрядах посвящения. Основатели таинств хорошо знали, что самые глубокие тайны содержатся в вещах, которые кажутся очевидными.

Два пути — правильный путь и путь ошибочный — вновь появляются в религиозной символике позднего пифагореизма. Там они служат символом выбора между нравственной и безнравственной жизнью — выбором, стоящим перед каждым человеком как моральным существом. Мы встречаемся

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 287.

с подобной концепцией в священном двунаправленном символе Υ на надгробиях более поздней эпохи, который, кажется, означает членство умершего в секте и обещает вечный мир в потустороннем мире. К сожалению, мы не знаем, насколько далеко распространяется эта идея двух путей. То, что она существовала в древние времена, ясно из произведения «Труды и дни» Гесиода, в котором говорится об узком пути *areté* и широкой дороге страданий. Заманчиво предположить, что образ пути также использовался в тех религиозных доктринах иного мира, с которыми мы столкнулись у Пиндара, поскольку религия, в которой они появились, была определенно основана на идее непрекращающихся странствий души. Возможно, не случайно, что в отрывке, который уже упоминался в предыдущей главе, Пиндар говорит о «пути Зевса», по которому душа должна идти после смерти, если человек праведно прожил свою жизнь и постиг блаженство. Во всяком случае, кажется вполне вероятным, что символ пути и осознанный выбор пути были также применены к жизни человека в этом мире, поскольку религия всегда предполагала, что поведение человека в этой жизни может оказать значительное влияние на его судьбу в будущей жизни. Таким образом, двунаправленный символ пути у Парменида, как и другие образы вступления, предположительно основан на переносе религиозной символики в интеллектуальное поле философии.

Хотя он определенно говорит о двух путях, о Бытии и о Небытии, смысл которых раскрывается в другом отрывке, он признает и третий путь, который ставит в тупик блуждающих невежд; этот путь

подразумевает, что и Бытие, и Небытие обладают реальностью. Очевидно, что два пути, столь четко разделяемые с самого начала, не должны быть согласованы. Но есть люди, которые все еще бродят ложными тропами — люди с двумя головами, немые и слепые, которые надеются примирить два пути, рассматривая то же самое сначала как существующее, а затем как несуществующее, и которые полагают, что, имея дело со всем, что существует, они могут сначала пойти одним путем, а затем вернуться и пойти другим. Таким образом, третий путь — это не правильная дорога, отличная от двух других (исследуемый путь и путь, который невозможно исследовать), а просто недопустимая комбинация двух, игнорирующая их несовместимость. Однако это невозможное объединение — главное, с чем борется Парменид, поскольку человек заблуждается, принимая этот путь за правду, в то время как ни один человек так легко не рискнет следовать пути Небытия. Это единственная причина, почему Парменид вообще говорит о третьем пути. Здесь нам нужно только помнить, что с тех пор, как Гомер использовал греческое слово «путь» (ὁδός), оно означало не только проторенную дорогу или стезю, но и любой путь, которому человек следует, стремясь к цели. Только в этом последнем смысле можно говорить о третьем «пути», когда человек выбирает сначала один путь, а затем другой.

Почему Парменид с самого начала ставит острый выбор между Бытием и Небытием как основной для всей своей доктрины? И кто эти «люди с двумя головами», «незнающие» (εἰδότες οὐδέν), которые полемизируют с «приобщенным к знанию»,

потому что они не смогли понять необходимость этого выбора и думают, что они могут пойти обоими путями одновременно? Давайте начнем с ответа на второй вопрос — вопрос об исторических предпосылках философии Парменида. Раньше предполагалось, что Парменид имеет в виду определенного мыслителя, когда говорит о людях с двумя головами, поскольку представление о том, что одно и то же и есть, и нет, и что всегда можно идти и от чего-то, и к чему-то, когда имеешь дело с чем-то существующим, кажется вполне соответствующим Гераклиту и его учению о единстве противоположностей. Я должен высказать собственные соображения по поводу сомнений, которые недавно возникли в отношении этой интерпретации. Подобное пророческому оскорбление Парменида людей с двумя головами, которые бродят ложными дорогами, вечно немые и слепые, не может быть обращено одному человеку, который собрал вокруг себя несколько начинающих учеников; скорее, оно должно быть адресовано всем смертным. К ним Парменид сам прислушивался, вплоть до откровения, данного богиней, поэтому она, а не он, держит речь. Естественно, человечество никогда не выражало наивную концепцию реальности в эпиграмматической форме, утверждая, что Бытие и Небытие — это одно и то же. Только Парменид сам суммирует в этой парадоксальной формулировке абсурдные последствия космологии, из-за которой все люди — ненаучное общество не в меньшей степени, чем натурфилософы, — находятся в плену одной ошибки. То, что эта наивная космология является целью его критики, особенно ясно показано в большом

фрагменте о Сущем (восьмом в коллекции Дильса), где Парменид пытается вывести ряд атрибутов сущего. Он обнаруживает составляющие свойства Бытия никогда не возникать и не исчезать; движение и множественность он полностью исключает из присущих ему характеристик. Но эти исключенные свойства являются фундаментальными для наивного человека не в меньшей степени, чем для ионийских натурфилософов. По их мнению, природа, с которой эти свойства связаны, имеет форму непрерывного возникновения и исчезновения: то, что сейчас присутствует, скоро больше не будет существовать. Но основная идея Парменида состоит в том, что Единое, которое натурфилософия видит в процессе возникновения и исчезновения и стремится отождествить с вечно движущейся первичной субстанцией, далеко отстает от требований, которые включает в себя строгая концепция Бытия.

Это также позволяет нам понять примечательное понятие «Сущее» или «то, что есть» (*δν*), которое является предметом исследования Парменида с самых первых строк. Очевидно, что выражение он придумал сам. Это, однако, не означает, что понятие возникло ниоткуда и не имело корней; оно явно связано с языком и мышлением ионийских натурфилософов. Несомненно, они уже говорили о мире вещей, которые возникают из первоматерии, а затем возвращаются к ней как *τά δντα* — то, что присутствует или дано. Новаторство ионийцев заключалось в том, что они отталкивались не от традиций и вымыслов, как мифическое мышление более ранних времен, но брали в качестве отправной точки то, что открывалось опытным путем, и определяли это в по-

нениях. Парменид теперь серьезно относится к утверждениям об ὄντι Бытии и обнаруживает, что то, что люди до сих пор называли этим именем, на самом деле не соответствует истине.<sup>1</sup> Истинное Бытие не может иметь ничего общего с Небытием. Оно не может быть множественно. Оно должно быть едино; ибо все многообразие подвержено изменениям и движению, а это противоречило бы постоянству, необходимому самой природе Бытия. Таким образом, нет множественных ὄντων, ὅν — одно.<sup>2</sup> Конечно, этот вывод не согласуется с чувственными доказательствами, но это означает лишь то, что чувства обманчивы и должны подвергаться строгому разумному анализу (λόγος). Если разум находит только единое Сущее, это не означает, что Сущее является чем-то сугубо абстрактным, как, например, может постулировать современный идеализм. В знаменитом утверждении Парменида, что «мыслить и быть одно и то же»,<sup>3</sup> имеется в виду иное. Отождествляя эти понятия, Парменид нападает на мыслимость и познаваемость Не-сущего — вопрос, который он считает решающим. Глагол νοεῖν совсем не означает для Парменида то же, что и для Платона, который резко противопоставляет νοεῖν чувственному восприятию. Со времен Гомера νοεῖν всегда означало «осознание» объекта и отождествление его с тем, что он есть. Более того, объект νοεῖν, о котором говорит Парменид, — «Сущее» или «то, что есть», — это то, что берется непосредственно из человеческого

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. 289.

<sup>2</sup> Там же. С. 288—289.

<sup>3</sup> Там же. С. 287, 289.



опыта. Парменид не сомневается в существовании этого объекта, поскольку само по себе *νοεῖν* никогда не бывает на самом деле *νοεῖν*, если оно не становится актом. То, чему способствует понимание, или *λόγος*, — это чрезвычайно важное соображение о том, что Сущее не может быть таким, каким его открывают нам чувства, а именно — чем-то множественным и находящимся в движении.

Логика заставляет Парменида быть последовательным, и эта последовательность неизбежно приводит его к критике общераспространенных человеческих убеждений. Сам факт того, что он использует образ двух путей в своей теории, показывает, насколько он критически настроен. Это также подтверждается тем, что он делает в своей работе два раздела — «Мир истины» и «Мир мнения», — соответственно, что помещает метафизику первой части и физику второй в критическую эпистемологическую перспективу. Мысль Парменида следует основополагающей необходимости, которая делает ее бесспорной — логической необходимости, присущей самой концепции Бытия. Но Парменид не имеет отношения к нашей формальной логике, так как не думает о концепции как о средстве построения высказывания; он убежден, что его логическое рассуждение действительно позволит ему понять само Сущее. Безусловно, Бытие, к которому он движется по этому пути, весьма отличается от того, о чем говорили физики. Но важно то, что, когда он заявляет, что его Бытие — единственно истинное Бытие, он определенно противопоставляет его физическому сущему. Поэтому, даже когда он стремится преодолеть натурфилософию, у него под ногами все та же

почва — мир объективной реальности. И даже когда он сталкивается с неизбежным вопросом о том, как вообще могла возникнуть видимость явлений, которая пленила всех людей, и как она могла получить всеобщее распространение, — он не может не сказать о физической системе.

Общеизвестно, что эта система представлена во второй части его работы. Парменид не так четко различает предмет и объект познания, как мы сегодня. Единственный способ объяснить мир явлений — это описать его происхождение. Парменид излагает целую космогонию с намерением показать, что мир, происхождение которого он излагает, не является реальным миром; он поясняет, что этот мир лишь видимость и объясняет, почему это так.<sup>1</sup> Теперь, когда он доказал, что Бытие — одно, главная проблема происхождения мира явлений заключается в том, чтобы объяснить, как возникла кажущаяся множественность вещей. Множественность, думает Парменид, подразумевается всякий раз, когда кто-то постулирует двойственность первопринципов, которую человеческая мысль беспечно принимает с самого начала. Таким образом, Парменид выводит весь мир явлений из первичного противостояния света и тьмы как двух взаимосвязанных сил, необходимо поддерживающих равновесие. Смешение является основополагающим принципом этого ви-

---

<sup>1</sup> Мир δόξα (который выстраивает Парменид (В 8, 50 и сл.)), основан на согласии смертных (ср.: *εὐνομία*, В 6, 8 и п. 36) в том, что Бытие и Небытие составляют одно и то же, но вместе с тем не одно и то же. Это — мир, видимый человеческими глазами, и он противоположен миру Бытия, как его видит богиня Истины. — *Прим. В. Й.*

димого миропорядка; здесь философ говорит о божестве Эросе из «Теогонии» Гесиода как о творце этого смешения. Над ним стоит богиня, которая управляет всем сущим, а ее трон располагается посередине между двумя кольцами, окружающими мир — между кольцом огня и кольцом ночи. Однако вторая часть поэмы не ограничивалась объяснением происхождения и структуры мира явлений; скорее всего, в поэме была представлена полная космогония, описывающая, помимо всего прочего, происхождение неба, Млечного пути, солнца, луны и звезд, как объявляет Парменид в начале. Смешение света и тьмы, аналогичное смешению во внешнем мире, происходит и в тех частях человеческого тела, из которых исходит мысль. Так как наше знание основано на принципе, что подобное познается подобным, и так как мысль сама есть продукт смешения, то мысль может познать только тот смешанный мир явлений, в котором тьма и свет, Небытие и Бытие считаются равноценными. Таким образом, раздвоение Единого Бытия распространяется не только на внешний мир, но и на человека и его мышление. Символ света, который мы находим во вступлении, где изображено путешествие из мира ночи в мир истины и Бытия, повторяется во второй части, где происхождение мира явлений описывается через понятие дуализма света и тьмы. Утверждалось, что вторая часть полемизирует с некоторыми учениями натурфилософов, возможно, пифагорейцев; и действительно — многое здесь напоминает нам о пифагорейских взглядах. Однако невозможно продемонстрировать какую-либо соотнесенность между Парменидовой δόξα и пифагорейством; а предполагать, как это делали

некоторые, что полемическая интенция мыслителя заставила его обременить свою поэму массой постороннего материала, значит упускать смысл его построений. Попытка Парменида объяснить происхождение мира явлений совершенно оригинальна, сколь бы неудовлетворительной она нам ни казалась. Без этого мы едва ли смогли бы оценить всю смелость первой части, где философ отрывается от мира иллюзий и поднимается вверх к истине.

В последние годы проблема соотношения двух разделов (об истине и о мнениях) поднималась много раз и сопровождалась различными решениями. Одна из причин, по которой эта проблема стала актуальной, заключается в ощущении (которое, возможно, выдает слишком современный подход), что понятие Бытия Парменида является по существу бессодержательным. Казалось возможным преодолеть эту трудность, предполагая более тесную связь между мирами Бытия и Становления и ища доказательства этому в работе Парменида. Тогда было решено, что Парменид, скорее всего, намеревался разрешить загадку Вселенной своей концепцией Сущего, выполняющей ту же функцию, что и учение натурфилософов о едином первопринципе. Таким образом, Сущее Парменида стало рассматриваться как нечто близкое этому принципу: оно стало ἀρχή, или принципом становления мира как такового. Следующий шаг заключался в том, чтобы противопоставить Сущее Парменида абстрактной концепции Сущего Платона, которая игнорирует все частные характеристики, по которым различаются роды вещей. В сравнении с абстракцией Платона понятие Сущего Парменида кажется более ясным,

наполненным и строгим, вполне соответствующим структуре сил, удерживающих мир явлений в единстве. Но это означало бы, что Сущее должно было все время включать в себя мир возникновения и исчезновения, что совершенно не согласуется с ясным утверждением Парменида о том, что Дике, неизменная сила закона, крепко удерживает Сущее в своих узах и никогда не освобождает его для возникновения или исчезновения. Это также противоречит другому отрывку, где мы читаем о Сущем:

Так рожденье угасло и гибель пропала без вести.<sup>1</sup>

Более того, такая интерпретация делает Сущее слишком похожим на простой факт бытия: она рассматривает все учение о Сущем в одном аспекте — в свете бытия Сущего. Парменид не похож на Аристотеля: он не мыслит мир в двух аспектах, действующих на равных основаниях друг с другом — в аспекте существования и аспекте движения. Для Парменида мир Становления — только видимость; мир Бытия — это сама истина. Философ не имеет намерения объяснить естественный мир множественности и движения, но в своем выдающемся учении о мире видимости он пытается объяснить ошибки тех людей, которые называли двойственность вместо Единого, а движение вместо неподвижности первичной субстанции.

В большом восьмом фрагменте, дошедшем до нас в виде связного отрывка, Парменид пытается объяснить ряд свойств Сущего, которые более точно определяют его природу. Важно, что все эти свойства

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 290.

выводятся путем отрицания некоторых свойств чувственного мира. Сущее есть не-ставшее и непреходящее, цельное, единое, непоколебимое, бесконечное и полное. Эти предикаты ясно демонстрируют направление, в котором движется мысль Парменида: она направляется от мира Становления к абсолютному Бытию; философ считает своим особым достижением то, что вырвал Бытие из сферы непосредственного чувственного опыта. Он не думает об абсолюте ни как о том, что поддерживает эмпирические факты, ни как о неподвижном перводвигателе. Штенцель характеризовал мысль ионийской натурфилософии как процесс очищения мира от его формы; можно было бы сказать о Пармениде, что его мысль не останавливается на этом, но продолжает лишать мир его видимости, устраняя все характерные черты, которые вообще делают его реальным. Когда Парменид утверждает, что Сущее равноудалено со всех сторон, подобно сфере (очевидно, пифагорейское сравнение), это, так сказать, последняя черта мировой формы, которую ему не удалось устранить; и даже в этом отрывке он ясно дает понять, что имеет дело только со сравнением. К Сущему Парменида нельзя подходить с точки зрения более поздних концепций, таких как концепция материи.

Концепция Парменида гораздо больше похожа на чистую форму идеи, в которой коренятся все ранние философские исследования — идеи вечного существования как основы всякого знания. Милетские натуралисты нашли это вечное существование в своем первопринципе и провозгласили его божественным. Точно так же Парменид противопоставляет свое Сущее миру «смертных заблуждений» и

провозглашает благую весть, откровение богини света — теологической фигуры, введенной, чтобы подчеркнуть важность идеи истинного Бытия. Теперь, если не ошибаемся, мы обнаруживаем здесь новый подход к той же самой проблеме, с которой сталкивались древние мыслители, отождествляя свой первопринцип с Божественным. Подобно им, Парменид связывает познание сущего со сферой религии, причем этот жест приносит особые результаты. С другой стороны, он определенно не отождествляет Бытие с Богом, хотя в более поздние времена теория абсолютного Бытия и его предикатов снова и снова интерпретировалась как философская теология. Поэтому, если мы будем говорить о Бытии Парменида, как о тайне, то это будет вполне соответствовать характеру его мысли. И, по крайней мере, воздадим должное форме, которую он придал своему учению. Теолог, конечно, будет сожалеть об отсутствии Бога в этой тайне; однако никто с живым религиозным чувством не откажется считать чистую онтологию Парменида подлинной тайной и откровением и не будет сомневаться в том, как много значило для Парменида переживание природы Бытия. Иными словами, религиозный момент заключается скорее в том, как человек переживает свое открытие, в вере в понятия истины и видимости, нежели в классификации объекта как божественного.

В конечном счете, грек почувствовал бы, что истинная основа религиозного отношения «приобщенного к знанию» должна лежать в ценности и значении того, что известно. В этой связи мы не можем отличать Сущее Парменида от нашей собственной идеи реальности, подкрепленной абстрактным подходом

современного естествознания. То, что отличает концепцию Парменида от наших представлений, — это ее совершенная полнота, которая утверждается недвусмысленно, и которая производит впечатление на греческий ум как явление божественного порядка, даже если речь идет не о самом Боге. Сравнение Сущего со сферой здесь также уместно; еще мы должны помнить, что в пифагорейской системе противоположностей и свет, и «предел» (πέρας) отнесены к той же группе, что и добро. Когда Парменид, который обычно борется с любым подобным дуализмом, придает большое значение ограниченности Сущего и его сходству со светом, ясно, что он прокладывает свой собственный путь между монизмом милетской теории арейгон и пифагорейским дуализмом перас и арейгон: с одной стороны, он отказывается согласиться с милетцами в том, что истинное бытие безгранично, и описывает его, скорее, как ограниченное; с другой стороны, он заявляет, что мир, в котором предел и беспредельное сочетаются, есть лишь видимость. В это время самый убедительный религиозный мотив в философии все еще заключается в понятии единства. Но Парменид придает ему новую силу, наделяя это единство свойствами полноты, неподвижности и ограниченности.



## ГЛАВА 7. ГЕРАКЛИТ

Конец VI века и первые десятилетия V века знаменуют общее возрождение религиозного духа у греков. В отдельных произведениях поэзии и живописи этот настрой проявляется еще более явно, чем в религиях культовых божеств и вновь возникающих сектах, которые обычно приводятся в качестве доказательства духовного подъема. Наряду с поэзией и живописью философия в новое время создает благодатную почву для появления великих религиозных деятелей. То, что называется религией в более узком смысле, не предполагало ничего подобного. Эта линия начинается с Пифагора, который основал своего рода религиозный орден. В Ксенофане мы видим человека совершенно иного склада. Он смелый вестник просвещения, который нападает на пифагорейскую теорию переселения душ, как на мистификацию, с той же безжалостностью, с какой он обращается к богам народной религии и поэтам; однако он ведет свою войну с внутренней уверенностью, что достиг высшего философского знания о Боге. Точно так же в форме религиозно-мистического откровения Парменид выражает свое видение истинного Бытия, в котором он показывает чув-

ственный мир как простую видимость; свое новое знание он видит ответом на религиозные вопросы, волнующие весь мир. Пифагор, Ксенофан и Парменид — все они принадлежат к новой южно-итальянской культуре, возникшей в результате синтеза привнесенного ионийского интеллектуализма с социальным и религиозным фоном коренного населения. Через Гераклита, который завершает эту плеяду, мы видим, что те же самые религиозные вопросы беспокоят и Ионию, место рождения философии. Все эти мыслители, несмотря на свои конституционные различия, обладают своего рода пророческим рвением и стремлением свидетельствовать о собственном опыте, что особенно характерно для их эпохи и ставит их в один ряд с великими современными поэтами Эсхилом и Пиндаром. Это страстное становление личности не всегда сопровождало философское мышление. В ионийском натурализме древних милетцев преобладал дух наблюдения и чистого исследования. Мы вряд ли ошибемся, если предположим, что в сочинениях Анаксимандра или Анаксимена личность автора никогда не проявляется, за исключением критического первого лица ученого, которое откровенно высказывает свои мысли против более общих мнений, что, например, мы наблюдаем в географическом труде их последователя Гекатея Милетского. Ни один из этих ранних мыслителей не сочинял проповеди — даже тогда, когда теория природы привела их к описанию своего основного принципа как «Божественного». Их стремление к рациональному объяснению не оставляло места для чего-то столь страстного. Только неутолимый религиозный поиск, следовавший за на-

чальным периодом бесстрастной дерзости и самоуверенности в использовании доводов рассудка, мог породить философского революционера, или такой тип человека, который основывает религию, шагая через руины традиционного мира к новой интерпретации существования.

Такой подход к Гераклиту сильно отличается от того, который долгое время казался неизбежным в свете древних свидетельств о его творчестве, в частности Платона и Аристотеля. Античные мыслители, конечно, не пытались охватить его учение как единое целое, но рассматривали его с точки зрения платонической и аристотелевской философии. Они поместили Гераклита в число натурфилософов, наряду с Фалесом, Анаксимандром и Анаксименом, и обнаружили, что он отличается от них главным образом тем, что избрал огонь в качестве своего основного принципа.<sup>1</sup> Они также противопоставляли его Пармениду, как философа Становления — философу Бытия. Согласно Платону и Аристотелю, мысль Гераклита достигла кульминации в теории вечного потока всех вещей — *πάντα ῥεῖ*, а область действия этого принципа была ограничена чувственным миром, в то время как Платон нашел в своем царстве идей то вечное Бытие, которое является единственным и

---

<sup>1</sup> Автором этого мнения является Аристотель (Metaph. A 3. 984), который, назвав Гомера и Фалеса сторонниками гипотезы о воде как первоначале, а Анаксимена и Диогена — сторонниками такой же гипотезы о воздухе, говорит о Гиппасе и Гераклите как о тех, кто предпочитает считать первой материальной причиной огонь. Полное единодушие по этому поводу среди древних доксографов, от Теофраста до Немесия Эфесского, объясняется тем, что все они опираются на исследование Аристотеля. — *Прим. В. Й.*

неоспоримым объектом истинного познания. Таким образом, теория Гераклита стала рассматриваться как один из краеугольных камней абсолютной истины и важный этап в истории философии, который должен был быть пройден до того, как была достигнута вершина в философии Платона. Сама по себе гераклитовская теория потока казалась блестящим *tour de force*, главное значение которой заключалось в том, что она суммировала метафизический вклад старой ионийской натурфилософии в ее самой общей форме.

Здесь, как и везде, более поздние ученые пытались постепенно освободиться от платоновской и аристотелевской точек зрения, стараясь как можно глубже осмыслить сохранившиеся фрагменты работы философа. Мы также должны придерживаться этого пути, хотя не можем полностью отказаться от доксографических отчетов более поздних авторов, так как они не только выражают свои собственные мнения, но и дополняют фрагменты фактами.

Начнем с рассмотрения своеобразной стилистической формы гераклитовских фрагментов. Нет ничего, с чем можно было бы сравнить его стиль: он не похож ни на дидактический эпос Парменида, ни на силлы Ксенофана, ни даже на дидактическую философскую прозу Анаксимандра и Анаксимена, насколько нам удалось проследить. Гераклит — создатель нового философского стиля, чрезвычайно эффективного в своей остроте и лапидарной силе формулировки. Правда, за исключением первых отрывков, мы не располагаем крупными частями его книги, а только отдельными предложениями. Однако их лаконичная и завершенная формулировка заставляет

нас думать, что не случайно учение Гераклита дошло до нас в большом количестве сентенций такого рода. Либо вся его книга была написана в такой форме, либо она должна была быть особенно богата такими высказываниями, так что те, кто читал ее позже, испытывали искушение разменять текст на афоризмы. Мы вспоминаем о собрании афоризмов в корпусе Гиппократов; к сожалению, в них как таковых нет ничего оригинального. Многие из них были взяты из других работ Гиппократов, где они вырывались из более широкого контекста. Действительно, автор сборника афоризмов вполне мог быть впечатлен более ранними сборниками отдельных сентенций именно этого типа и, соответственно, испытывал искушение составить компиляцию из текстов Гиппократов. Возможно, письмо Гераклита послужило моделью, ведь афоризм действительно мог быть формой, в которой он писал. Едва ли можно было найти связное письмо, состоящее целиком из простых предложений, таких как: «Этос человека — его даймон» (В 119), «Сухая душа — мудрейшая и наилучшая» (В 118), «Путь вверх-вниз один и тот же» (В 60), «Тайная гармония лучше явной» (В 54), «Один мне — тьма, если он наилучший» (В 49).<sup>1</sup> Древняя гномическая мудрость нашла свою истинную литературную форму в поэзии, примерами этого могут служить «Труды и дни» Гесиода и сборник Феогнида Мегарского. Здесь мы снова встречаем длинные ряды апофтегмов, вольно собранные воедино. Тот же прием вновь появляется и в прозе,

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 243, 231, 204, 192, 245.

например, в трактате Демокрита «О благодущии» (Περὶ εὐθυμίας)<sup>1</sup> и в наставлениях Демонику, дошедших до нас под именем Исократ. Даже последнему с трудом удастся составить целое из многочисленных наставлений, которые содержит текст (некоторые из наставлений датируются ранним временем); столь же трудно представить себе, как это могло быть сделано с замечаниями Демокрита. Эти тексты близки по форме к гераклитовской, и во многих случаях можно показать, что мыслители использовали работу Гераклита.

Гераклитовские максимы, однако, совершенно отличаются от правил жизни, продиктованных древней гномической мудростью. Стиль мыслителя нельзя свести к какому-то одному общему принципу; можно сказать, что он включает в себя ряд взаимосвязанных элементов. Теперь мы рассмотрим это в свете гераклитовских фрагментов, исследуя их содержание.

В начале произведения, которое, к счастью, сохранилось, говорится о «слове», которое провозглашает философ, — о Логосе. Люди не понимают его, хотя он вечен: они не понимают его ни прежде, чем услышат его, ни когда услышат его впервые. Но даже если Логос есть прежде всего слово самого Гераклита, то это не просто его слово как человека среди людей, но то, которое выражает вечную истину и реальность и поэтому само является вечным.

---

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский, перечисляя названия сочинений Демокрита, упоминает этот трактат, но замечает: «сочинение же „Благодущие“ не обнаружено» (*Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 347*). — *Прим. В. П.*

Эту-вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее], и выслушав однажды. Ибо, хотя все [люди] сталкиваются напрямую с этой-вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее], даром что узнают на опыте [точно] такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя [их] согласно природе [= истинной реальности] и высказывая [их] так, как они есть. Что же касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому, как этого не помнят спящие.<sup>1</sup>

Это не язык учителя и ученого, а язык пророка, стремящегося пробудить людей ото сна. Мы можем видеть, какое большое значение придавал Гераклит образам сна и бодрствования, если проследим, как часто он их использует. В другом месте он говорит о «космосе бодрствования», который имеет своей противоположностью мир сна. Но бодрствующее состояние, которое он имеет в виду, является интеллектуальным, а не просто физиологическим, как он говорит в своей книге; то, что другие люди называют «бодрствованием», настаивает он, настолько лишено всякого интеллектуального осознания того, как на самом деле все происходит, что его едва ли можно отличить ото сна. В резком контрасте между речью человека, который чувствует себя единственным носителем Слова, и телесностью людей, которые не понимают его, хотя все в мире устроено в соответствии с ним, мы слышим пророческий тон. Конечно, Гераклит провозглашает не волю Бога, а скорее принцип, в соответствии с которым все существует. Гераклит — пророк истины, которую он постигает умом, но эта истина не является чисто

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 189.

теоретической, как откровение Парменида. Слишком мало внимания уделялось следующему факту: в то время, как Парменид всегда использует слова νοεῖν и νόημα, когда хочет обозначить деятельность философского ума, Гераклит предпочитает слово φρονεῖν — традиционный греческий термин для «правильного мышления» или «правильной интуиции» с указанием на практическое измерение деятельности человека. Таким образом, это слово особенно уместно в связи с моральным и религиозным познанием. В молитве Эсхила к Зевсу в «Агамемноне» прозрение верующего, который проходит через трагические события, находящиеся под божественным контролем, называется φρονεῖν, так же, как и сознательное поведение человека, к которому это прозрение приводит. Точно так же Дельфийская мудрость, призывающая к самоограничению в любом человеческом стремлении и внушающая страх перед любой ὕβρις, стремящейся выйти за пределы человеческих возможностей, называется φρονεῖν. Гераклит учит людей φρονεῖν в свете своих новых знаний о вселенной; он говорит о «словах и делах», которые он намеревается пояснить, а также о том, что люди их неверно используют, потому что им не хватает понимания истинной природы вещей. Поэтому очевидно, что его учение должно влиять и на поведение людей. Это ясно и из других отрывков, где Гераклит описывает мудрость как говорение и действие согласно истине. В другом месте мы читаем, что люди не должны «действовать и говорить» так, как будто они спят. Гераклит — первый мыслитель, который не только желает познать истину, но и считает, что это знание возродит жизнь людей.



В образах бодрствующего и спящего он совершенно ясно дает понять, что следует понимать под Логосом. У Гераклита нет никакого желания быть еще одним Прометеем, обучающим людей новым и более искусным методам достижения их конечных целей; он, скорее, надеется научить людей жить пробужденными и осознающими Логос, согласно которому существуют все вещи.

Прежде чем мы продолжим исследовать значение Логоса, который люди не понимают, хотя он лежит в основе всего, давайте попробуем понять его природу на основе другой характеристики, которую подчеркивает Гераклит: у тех, кто бодрствует, есть общий космос, а у каждого дремлющего, надо добавить, есть свой космос. Это различие можно понимать буквально; но, как мы указали, оно также имеет символическое значение; здесь мы имеем не только образ «бодрствующих», но и более точные характеристики, согласно которым бодрствующие люди живут в общем мире (что доказывает их общение друг с другом), в то время как в мире снов спящий оказывается недоступным для других. Другой похожий фрагмент приводит к практическому выводу: «Поэтому должно следовать общему (ξυνός значит «общий»), но хотя разум (логос) — общ, большинство [людей] живет так, как если бы у них был особенный рассудок (φρόνησις)».<sup>1</sup> Как только философ начинает серьезно требовать, чтобы люди бодрствовали, он обнаруживает, что это невозможно из-за отсутствия общности понимания или, точнее, наличия того, что толпа ошибочно принимает за понимание. Другой

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 198.

фрагмент, в котором утверждается, что «Здравый рассудок [φρονεῖν] — у всех общий»,<sup>1</sup> не противоречит тому, о чем мы уже говорили, но означает, что истинное понимание характеризуется тем фактом, что оно непременно связывает воедино всех, кто в нем задействован и возлагает на всех одинаковые обязательства. Это то, что отличает философию от простых частных мнений отдельных людей, хотя поначалу они могут показаться очень похожими, поскольку философия отнюдь не является общим достоянием, а всегда является особым убеждением одного человека. Парменид использует образ откровения, чтобы объяснить, почему философ, познавший истинное Бытие, должен оказаться изолированным; и Гераклит также требует особого положения, чтобы оправдать свое одиночество и противостояние своим собратьям. Теперь мы можем понять, почему у философа должно быть подлинно религиозное понимание собственной миссии. Без пророческого познания у Гераклита не было бы достаточно сил, чтобы противостоять мнениям подавляющего большинства — «многих». Но его поддерживает знание того, что он является хранителем Логоса, который непонятен людям, когда они впервые о нем слышат, но который объединит их в общий космос, как только они придут к его пониманию. Таким образом, эмансипирующая мысль философа, которая на первый взгляд кажется просто еще одним примером интеллектуального упадка общества, уже полностью индивидуализированного, для Гераклита представ-

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 198.

ляет узы, которыми эти же люди могут быть связаны вместе в новом сообществе.

Таким образом, может показаться, что содержание Логоса носит этический и политический характер; и в определенном смысле это правда, что подтверждается неоднократным акцентом на том, что это нечто общее ( $\xi\upsilon\nu\delta\acute{o}\nu$ ), совершенно независимое от его связи со «словами и делами» людей. Мы не имеем права истолковывать эту однозначно социальную концепцию у Гераклита, как простой образный прием для выражения логической универсальности. Гераклит — фактически первый человек, который подошел к проблеме философской мысли с оглядкой на ее социальную функцию. Логос является не только универсальным ( $\text{das Allgemeine}$ ), но и общим ( $\text{das Gemeinsame}$ ). Хотя это делает его похожим на закон государства, которым связаны все граждане, он все же намного шире, чем закон даже самого большого и могущественного государства, поскольку логос — это то, что является общим для всех вещей ( $\xi\upsilon\nu\delta\acute{o}\nu \pi\alpha\sigma\iota$ ). Его орган — разум или  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . Говорить «с умом» ( $\xi\upsilon\nu \nu\acute{\omicron}$ ) означает для Гераклита не что иное, как говорить «в общем» ( $\xi\upsilon\nu\acute{\omicron}$ ).

Кто намерен говорить [= «изрекать свой логос»] с умом  $\xi\upsilon\nu \nu\acute{\omicron}$ , те должны крепко опираться на общее ( $\xi\upsilon\nu\acute{\omicron}$ ) для всех, как граждане полиса — на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и [все] превосходит.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Там же. С. 197.

Это первый раз, когда идея «закона» появляется в философской мысли; более того, теперь он рассматривается как объект высочайшего и универсального знания; этот термин не используется в простом политическом смысле, но является расширенным, чтобы охватить саму природу реальности. Этот сдвиг смысла уже был предвосхищен обозначением мира как совместно упорядочивающегося или как космоса (термин, который восходит к более ранней философии природы, и который Гераклит свободно использует в почти техническом смысле). Символическая интерпретация Анаксимандром космического процесса как тяжбы или судебного разбирательства (*diké*) является мыслью, к которой возвращается сам Гераклит, когда, например, пишет: «Солнце не преступит [положенных] мер, — говорит Гераклит, — а не то его разыщут Эринии, союзницы Правды» (В 94).<sup>1</sup> Здесь Дике является воплощением нерушимого порядка природы. На первый взгляд довольно удивительно, что здесь упоминаются Эринии; но есть гомеровский прецедент для введения их в такой контекст, поскольку именно они остаются голосом Ксанфа, коня Ахилла, когда тот предсказывает смерть своего хозяина. У Гераклита является новым то, как весь этот юридический символизм суммируется в концепции единого всеобъемлющего космического закона. Он называет это «божественным законом» и отличает от человеческого. Поступая так, он развивает анаксимандровское отождествление основного принципа с Божественным. Однако он находит Божественное не только в вечности, бес-

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 220.

смерти и всемогуществе; напротив, он связывает эту идею с тем же самым принципом закона, который Анаксимандр обнаружил в явлениях природы. Этот принцип выходит далеко за пределы высшей концепции человеческого законодательства и морали — идеи закона; теперь он интерпретируется как закон всех законов. Мы можем предположить, что книга Гераклита, начинающаяся с описания идеи Логоса, сразу же перешла к более точному определению Логоса как знания общего божественного закона. Только так мы можем понять его оправдание за то, что он представился пророком. Логос, в соответствии с которым все существует, хотя и остается скрытым от человечества, является самым божественным законом. И теперь философ говорит о своем озарении, призывая людей проснуться и делать то, что велит этот божественный закон. Этот теологический аспект ясно показывает, насколько сильно закон Гераклита отличается от того, что мы имеем в виду, когда говорим о «законе природы». «Закон природы» — это просто общая описательная формула для обозначения некоторого конкретного комплекса наблюдаемых фактов, в то время как божественный закон Гераклита является чем-то подлинно нормативным. Это высший принцип космического процесса, и то, что придает этому процессу его значение и ценность.

В соответствии с теологическими элементами в торжественном провозглашении Логоса Гераклитом возникает вопрос, как и насколько его учение соответствует своим изначальным целям. Давайте сначала послушаем, что говорится в древней традиции. Диоген Лаэртский сообщает, что работа Гераклита

была скреплена объединяющей теорией природы, от которой она и получила свое название. Однако он добавляет, что в нее включены «соображения» (λόγοι) по трем предметам — Всеобщему, политике и теологии. Хотя название, естественно, имеет более позднее происхождение, и нет ничего, что могло бы гарантировать его подлинность, мы можем сделать вывод, что основой всего была космология, как, по видимому, считал Диоген. Но, очевидно, либо Диоген, либо писатель, от которого он получил информацию, был поражен тем фактом, что заголовок не полностью отражал содержание. Наши фрагменты подтверждают это; с другой стороны, они исключают какое-либо четкое деление космологических, этико-политических и теологических фрагментов на три раздела. Когда Диоген называет их тремя логосами, он либо грубо формулирует свои верные наблюдения, либо просто имеет в виду три типа тесно взаимосвязанных утверждений, которые можно выделить в работе Гераклита. Так что мы действительно не имеем права рассматривать теологию Гераклита как отдельную часть его учения. Скорее, ее следует рассматривать как образующее вместе с космологией неделимое целое, даже если мы делаем главный упор на теологическую составляющую. В другом месте я сравнивал взаимосвязь этих трех аспектов с взаимосвязью трех концентрических сфер или колец: все они удерживаются вместе одним и тем же принципом. Если в нашем обсуждении этого принципа мы начнем со сферы космологического, то будем действовать в соответствии с тем, что предполагают фрагменты Гераклита, а также свидетельства Диогена. Но в то время как Ди-

оген говорит о натуралистическом или физическом аспекте, как о том, что собирает работу Гераклита воедино, грамматик Диодот, который также дал некоторое представление о соотношении физических и политических элементов у Гераклита, отстаивает точку зрения, согласно которой работа имеет дело не с природой, а с государством и обществом, а физический элемент имеет только парадигматическую функцию. Очевидно, Диодот воспринял физическую проблематику не как главную тему работы, но просто как образец того, что он называет «политическим» фактором.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский указывает среди комментаторов Гераклита грамматика Диодота: *ὁς οὐ φησι περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα, ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὸ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματός εἶδει κεῖσθαι* (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 337). Слова «иметь чисто парадигматическую функцию» (в пер. М. Л. Гаспарова: «уверяет, что сочинение это было не о природе, а о государстве и о природе в нем говорилось только в виде примера»), использованные в тексте, кажутся мне лучшим переводом греческого *ἐν παραδείγματός εἶδει κεῖσθαι*. Это означает, что космические параллели использовались Гераклитом как образец для философской интерпретации жизни человека, которая его интересовала в первую очередь. Космос для него был жизнью человека в целом. Безусловно, именно так предшественники Гераклита пришли к идее космоса. Они перенесли концепцию социального порядка на мир в целом, где снова нашли ее. Можно сравнить со взглядом Диодота на книгу Гераклита ту интерпретацию «Государства» Платона, которую предложил я во втором томе «Пайдейи»: эта работа Платона является трактатом не о гражданском правительстве, как это понимается большинством читателей, а о воспитании человеческой души, и о том, что *politeia* — это только идеальная основа платоновской *paideia*. — Прим. В. Й.

Центральное место в мысли Гераклита занимает его учение о единстве противоположностей. Здесь проявляются отношения между разными аспектами его философии. С одной стороны, космологические примеры используются, чтобы проиллюстрировать фундаментальную истину и показать, как действует принцип противоположностей. Но этот принцип простирается гораздо дальше области физики, и его применение к человеческой жизни кажется едва ли не более важным, чем его роль в натурфилософии. С другой стороны, Гераклит также объясняет космические процессы в понятиях человеческих переживаний, которые тем самым приобретают символическое значение. «Война (Полемос) — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными»<sup>1</sup>. Враждебное столкновение противоположных сил — одно из главных переживаний человеческой жизни — оказывается здесь универсальным принципом, которым управляются все сферы бытия. Таким образом, война для Гераклита становится в некотором роде основным философским опытом. Этот принцип — не просто трезвое изложение хорошо известного положения дел, но и, как демонстрирует страстный тон, его поразительное переосмысление и переоценка. Привлекая внимание к общему феномену противостояния как к частному феномену войны, Гераклит усиливает парадоксальность, с которой он утверждает и принимает этот основной принцип космического процесса. Для обычного человека нет ничего ужаснее войны. Что можно думать о мире, где это

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 202.



зло преобладает повсеместно! Когда Гераклит заявляет, что даже разделение мира на богов и людей, рабов и свободных, — которое, согласно греческим представлениям, является основой всякого порядка, — основано на войне, он проделывает не что иное, как революцию нашего обыденного мышления. Мы должны вспомнить его предположение в другом месте, согласно которому человек может войти в сферу Божественного через героизм, пав на войне. Эта вера, распространенная среди греков, становится особенно значимой у Гераклита, потому что он думает о людях и богах как о противоположностях. «Люди», о которых он говорит, — это, очевидно, те, кто выживает; борьба делает некоторых из них рабами, а некоторых — свободными. Фрагмент о войне также показывает нам, что борьба противоположностей была обобщена настолько, что стала высшим принципом мира. Провозглашая это, стиль повествования Гераклита становится гимноподобным: когда он описывает войну как «отца всех и царя всех», он возводит ее на престол как самого владыку Вселенной.

В утверждении, что «Война есть отец и царь всего», мы открыли содержание того божественного закона, который, согласно Гераклиту, является основой всех человеческих законов и общества, покоящегося на них. В другом предложении он отождествляет этот принцип с самим Богом: «Бог: день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда [то есть все противоположности — таков смысл]; изменяется же словно, когда смешается с благовониями, именуется по запаху каждого [из них]».<sup>1</sup> Он противопоставля-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 236.

ет войну миру в типовых парах противоположностей из космической, социальной и телесной сфер; поэтому оно вряд ли может иметь такое же всеобъемлющее символическое значение, как в предложении, в котором оно объявляется отцом всех вещей. Но это делает еще более ясным то, что мы должны понимать под «войной» в высшем, символическом смысле: это постоянный обмен и борьба противоположностей в мире, включающая даже человеческие войну и мир. Во всех этих парах присутствует нечто единое, лежащее в их основе, хотя оно проявляется каждый раз в другом обличье и поэтому получает среди людей разные имена. Единственное, что продолжает утверждать себя в борьбе и в переменах, — это то, что Гераклит называет Богом. Этого Бога можно найти как в ночи, так и в дне, как зимой, так и летом, как в войне, так и в мире, как в голоде, так и в изобилии, или, как мы читаем в другом отрывке, как в бедности, так и в изобилии. Бога нельзя считать просто положительным членом какой-либо пары противоположностей с положительными и отрицательными значениями соответственно или даже общим знаменателем всех положительных членов всех пар противоположностей. «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти [противоположности], переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти».<sup>1</sup> Эта фигура взаимного преобразования показывает, как единство поддерживает себя в противоположностях, которые, поскольку следуют друг за другом

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 213–214.

в непосредственной временной последовательности, кажутся нам различными состояниями. Гераклит неустанно ищет новые конкретные образы для выражения единства противоположностей. Именно для этой цели он измышляет слова *σύναψις* — «непрерывность» или «связность» и *ἁρμονία* или «гармония» — единение. Когда он говорит о «непрерывности», он думает о единстве как о механическом; «гармония» же более динамична. В одном из фрагментов он пишет: «Сопряжения: целое и нецелое, сходящееся расходящееся, созвучное несозвучное, из всего — одно, из одного — все».<sup>1</sup>

И в другом фрагменте: «Они не понимают, как враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как лука и лиры».<sup>2</sup>

В этих двух отрывках ясно выражена новая и плодотворная идея о напряжении. *Tertium comparationis*<sup>3</sup> между луком и лирой заключается в динамике двух противоположных сил, натянутых вместе так, что они действуют в унисон; в каждом случае эти силы естественно стремятся друг к другу, но теперь, когда они соединяются вместе, появляется третья сила со своим собственным значением. Греки называют это соединение «гармонией». В греческом языке этот термин, особенно в ранние времена, имел гораздо более широкое применение, чем в области музыки, с которой мы его связываем. Оно означало все, что тектонически или технически соединено вместе; даже в музыке реализуется эта

---

<sup>1</sup> Там же. С. 198—199.

<sup>2</sup> Там же. С. 199.

<sup>3</sup> Третий член сравнения (*лат.*): общий признак двух сравниваемых вещей. — *Прим. В. П.*

первоначальная концепция. В то время как ссылка на лиру напоминает нам о музыкальной гармонии, наш отрывок в первую очередь касается чего-то другого, а именно напряжения. Но я не думаю, что Гераклит полностью упустил музыкальную аналогию, хотя это было заявлено в свете его сравнения лиры и лука. Конечно, трудно найти здесь причину для недоверия Аристотелю, когда он приписывает Гераклиту высказывание о том, что то, что стремится пребывать порознь (*ἀντίξουν*), оказывается вместе, и что самая прекрасная гармония возникает из вещей, которые различны. Естественно, это не может относиться ни к чему, кроме музыкальной гармонии. Кроме того, еще отрывок Аристотеля говорит нам прямо, что Гераклит приводит «гармонию высокого и низкого» в качестве аргумента против Гомера, который несправедливо проклинал распри среди богов и среди людей. Должно быть, именно Гераклит привел в качестве еще одного примера гармонию полов, о которой упоминает Аристотель в том же отрывке. Сомнения, высказанные против этого, неубедительны. Идея Гераклита о единстве противоположностей ни в коем случае не должна ограничиваться каким-либо одним значением. Мы не можем связать ее с непрерывностью или связностью больше, чем с напряжением, гармонией или слиянием. Гераклит часто прибегает к примерам, но использует их символически, а не индуктивно. То, что он выражает ими, есть не столько ясно определенная логическая абстракция, сколько глубокая интуиция, раскрывающаяся в самых разнообразных красках.

В сущности, единство Гераклита не может быть строго понято ни в одной из визуальных форм, ко-

которые он использует для иллюстрации. Недаром он говорит о ней: «Тайная гармония — лучше явной».<sup>1</sup> Будучи невидима, она скрыта от глаз человека, хотя на самом деле является высшей силой, в соответствии с которой все в мире происходит. «Природа любит прятаться».<sup>2</sup> Гераклит замечает в другом месте, что «люди были обмануты явлениями, подобно Гомеру, даром что тот был мудрее всех эллинов. Ведь и его обманули дети, убивавшие вшей, загадав: „что видали да поймали, того нам поубавилось, а чего не видали и не поймали, то нам в прибыток“».<sup>3</sup> Здесь мы имеем подлинную загадку, символизирующую наше собственное положение по отношению к самой реальности. Для Гераклита это величайшая загадка. Он думает о философе не как о человеке, который излагает природу физического мира, не как об открывателе новой реальности, находящейся за чувственной видимостью, но как о том, кто решает загадки, как о человеке, который интерпретирует скрытый смысл всего, что происходит в нашей жизни и в мире в целом:

Так примите ж без оглядки  
Мира внятные загадки.<sup>4</sup>

Отсюда любовь «темного» Гераклита к стилю, который, подобно самой природе, не раскрывает сразу своего сокровенного смысла, но часто прибегает к загадкам; он подобен дельфийскому оракулу,

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 192.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 197.

<sup>4</sup> Эпиррема И. В. Гёте (пер. Н. Вильмонта).

чей владыка, как он замечает, «и не говорит, и не утаивает, а подает знаки».<sup>1</sup> Гераклит также поражен философским значением речей Сивиллы: «Сивилла же бесноватыми устами несмеянное, неприкрашенное, неумашенное вещает».<sup>2</sup> Не кажется ли нам, что мы слышим в этих словах весьма содержательную характеристику собственного языка философа? Эта склонность к оракульскому, мистическому и загадочному соответствует всей его пророческой прозе: «...и с чем они в самом непрестанном общении [с логосом, управляющим всеми вещами], с тем они в разладе, и с чем сталкиваются ежедневно, то им кажется незнакомым». Поэтому должен появиться посредник и переводчик. «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно».<sup>3</sup> Гераклит постоянно возвращается к этому вопросу. Единство всех вещей есть его альфа и омега. Мы уже видели, как серьезно он относится к своему посланию, как высоко ценит себя как пророка, несущего послание человечеству, и как далеко он зашел, чтобы представить его как истинное знание Божественного и окружить атмосферой глубокой тайны. Теперь становится все более актуальным вопрос — в чем заключается новизна этого учения и как оно связано с мыслью его предшественников? Натурфилософы уже говорили о первопричине всех вещей; Ксенофан провозгласил единого мирового Бога; Парменид учил единству и единственности Бытия и стремился представить множественность чувствен-

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 193.

<sup>2</sup> Там же. С. 235.

<sup>3</sup> Там же. С. 191, 199.

ного мира как простую видимость. На первый взгляд довольно трудно сказать, в чем состоит оригинальность модификации теории единства Гераклита.

Принцип единства милетцев стоял в начале прямолинейного процесса космического развития, был его материальным *ἀρχή*. Их целью было выяснить, как и где все возникло и что было в самом начале. Гераклит рассматривает процесс возникновения и исчезновения как постоянное взаимное превращение противоположностей одной в другую. Он переживает его как «путь вверх и вниз», по которому вещи беспрестанно блуждают. Он даже применяет этот принцип к космологии, и здесь мы встречаемся с его своеобразным учением об огне как о непреходящем начале Вселенной. Конечно, его фрагменты не отражают хорошо развитую физику, и более чем сомнительно, что Гераклит думал когда-либо, что его главное достижение заключалось в развитии учений его милетских предшественников. Кажется, что даже его выбор огня должен быть полностью объяснен его главной идеей интертрансформации противоположностей, но сомнительно, что огонь должен быть описан как первопринцип или *ἀρχή* вообще. «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий».<sup>1</sup> Нам нет нужды останавливаться на более точном толковании этих слов, сопряженном с рядом трудностей, и приступать к спорному вопросу о том, учил ли Гераклит теории всеобщего пожара (*ἐκτίρωσις*), приписываемой ему

---

<sup>1</sup> Там же. С. 217.

стойками. Мне кажется очевидным, что даже в древние времена не находилось четких гераклитовских утверждений о периоде в мировой истории, когда все будет уничтожено огнем, и что эта теория была выведена из таких предложений, как:

Под залог огня все вещи, и огонь [под залог] всех вещей,  
словно как [под залог] золота — имущество и [под залог] имущества — золото.<sup>1</sup>

Этот обмен, однако, всегда происходит в мире, как ясно из следующего фрагмента:

Обращения огня: сначала — море;  
а [обращения] моря — наполовину земля, наполовину — престер [«дутьель»].<sup>2</sup>

Здесь Гераклит, должно быть, имеет в виду постоянный круговорот элементов. Эти фрагменты указывают на то, что Гераклит дал своей теории противоположностей особое место даже в своей космологии. В то время как более древние натурфилософы в соответствии со своими основными допущениями пытались объяснить возникновение мира из единого первоначала, прибегая к сугубо физическим гипотезам, таким как разделение или разрежение и сгущение, Гераклит, очевидно, мало интересовался физическим «как», но гораздо больше стремился найти обоснование своего основополагающего представления о том, что все происходящее включает противоположности и что в этих самых противо-

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 222.

<sup>2</sup> Там же. С. 220.



ложностях единство постоянно обновляется. Единство, таким образом, становится центральным фактом; оно всегда полностью присутствует, даже если сами события происходят со стремительностью реки, в которую нельзя войти дважды: «[все?] сменяясь, отдыхает».<sup>1</sup> Весь мир также подвержен изменению, и огонь — это противоположность, в которую он превращается. Таким образом, мы можем понять, почему Гераклит не удовлетворяется такими формулировками, как «все произошло от единого», но заявляет: «Все есть единое» и «от всего — единое, и от единого — все». Самое важное для него — это то, что порядок всегда обратим.

В отличие от Парменида, Гераклит не пытается связать единое с каким-либо упорядоченным Сущим, но видит его в самом изменении. Таким образом, имея ту же цель, он следует противоположной дорогой. Недавно было высказано предположение, что гераклитовское решение проблемы единого является более сложным из двух и предполагает знание Парменида — с отличием в том, что Гераклит откровенно пытался сохранить единое как вечный принцип, не полагая никакого неподвижного Бытия и не отвергая кажущуюся множественность вещей. Мне эта гипотеза кажется не совсем правдоподобной. Зафиксировать единое в элеатской концепции Бытия было одним из возможных путей; но путь, избранный Гераклитом, который позволял единому сохранять себя даже в изменчивом мире, был более правдоподобен с точки зрения натурфилософии ионийцев и гораздо более соответствовал ее духу.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 217, 222, 220, 223.

Новым здесь является мистический подход к понятию единого, который заставляет нас увидеть, как натуралистическое мировоззрение пробудило религиозность человека, побудило с помощью своих собственных методов к новому истолкованию бытия. Вот чего достиг Гераклит. Он не стоит на той же почве, что и древние натурфилософы, однако его мировоззрение было глубоко революционизировано истинами, которые они провозгласили, — открытиями столь великими и ошеломляющими, что они все еще излагались без особого внимания к их неизбежному влиянию на внутреннюю жизнь человека и понимание его места в мире. Гераклит — первый мыслитель, который безоговорочно подвергся этому влиянию, грозящему упразднить человека как род сущего и сделать всякую разумную индивидуальную жизнь совершенно невозможной. Представление о космосе как о едином божественном законе, которому подчинены все вещи и люди, становится для Гераклита отправной точкой для нового истолкования мира и человеческого существования. Он надеется побудить своих собратьев принять закон с полным сознанием и героически принимать его в каждом «слове и поступке».

Может показаться, что наше толкование Гераклита отдаляет его от собственно философов и сближает с Ксенофаном, который тоже находился под сильным влиянием натурфилософов, но все же стоял несколько в стороне от них — сам по себе учитель народа, просветитель, выстраивающий основы нового знания о старых богах и новую мифическую схему мира в целом. Но это сравнение, которое недавно было предложено, раз-

умно только внешне и — если что — сразу сбивает нас с пути. Гераклит — не человек с рыночной площади, как поэт *силл*, потому он одинок. Многочисленные страстные интересы колофонца (который никогда не достигал достаточной степени интеллектуальной концентрации, чтобы создавать оригинальные мысли), беспокойное разнообразие его произведений и количество позиций, которые он готов принять, — все это является полной противоположностью уверенности Гераклита, который решается на великое начинание. Гераклит мыслит самостоятельно, как очень немногие. Он не просто глашатай просвещения, несмотря на его резкие и зачастую циничные нападки на народную религию. За всем этим стоит мировоззрение, полностью принадлежащее ему, — мировоззрение, которое не только опровергает идеи прошлого, но и подчиняет жизнь новому божественному закону. У Ксенофана мы не находим и следа этой способности проникать в жизнь из единого центра и придавать ей форму. Есть, конечно, один отрывок, где Гераклит утверждает, что он и интеллектуальная культура, за которую он выступает, способствуют упорядочиванию государства; но там он борется за сохранение своего места в обществе и противопоставляет свои обширные знания атлетическому мастерству, которое греки его времени ценили выше интеллектуальных достижений. Все это стоит далеко от строгости гераклитовского *φρονεῖν*. Сам Гераклит сказал нам, что он думает о Ксенофане: «Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем».

«Из всех тех, чьи учения я слышал, никто не заходил достаточно далеко, чтобы понять, что Мудрость обособлена от всего сущего». Прискорбно, что эта фраза, в которой Гераклит говорит, как он опередил всех своих предшественников, не совсем ясна. Что такое «Мудрость», что она должна быть «обособлена от всего сущего»? «Обособление от всего сущего» может относиться только к вещам мира опыта. Мудрость, следовательно, есть нечто, что не тождественно ни одному такому опыту и не присутствует ни в одном из них. Она превосходит любой опыт. Человек, в частности, не имеет права на это. «Человеческая натура не обладает разумом», мы читаем в другом месте, «а божественная — обладает». И еще: «Чьи только речи я не слышал, никто не доходит до того, чтобы понимать, что Мудрое ото всех обособлено».<sup>1</sup> Нигде Гераклит так ясно не выражает своего отношения к народной религии, как здесь. С одной стороны, он отмечает ряд обычаев и идей, которые кажутся ему недостойными и постыдными и вызывают у него смех; с другой стороны, он видит религиозную идею высшего Бога, имя которого — Зевс, и это имя он считает священным из-за чистых и возвышенных идей, которые оно пробуждает. Конечно, гераклитовское представление о Боге не следует отождествлять с антропоморфизированной формой Зевса, но он чувствует, что эта идея движется в том же направлении, что и его собственная. В своих замечаниях об отношении человека к Богу Гераклит усердно стремится сохранить

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 195, 239, 241, 239.

Бога свободным от каких-либо антропоморфных черт. «Взрослый муж слывет глупым у бога, как ребенок — у взрослого мужа». Гераклит также затрагивает проблему формы Бога, как и Ксенофан, и это было вполне естественно в государстве, где боги изображались на картинах и в статуях. «Мудрейший из людей по сравнению с богом покажется обезьяной и в мудрости, и в красоте, и во всем прочем». Даже достижения человеческого интеллекта — всего лишь «детские игрушки». «Стало быть, самый несомненный [мудрец] распознает мнимое, чтобы остерегаться от него». «Правда (Дикэ) постигнет мастеров лжи и лжесвидетелей». «Ибо Мудрым [Существом] можно считать только одно: Ум (Γνῶμη), могущий править всей Вселенной».<sup>1</sup> Слово «править» (или «направлять») вызывает в памяти фразу, в которой Анаксимандр отождествляет *areion* с Божественным. Со времен Анаксимандра это, очевидно, было условным выражением той активности божественного принципа, которым руководствуется мир. Гераклит снова использует ту же идею в связи со своим учением о вселенском огне, когда пишет: «Молния правит всеми вещами»<sup>2</sup> (В 64). Молния, традиционное оружие Зевса, здесь снова становится оружием верховного бога: это яростная вспышка первого огня, когда он пробивает себе путь из вселенной. Тот факт, что огонь Гераклита обладает си-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 242, 239, 241.

<sup>2</sup> Мы сохранили здесь перевод В. Йегера. В переводе А. В. Лебедева этот фрагмент звучит так: «Всем этим-вот правит Перун» (Фрагменты ранних греческих философов. С. 237). Перевод *κεραινός* как «Перун» также можно встретить в словаре А. Д. Вейсмана. — *Прим. В. П.*

лой управления или направления, делает его тесно связанным с высшей мудростью, хотя и не совсем такой же, как у Бога. Когда Анаксимандр говорит о своем первопринципе, управляющем всеми вещами, трудно вообразить, что он не обладает разумом. И Ксенофан, и Гераклит доходят до того, что наделяют свой первопринцип высшей мудростью и разумом, который движет миром; однако только у Гераклита мы находим черты разумной деятельности Бога, определяемой конкретным единством противоположностей, которое является содержанием божественного закона. Но можно ли вообще закон, предписанный одним, назвать законом? Идея права, происходящая из области юриспруденции, означает для грека всеобщую норму, которой подчиняются все. Во времена Гераклита власть обычно избиралась большинством голосов, ибо его век был демократическим. Однако он чувствует, что должен связать эту универсальную норму, которую он рассматривает как выражение самого космического порядка, с идеей единства высшего принципа, которую подразумевает его концепция единого божественного правителя. И он решает эту дилемму, заявляя, что «Закон именно в том, чтобы повиноваться воле одного».<sup>1</sup> Когда сам Бог, во всем своем абсолютном совершенстве, является правителем, тогда его воля на самом деле является самым спасительным законом для всех.

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 247.

## ГЛАВА 8. ЭМПЕДОКЛ

В то время, когда греки метрополии творили историю в битвах при Саламине и при Платеях, отражая наступление персидских войск через Эгейское море и сосредоточивая всю свою энергию на внутреннем и внешнем развитии своих государств в течение десятилетий после победы, философская традиция, зародившаяся в Ионии, оставалась, как и в предшествующем VI веке, главным образом ограниченной отдаленными регионами греческой культуры. В свою очередь, традиция не была затронута творческим возрождением, которым наслаждалась материковая Греция в великой поэзии Пиндара и аттических трагиков. Люди метрополии, по-видимому, более чем на столетие отставшие от времени по сравнению с просвещенной космологической мыслью, продолжали черпать из еще неисчерпанных глубин своих сил способность осуществлять великое поэтическое преобразование своего мира, даже когда рационалистическое движение уже в значительной степени захватывало более отдаленные территории. Их исходная точка была совершенно иной, чем у философов. Мировоззрение поэтов сосредоточивалось на переживании самой человеческой судьбы и

на том, как она может быть преодолена тем духом героизма среди трагедии, которая достигла зрелости в тяжелой борьбе века, наполненного внутренними потрясениями и находящегося под постоянной внешней угрозой.

В поэзии материковой Греции, которая была страстным выражением новой близости к жизни, стремление к трезвому и рациональному мышлению, казалось, остановилось; и тенденция времени приняла решительно антропоцентрический поворот, реагируя на верховенство вопрошающего разума. Но на периферии колониальной Греции, как на востоке, так и на западе, философия все еще с удивительным упорством следовала по пути, который она первоначально избрала. В течение целого столетия ее развитие было энергичным и беспрепятственным, регресс здесь был уже невозможен; даже появление новых этических и религиозных проблем послужило лишь поводом для укрепления и обогащения философии. Ксенофан начал процесс освобождения религиозного сознания от антропоморфизма старых верований. С его времени зародыши метафизического и религиозного истолкования новой натуралистической картины мира, уже скрытые в творчестве милетцев, развивались все более и более энергично под влиянием религиозных течений эпохи. В противовес концепции непрестанного возникновения и исчезновения Парменид предложил свою концепцию единого недвижимого Сущего, в котором сохранялся бы весь смысл существования; и практически в то же самое время, но совершенно независимо от кого-либо, Гераклит нашел божественное ядро, единство противоположностей, лежащее в основе мира Становления.



Ни у одного из этих мыслителей не было ни желания, ни способностей дать подлинное толкование природы по милетскому образцу в форме законченной космогонии. Но эта сторона ионийской философии природы — из которой действительно возникли все более поздние естественные науки — снова оживает у Эмпедокла, который делает большой шаг вперед в этом направлении. Следовательно, для более поздних греческих философов после Платона и Аристотеля было вполне естественно неоднократно ссылаться на него и думать о нем как о создателе теории элементов и, следовательно, самой физики в позднем смысле этого слова. Однако, с нашей точки зрения, важнее то, что у Эмпедокла этот физический тип мышления не проявляется в чистом виде, а усложняется его попытками интерпретировать естественные процессы существования в этом мире в метафизических терминах. Этот ярко выраженный религиозный элемент у Эмпедокла, который не мог не поддерживаться неоплатоническими мистиками более позднего античного периода, неизбежно создавал серьезные трудности для его толкователей, которые смотрели на него глазами его восторженного поклонника Лукреция и думали о нем главным образом как о материалисте и исследователе природы. Даже когда они не пытались исключить религиозный элемент как беспокоящий факт, чуждый истинному духу его работы, они, по крайней мере, придирались к этому факту как к непоследовательной интеллектуальной ошибке. Но чем ярче контраст между Эмпедоклом-ученым и Эмпедоклом-религиозным человеком, тем более значительным он становится для истории теологии греческих философов.

На первый взгляд религиозная проблема для него заключалась совсем не в том, в чем заключалась для его предшественников. Она не скрывается за строгой и универсальной концепцией чистого Бытия, подобно концепции Парменида, которая намекает на метафизическое значение только в том смысле, что провозглашается в форме божественного откровения; она также совершенно не сравнима с космическим видением Гераклита, в котором логическое проникновение в диалектику физического процесса — единство противоположностей — в то же время переживается как раскрытие божественной тайны в сердце мира. У нас есть фрагменты из двух сохранившихся эпических поэм Эмпедокла, в которых натуралистическая космология и религиозная концепция человеческого существования представлены отдельно (в поэме «О природе» и поэме «Очищения»). В поэме «О природе», что касается вопросов формы, Эмпедокл, сицилиец из Акраганта, очевидно, следует по стопам своего южно-итальянского соотечественника Парменида, без влияния которого сама идея эмпедокловской теории элементов была бы невысказанной. «Очищения» — единственное сохранившееся произведение ранней греческой поэзии, в котором мы сталкиваемся лицом к лицу с орфическим пиетизмом, хотя и в несколько усовершенствованной форме, преломленной через уникальные отличительные черты. То, что обе эти поэмы могут быть поняты как работы одной и той же личности, в последнее время является очень обсуждаемой проблемой, которая потребовала множества различных попыток решения.

Долгое время преобладало мнение, что в поэме «Очищения» Эмпедокл объединил определенные

религиозные идеи, такие как предсуществование, метемпсихоз и даже табу на поедание мяса, с так называемой «механической физикой» своего натуралистического шедевра, с которым, как заметил Эдуард Целлер, эти идеи не только не имели очевидных научных связей, но даже казались противоречащими друг другу. Другие, такие как Дильс и Байдес, пытались соотнести эти две поэмы с периодами жизни автора, рассматривая их внутренние расхождения как свидетельство различных этапов развития концепции. Здесь были предложены два решения: либо Эмпедокл начал с устаревших религиозных идей и продвигался к строго рациональному мышлению и научным исследованиям, или же в последующие годы он мог стать настолько неудовлетворенным объяснением мира в механистических терминах, что бросился в объятия иррациональной орфической веры в спасение и искупление. Такие попытки решить проблему двух поэм определенно были шагом вперед, поскольку наконец призналась необходимость уделения большего внимания личности Эмпедокла и ее заинтересованности в обоих этих мирах; поскольку очевидно, что именно здесь нужно искать ответ на вопрос, как могли быть объединены два противоположных подхода. Естественно, этот факт имеет большее, чем просто биографическое значение. С другой стороны, проблема того, могли ли эти два интеллектуальных взгляда, которые кажутся противоположными, каким-то образом примириться в мысли философа, на самом деле не решается путем отнесения их к двум различным периодам его жизни; идея временного развития идеи просто парирует проблему и притупляет ее остро-

ту. В самом деле, интеллектуальная целостность личности Эмпедокла была отброшена за борт, и не было приложено достаточных усилий, чтобы увидеть, нужно ли здесь что-то объяснять, а не просто разбивать его внутреннюю жизнь на отдельные периоды. Возможно, причина такого грубого подхода кроется, по крайней мере частично, в самом нашем понимании религиозного опыта, который современная психология религии часто рассматривает как включающее в себя нечто темпераментное, непредсказуемое и внезапное. Но даже если бы таков был характер орфического катарсиса Эмпедокла, можно ли всерьез предполагать, что прочно укоренившиеся физические представления поэмы о природе, служившие в течение стольких веков основой для всех научных исследований природного мира, так скоро утратили значение для своего создателя, что он легко отбросил их в сторону и отдался новым страстям радикально иного типа? Первым шагом к подлинному пониманию должно быть восстановление изначальной антиномии в проблеме сопоставления и противопоставления Эмпедокла, исследователя природы, и Эмпедокла, религиозного мистика, как Этторе Биньоне попытался сделать в своей книге об Эмпедокле (что в равной степени является увлекательным предприятием с точки зрения психологии и истории мысли), а также попытался в ней выявить единство, стоящее за этой антиномией.

Еще в древние времена признавалась важность личности философа для понимания его учений, по крайней мере, косвенно. Нет другого досократика, о котором был бы доступен такой богатый биографический материал. В античный период Эмпедокл был

явно более известным, чем в наших современных историях философии. В настоящее время мы склонны относиться к нему как к нерешительному человеку и примиренцу, и, действительно, кажется, что он не обладает интегрирующей способностью и явным интеллектуальным импульсом, которые мы находим у Парменида или Гераклита. Несмотря на все это, он остается одной из самых ярких фигур досократического Олимпа, хотя бы из-за своего исторического интереса, поскольку он лучше, чем кто-либо другой, дал нам представление об интеллектуальной культуре греческого Запада. Его яркие отличительные черты сияют в нем с особой насыщенностью красок. Сложность внутреннего мира Эмпедокла, очевидно, представляет собой нечто большее, чем просто личностную проблему: его внутренний мир особенно впечатляюще отражает особенности внутренних слоев культуры Сицилии и Великой Греции (*Magna Graecia*), а также доказывает интеллектуальную и духовную общность этих двух соседних центров эллинских колоний на Западе. Две разрозненные сферы мысли, которые мы встречаем у Эмпедокла, были здесь уже традиционными. Натуралистическое просвещение Ионии, пионером которого был Ксенофан, уже наложило свой отпечаток на личность, не менее коренную, чем сиракузец Эпихарм, комедийный талант которого достиг своего пика во времена юности Эмпедокла. С другой стороны, орфический пиетизм нигде не распространялся более активно, чем здесь, на Западе, — даже в Афинах, где под покровительством Писистратидов активный круг Ономокрита какое-то время воспринимал его очень серьезно. Когда мы смотрим на греческую литературу и куль-

туру этого и предшествующего периодов в поисках следов орфического влияния, мы находим их не только у пифагорейцев южной Италии, но также — и это важно — в оде Пиндара, адресованной Терону, тирану сицилийского города Акраганта, и в работе земляка Терона — Эмпедокла. Более того, наши наиболее важные эллинистические свидетельства сходного религиозного развития также происходят из Великой Греции. Следовательно, когда мы находим у Эмпедокла орфические идеи, идущие рука об руку с точными концепциями натурфилософии того времени, мы должны удивляться не больше чем когда сталкиваемся с научным рационализмом в сочетании с религиозным духом христианства в человеке нашего времени.

Факт, что такие различные интеллектуальные явления стали традиционными и были готовы слиться друг с другом в одном человеке, не мог не породить новый синтетический тип философской личности. Поэтому неудивительно, что ум Эмпедокла был одним из необычайно широких и внутренне напряженных. Его ум разделяет с воображением поэта пластическую гибкость и отзывчивость. Аристотель выразил некоторое сомнение в том, что стихи Эмпедокла имеют что-то общее с эпосом Гомера, но мы не имеем права применять этот критерий совершенства к его поэмам, если мы хотим относиться к ним справедливо. Поэтический гений мог охватить поразительные контрасты, которые проявляются в мысли Эмпедокла, и только прирожденный поэт мог обладать воображением, достаточно пылким и разносторонним, чтобы принимать истины столь разных порядков, сохраняя каждую из них во всей

ее абсолютности, несмотря на их фундаментальную несовместимость. В поэме «О природе» каждая деталь как бы встраивается в единую структуру с подлинно философской логической последовательностью. Но как только первые строки «Очищений» поражают наш взор, мы попадаем в царство, где преобладает совершенно другой, мистико-теологический стиль и тип мышления. Кажется, что ни одна из этих двух форм мышления никоим образом не ослабляет другую и не вторгается в ее владения, и каждая из двух сфер по-своему охватывает всю реальность. Их объединяет то, что они обе являются поэтической реальностью и принимают форму поэзии, что для греков означает, что они появляются в форме мифа.

С самого начала мы подчеркивали тот факт, что между раннегреческой поэзией и рационалистической сферой философии нет непреодолимой пропасти. Рационализация реальности началась уже в мифическом мире Гомера и Гесиода, а зародыш продуктивной мифопоэтической силы присутствует в рациональном объяснении природы милетцами. У Эмпедокла эта мифопоэтическая сила ни в коем случае не уменьшается из-за сложного аппарата его рационального мышления, но, кажется, пропорционально возрастает, как бы стремясь противодействовать силе рационализма и восстановить равновесие. Эта сила заставляет его облечь свои мысли в поэтическую форму и взять за образцы Гесиода и Парменида. Философия природы Эмпедокла представлена как подлинная теогония; а мифическое воображение поэта-философа черпает новую жизнь из чувственно воспринимаемых физических сил, из которых он

конструирует свой космос. Греческое сознание не требует рационального доказательства того, что Божество везде живет и действует в этом мире, и, подобно песне искупления в «Очищениях», эпос «О природе» покажет нам, какова на самом деле эта божественная деятельность, и научит нас распознавать ее в форме, описанной здесь впервые. В мифическом пространстве мира, наполненного божественными фигурами, две сферы, столь непримиримые с нашей абстрактной точки зрения, будут рассматриваться как две отдельные, но в конечном итоге однородные сферы взаимодействия божественных сил.

В нашу задачу не входит исчерпывающее обсуждение фрагментов поэмы «О природе» и рассмотрение всех конкретных вопросов, которые они затрагивают; но нам нужно иметь некоторое представление о философии природы Эмпедокла в качестве фона для дальнейшего сравнения и обсуждения, поэтому мы должны здесь ее рассмотреть. Мы вспоминаем Парменида, когда наш поэт призывает свою Музу поведать ему истину, ибо она, как и богиня Парменида, является воплощением мудрости. Но нет ни малейшего намека на то, что Эмпедокл следует какой-то особой дорогой к истине. В отличие от своего предшественника, он не стучится в дверь божественного царства света лично, но умоляет богиню прийти к нему и одарить его даром благоговейной песни. Этот трепёт присутствует в чувствах самого поэта и, когда он умоляет Музу сказать ему «столько, сколько позволено слышать смертным существам»,<sup>1</sup> совершен-

---

<sup>1</sup> В переводе А. В. Лебедева: «И тебя, многопамятная, белораменная дева Муза, я молю о словах, которые дозво-



но очевидно, что он намеренно противопоставляет себя смелому Пармениду и его входу в сокровенное царство. Парменид рассказывал, как он был встречен самой Истиной и получил от нее откровение о Бытии, которым ни один смертный ни до, ни после него не мог когда-либо наслаждаться. Он надеялся определить ее сущность и характерные свойства, погрузившись в концепцию Бытия как такового, и осмелился раскрыть ее форму, которая не походила ни на что на земле и не могла быть воспринята чувствами. Пренебрегши свидетельствами глаз и ушей, он полностью доверился рациональному мышлению, и это показало ему дорогу, ведущую «вдаль от пути людей». Затем со смелостью, доходящей почти до безрассудства, он оспаривает реальность нашего мира, который до того времени обеспечивал все содержание идей φύσις и ὄντα. Для человека, почитающего Эмпедокла, это явная гордыня (hybris), а не настоящая тайна. Соответственно, он обращается к своей Музе следующим образом: «И пусть венок доброславной чести не вынудит тебя принять [его] от смертных при условии, что надо сказать нечто выходящее за пределы благочестия, по внушению дерзости, и такой ценой воссесть на вершинах мудрости».<sup>1</sup>

Мы должны быть осторожны, чтобы не интерпретировать как простую поэтическую метафору это выражение благочестия, которое мешает Эмпедоклу идти по пути его слишком самоуверенного предше-

---

лено слышать эфемерным существам: правь, погоняя, послушной вожжам колесницей [поэзии] из страны Эвсебии (Благочестия)» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 343).

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 343.

ственника. Оно, скорее, проистекает из самой сокровенной природы человека, которая побуждает его с пониманием и уважением относиться к окружающему миру и взаимодействию его сил. Каждое слово здесь является протестом против той непоколебимой логической последовательности, которая выбивает это основание из-под ног; и поэтому он начинает с предупреждения, как и Гёте, который уравнивает свое идеалистическое убеждение тем, что для человека центр находится внутри него самого:

Den Sinnen hast du dann zu trauen,  
Kein Falsches lassen sie dich schauen,  
Wenn dein Verstand dich wach erhalt.

(Чувствам ты должен только тогда доверять:  
Ничего ложного они тебе не дадут созерцать,  
Если твой рассудок тебя в бодрствии будет  
держатъ.

*перевод А. В. Абашника*)<sup>1</sup>

Конечно, верно, что в поэме Эмпедокла «О природе» мы не находим никакого контраста между чувственным опытом и внутренним нравственным миром человека, который служит отправной точкой для предостережения Гёте. Когда Эмпедокл призывает нас доверять своим чувствам, он делает это просто для того, чтобы отвергнуть недоверие, с которым Парменид относится к ним.<sup>2</sup> Тем не менее для Гёте сложность чувств при созерцании мира с заботой как

---

<sup>1</sup> *Goethe. Vermächtnis // Goethes sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe: In 40 Bdn. Stuttgart. Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger. 1902–1912. Bd. II. S. 245.*

<sup>2</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 341–342.

о внутреннем, так и о внешнем уже присутствует у Эмпедокла. Он хорошо осознает реальность внутреннего демона человека, что он и раскрывает в своей поэме «Очищения». Он мог легко совместить это знание с элейским отрицанием чувственного мира. Но внутренняя чувствительность и решительность, которые позволяют ему испытывать все страдания и потрясения своей души как мира в себе и признавать его как таковой, вынуждают Эмпедокла добровольно подчиняться своим чувствам и впечатлениям и отдавать им должное. Но каждому из чувств следует доверять лишь постольку, поскольку оно утверждает собственное специфическое поле; поэтому у Эмпедокла, как и у Гёте, чувства подлежат проверке пониманием. С другой стороны, «бодрствовать разумом» — это нечто совершенно отличное от *elenchos* (исследование, испытание) Парменида, которое должен пройти логос. Но как Эмпедоклу избежать сбивающего с толку множества чувственных впечатлений и найти свой путь к единому объяснению мира? Как он относится к аргументу Парменида о том, что, поскольку Сущее есть, возникновение и исчезновение невозможны? Теперь, когда была обнаружена логическая несовместимость Бытия и возникновения, для Эмпедокла инстинктивного доверия к чувствам никогда не будет достаточно, чтобы заставить его просто вернуться к наивному предположению милетцев, что, воспринимая эти самые явления возникновения и исчезновения, мы познаем нечто, что действительно «есть». С другой стороны, призывая нас доверять своим чувствам, он занимает позитивную позицию по отношению к эмпирической реальности, что полностью отличается от позиции Парменида. Следовательно, даже

если Эмпедокл чувствует, что он должен принять те выводы о Бытии, которые сделал его предшественник, этих выводов оказывается недостаточно, чтобы заставить его пожертвовать всем миром Становления как простой иллюзией. Он находит гениальный выход из этой дилеммы. Парменид прав: истинное Бытие должно неизменно существовать в себе; поэтому мы не можем сказать, что наш мир «есть» в строгом смысле слова; напротив, то, что «есть», должно скрываться где-то под поверхностью возникновения и исчезновения. В нашем мире, очевидно, нет абсолютного возникновения или исчезновения, а есть только смещение и разделение определенных вещей, которые являются фундаментальными и неизменными. Конечно, эта доктрина предполагает, что не существует только одного единственного принципа, как предполагала более старая физика, но несколько. Но была ли когда-либо возможность у милетской физики объяснить все многообразие вещей в терминах одной лишь первоосновы? Не была ли гипотеза Анаксимандра об «отделении» основных противоположностей в природе, таких как тепло и холод, сухость и влажность, от принципа единого — простой тавтологией, поскольку сама идея отделения предполагает, что противоположности уже существуют в первичном основании? И справился ли Анаксимен с его гипотезой о происхождении этих фундаментальных противоположностей в результате механического уплотнения или разрежения основного вещества? Тот факт, что Эмпедокл чувствовал необходимость исправления на этом этапе, скорее, показывает, что именно в этом и заключалась настоящая трудность, от которой нельзя было уклоняться. Соответственно, поскольку сами противоположности

должны были присутствовать с самого начала, Эмпедокл делает их неизменным субстратом возникновения и исчезновения как единственно истинных Сущностей, происходящих в процессах природы и заключает, во-первых, в противоположность милетцам, что существует не одна первичная субстанция, а несколько, и, во-вторых, в противоположность Пармениду, что Бытие не едино, а множественно. Таким образом, множественность и движение, которые элейская школа объявляла нереальными, были спасены; мир в целом становится обширным процессом, в котором смешение первичных веществ, в свою очередь, уступает место распаду смеси. Эмпедокл ограничивает число этих веществ четырьмя соответствующими первичным противоположностям — влажному, сухому, холодному и теплomu, — которые он, несомненно, встречал в качестве основных категорий в физике своих предшественников. Он утверждает, что каждая из субстанций, выдвинутых этими физиками в качестве основных, — вода, огонь, воздух и земля — представляет в действительности одно и только одно из четырех основных противоположных качеств; а также отождествляет четыре первичных качества с четырьмя субстанциями соответственно. В этой своеобразной теории элементов непреходящая истина старой натурфилософии искусно пересекается с логикой Бытия Парменида. Ряд стихов, направленных против старой физической концепции о том, что «нечто существующее может возникнуть из чего-то несуществующего»,<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> В пер. А. В. Лебедева: «Одни из них полностью отрицали возникновение и уничтожение: ничто сущее, утверждают они, не возникает и не уничтожается — это нам только

выдают влияние диалектической остроты Парменида. Его слова повторяются в следующем предложении:

Ибо из вовсе не бывшего сущее стать неспособно;  
Также и сущему сгннуть нельзя, ни подумать об  
этом, —

Ибо оно, куда ни поставь, там и вечно пребудет.<sup>1</sup>

Эмпедокл называет четыре принципа или истока всего сущего богами и называет их Зевсом, Герой, Аидонеем и Нестисом. Эти аллегории очень ясно выявляют качественный характер его плюрализма в отличие от строго количественной теории атомов Демокрита. Принципы элементов Эмпедокла проникнуты самым жизненным дыханием и сущностью божественных сил. Здесь теогоническое вторглось в рациональное; но в этом процессе гесиодический генеалогический подход теперь сводится к построению физических принципов. Только то, что четыре первых существа соединены в пары, такие как Зевс и Гера, Аидоней и Нестис, сохраняется, как прежде.

Но на те элементы, которые Эмпедокл называет вечно существующими и неподвижными, а именно четыре вечных истока вещей, отбрасывается одно основное метафизическое качество Парменида — качество полноты, единства, целостности. Мы увидим, что у Эмпедокла эти существенные свойства Божественного не рассматриваются как атрибуты четырех богов элементов, а относятся только к опре-

---

кажется» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 279).

<sup>1</sup> Перевод Г. И. Якубаниса в переработке М. Л. Гаспарова (Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. М.: Ладомир, 1999. С. 184).

деленному состоянию, в котором иногда находится мир. Четырех материальных принципов самих по себе недостаточно для того, чтобы осуществить это состояние: они должны быть дополнены деятельностью двух формирующих сил, которые совершают смешение и разделение основных субстанций. Эмпедокл также дает мифические имена этим двум силам и объявляет их с четырьмя материальными принципами богами одного ранга, называя их Филией и Нейкосом — Любовью и Раздором. В соответствии с общей тенденцией переводить греческую философию в категории современной механической физики, было бы заманчиво вместо этого говорить о «Притяжении» и «Отталкивании», но имена Эмпедокла означают нечто совершенно иное — две силы, которые одинаково царят как в неорганическом, так и в органическом мирах. Эмпедокл стремится понять неорганические процессы в терминах органической жизни, а не наоборот. Он также говорит о Любви как об Афродите, природу которой он таким образом расширил и обобщил в божественной животворящей силе, благодаря которой все вещи становятся единым целым. Эмпедокл не только наделяет ее многими чертами космогонического Эроса Гесиода, но и делает ее причиной всякого сопряжения, как в той области, где мы привыкли различать мужское и женское, так и далеко за ее пределами во всей структуре природы, которая, по его мнению, везде устроена одинаково. Под ее влиянием разрозненные вещи соединяются, и таким образом она создает порядок, полностью основанный на Любви. Но когда это единство бывает достигнуто, оно всегда расщепляется на многое разрушительной силой Раздора.

Этот процесс воспринимается не чувствами, но только умом. Ни один из этих богов не является более значимым или более почитаемым, чем остальные: все они равны, но каждый имеет свой собственный этос, и в цикле времени каждый, в свою очередь, преобладает в телах и жизнях отдельных растений, животных и людей, а также в жизни самого космоса. Ибо даже части космоса — Солнце и Земля, Небо и Море связаны Любовью. Природа подобна художнику, который смешивает свои краски, чтобы создать разнообразные формы — растения, мужчин и женщин, диких зверей, птиц, рыб и вечных богов.

Космология Эмпедокла разделяет со своими предшественницами, космологиями Анаксимандра или Гераклита, особенность, характерную для всей греческой космологической мысли — интерпретацию природных процессов посредством аналогий, взятых из политической и социальной жизни человека. У Анаксимандра именно концепция *dik* или *tisis*, управляющей процессом возникновения и исчезновения, сделала *фюсис* истинным космосом (то есть законным порядком). Гераклит перенял эту концепцию, но он изменил и расширил ее применение к природе, провозгласив «закон» (*номос*) вселенной, соответствующий человеческим законам, но превосходящий их. У Эмпедокла мы находим похожие формы интерпретации физических явлений. Когда он делает акцент на том факте, что первые боги его космогонии равны (*ἴσα*) и имеют один возраст (*ἥλικα γένναν*), хотя их слава (*τιμή* = *γέρας*, «функция») и характер (*ἦθος*) могут различаться, он, очевидно, критикует традицию более ранних греческих теогоний, прежде всего Гесиода. Гесиод учил, что, когда



древнейшие боги начали появляться из зияющего Хаоса, первыми появились Земля и Эрос. Платон цитирует этот отрывок в своем «Пире» в речи Федре о природе Эроса, чтобы доказать, что Эрос был древнейшим из всех богов (πρεσβύτατος). На религиозном и политическом языке греков это означало, что он также был самым почитаемым (τισιώτατος). Слова «древний» и «почтенный» употреблялись как синонимы на протяжении всей истории греческой мысли. Попытка разрушить эту божественную иерархию возраста и почестей предстает как революционная в «Эвменидах» Эсхила, в которой Фурии жалуются на то, что младшие божества отказывают богам старшего поколения в почестях.

Таким образом, когда Эмпедокл провозглашает, что его боги «равны и все одинаково исконны», он говорит не о количественном равенстве четырех элементов, существующих во Вселенной, как это предполагали те, кто пытался понять греческую философию природы в терминах современной физики или химии. Его слова не следует относить только к четырем элементам, как в переводе этого фрагмента Дильсом, — они также относятся к Любви и Раздору.<sup>1</sup> Призыв к равенству богов относится не только к монистическим космогониям Фалеса, Анаксимена или Гераклита, но и к «Теогонии» Гесиода, в которой, как мы указывали ранее, Земля и Любовь возникают на самой ранней стадии космогонического процесса. Эти древнейшие боги теперь лишены своих привилегий и абсолютной власти, и все они (τάντα πάντα) объявлены равными. Все

---

<sup>1</sup> Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. С. 186.

они одного возраста, то есть существовали с самого начала. Огонь, Вода и Воздух так же важны для мира, как и Земля. Ненависть так же необходима, как и Любовь, для сохранения динамической структуры мира, хотя Эмпедокл любит Любовь и ненавидит Раздор. Любовь и Раздор не выше четырех богов элементов, как утверждал Аристотель, заставляя нас поверить в различие между ними как *causa movens* (причина движущая) и *causa materialis* (причина материальная). Другими словами, аристократический порядок более старой теогонической мысли, который полностью основывался на генеалогии богов, теперь вытесняется демократическим равенством всех движущих сил, составляющих космос Эмпедокла. Однако они связаны вместе законом высшего единства, которому подчинены их индивидуальные функции и характеры. Эта точка зрения полностью соответствует социальному идеалу Эмпедокла, ведь история представляет его страстным борцом за демократию в его родном городе Акрагант. Но отношения социального и космологического в греческой мысли всегда были взаимными: поскольку вселенная понималась в терминах политических идей, таких как *diké*, *nomos*, *moira*, *kosmos*, равенство, политическая структура походила на вечный порядок космоса. Для историка греческого сознания представляет большой интерес проследить изменение социальных идеалов через развитие этих взаимоотношений и оценить важность для эпохи демократии, во второй половине V века, новой космо-теогонии, которая выражала тенденцию того времени обнаруживать истоки всех идей в божественной природе мира.

В системе Эмпедокла части мира и его элементы срастаются вместе в любви на долгое время, пока не соединятся в полной гармонии в том совершенном венчающем состоянии, которое Эмпедокл называет Сферосом. Следуя интерпретации Дильса, мы можем привести стихи, касающиеся этой проблемы:

Там различить невозможно ни Солнца проворные  
    члены,  
Ни косматую силу Земли не увидишь, ни Моря:  
Так, под плотным покровом Гармонии, там  
    утвердился  
Сферос, шару подобный, гордясь, что единствен и  
    замкнут.<sup>1</sup>

Сферос назван так из-за своей сферической формы. Эта концепция является сознательным использованием идеи о Бытии Парменида, которое было «завершено сразу со всех сторон». В этой форме четыре элемента крепко удерживаются «Гармонией», которая не дает проявиться их отличительным чертам, точно так же, как Дике Парменида сковывает Бытие своими узами и держит его подальше от возникновения и исчезновения. Эмпедокл также дает нам описание Сфероса как равного со всех сторон, что также соответствует Бытию Парменида; с другой стороны, акцент на его бесконечности явно полемизирует с конечностью Бытия Парменида. Только блаженство Сфероса в своей уединенности не согласуется с этой концепцией бога — ибо именно таков он был для Эмпедокла. Слово *μονή*, которое Дильс перевел бы как «уединение», скорее, должно

---

<sup>1</sup> Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. С. 187.

означать «отдых» или «покой». Мы находим похожее толкование еще у Евдема, который понимал *μονή* как неподвижность; ничто, кроме слова *μονή*, не могло соответствовать этой идее. Оно происходит от *μένω*, «оставаться», а не от *μόνος*, «одиночество», что подтверждается папирусом, содержащим новую элегию Тиртея, где это слово используется для обозначения солдатской добродетели — стоять на своем посту. Таким образом, в цикле вселенной Эмпедокла Сферос принимает на себя как функцию Бога Ксенофана, который «вечно на месте одном без движения... пребывает», так и функцию *ὄν* Парменида. Но в то время, как четыре первичных элемента или «истока», несмотря на их смешение и разделение, остаются действительно «неподвижными» в том смысле, что каждый из них пребывает в себе вечно, покой Сфероса ограничен определенной фазой космического процесса. Таким образом, Эмпедокл понимает Бытие элеатов как одну стадию в цикле: это стадия, когда божественная Любовь, поддерживающая мир, осознает свое владычество и становится полностью реализованной. В описании благословенного бога Сфероса философ снова следует примеру Ксенофана и протестует против антропоморфного представления о боге:

Нет у него ни двух ветвей, что из плеч вырастают,  
Нет ни быстрых колен, ни ступней, ни частей  
детородных:

Сферос, шару подобный, был равен себе отовсюду.  
Но как скоро Раздор возрос и окреп среди членов,  
Вспрянув в высокую честь, когда совершилось  
время,

Определенное их чередѣ великою Клятвой...

Началась новая фаза мирового цикла.<sup>1</sup> Изменение не внезапное, а довольно постепенное. Любовь может сохранять свое господство только до тех пор, пока она остается посреди водоворота, где она все еще может удерживать контроль, пока Ненависть остается в самых низких глубинах и не может преуспеть в развитии своей силы.

Таким образом, теория четырех элементов Эмпедокла с ее космическим антиномическим напряжением вбирает в себя как милетскую физику с ее теорией первоисточника всего становления, так и идею Бытия Парменида. Концепция Сфероса также включает в себя гераклитовскую метафизику возникновения Гармонии из раздоров и войн, но при этом сочетается с видением Парменида единого, спокойного, целостного и сферического Бытия. Смешивание и разделение — это работа двух отдельных сил; Эмпедокл считает, что Любовь порождается не самим Раздором, но самой божественной силой соперничества. В Любви, из которой возникают все конструктивные силы реальности, мир обладает объединяющей и монистической тенденцией, хотя сам мир нельзя полностью понять, кроме как в терминах фундаментального дуализма, который не позволяет спасительной работе Любви бесконечно длиться, но постоянно приводит к ее разрушению. В отличие от Гераклита, Эмпедокл называет Раздор не «отцом и царем всего сущего», но зловещей мировой силой.<sup>2</sup> И эмпедокловское восторженное пред-

---

<sup>1</sup> Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. С. 187—188.

<sup>2</sup> См. описание Раздора в В 17, 26 Νείκεος ἔχθει. В 17, 19 Νείκος οὐλύμενον; В 115 Νείκει μαίνομένω. В 20 κακῇσι... Ἐπίδεσσι. Ср.: В 22, 8: Раздор делает вещи отдельными

ставление о Любви показывает, что эмоциональная основа, определяющая его оценку действительности, совершенно иная. Чтобы почувствовать это различие, достаточно сравнить некоторые его строки с грубым и мастерским языком Гераклита: там жесткость и резкость — здесь мягкость и гибкость; там торжествующее утверждение смысла в том, что кажется противоречащим всякому смыслу, — здесь чувство яростного метания взад и вперед между Любовью и Ненавистью, созиданием и разрушением; там бодрящее сознание, что в самой гуще всех страшных раздоров бытия победа Гармонии обеспечена, — здесь болезненная уверенность, что индивидуальная жизнь зависит от стадий космического процесса, в котором маятник качается от владычества Любви к владычеству Раздора и Ненависти. Здесь возрождается старая гесиодовская гипотеза о нескольких эпохах, через которые прошел мир: в свете теории бесконечного повторения убеждение Гесиода в том, что он живет в упадническом Железном Веке, теперь превращается у Эмпедокла в веру в то, что его жизнь проходит между Золотым Веком прошлого, когда победила Любовь, и более светлым будущим, когда этот Век придет снова, только чтобы быть побежденным правлением Раздора.

Это то, что мы должны иметь в виду, если хотим понять, почему орфические верования важны для Эмпедокла. Его взгляд на природу отнюдь не чисто физикалистский. Он включает в себя элемен-

---

и несходными друг с другом καὶ μάλα λυγρὰ Λυγρός — обычный у Гомера эпитет к слову «гибель» (δλεθρός). — Прим. В. И.

ты эсхатологии, которые всегда сопровождает идею утраченного рая или божественного первоначального состояния. Уже было правильно замечено, что теория четырех элементов, как ее обычно называют, предполагается также и в «Очищениях». Это верно и в отношении двух сил, Любви и Раздора, которые попеременно правят миром. В религиозной поэме, конечно, страстный тон проповеди не проистекает из открытия этих сил как таковых, как это происходит в гимнах о природе. Но их деятельность фундаментальна даже для этой орфической драмы судьбы души.

Други! о вы, что на склонах золотого холма Акраганта  
Град обитаете верхний, ревнители добрых деяний,  
Злу непричастные, гостю почтенному кров и защита, —  
Ныне привет вам! Бессмертному богу подобясь средь  
смертных,

Шествую к вам, окруженный почетом, как то подобает,  
В зелени свежих венков и в повязках золотых утопая.  
Сонмами жен и мужей величаемый, окрест грядущих,  
В грады цветущие путь направляю; они же за мною  
Следуют все, вопрошая, где к пользе стезя пролегает:  
Те прорицаний желают, другие от разных недугов  
Слово целебное слышать стремятся, ко мне обращаясь, —  
Подлинно, тяжких страданий исполнена жизнь зло-  
получных!<sup>1</sup>

В этих словах философ представляет себя своим соотечественникам как религиозного учителя и врачевателя, окруженного толпой верных приверженцев, ищущих его помощи. У нас есть определенные сведения о его достижениях как врача, а более поздние истории Сицилии свидетельствуют

---

<sup>1</sup> Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. С. 197.

о его влиянии на население, рассказывая, как он сверг тиранию в Акраганте как друг народа и отказался от царствования, когда ему предложили его. Очевидно, его высокая репутация была не просто политической: он был кем-то вроде избавителя, и из-за особой религиозной чувствительности греков не нужно было больше говорить о нем как о боге или, по крайней мере, как о божестве. Если он был достаточно уверен в себе, то потому, что люди верили в него. Тем не менее то, как он изображает себя «бессмертным богом», является чем-то уникальным в наших исторических записях о древней греческой религии. Это представление очень обеспокоило современных критиков и привело к тому, что Эмпедокла стали называть шарлатаном или знахарем. И уж точно он не был ученым типа Анаксагора или Демокрита. Причудливая вычурность стиля с особенно искусными формулировками, которую мы находим в его поэме «О природе», выгодно отличает Эмпедокла от этих писателей с их рационалистической трезвостью; действительно, он не успевает похвастаться своими поразительными подвигами, как сразу же вспоминает о своем истинном величии и предполагает, что в его превосходстве над простыми людьми, обреченными на гибель, должно быть что-то примечательное. Такая преувеличенная самоуверенность должна иметь религиозный источник. Она исходит из его веры в божественное спасение, которое он провозглашает и ожидает для себя, — спасение, которое приходит, когда душа воссоединяется со своим божественным источником. Он требует от людей веры в собственную проповедь. Он клянется в ее истинности, хотя и признает, что с трудом она



проникает в сердца тех, кто прислушивается к ней. Мы не должны думать, что Эмпедокл полностью понимает разницу между верой (πίστις) и тем, что он постоянно требует для своей концепции природы; действительно, сам факт того, что он использует одно и то же слово для обоих видов внутренней уверенности, указывает на обратное. Он считает религиозные чувства «Очищений» чем-то, что он сам испытал, что подобно силам Любви и Ненависти; но на эти переживания внутреннего мира он не обратил бы столь пристального внимания, если бы не орфическая теория души.

Уверенность Эмпедокла в своей собственной божественности явно противоречит чувству несчастья, которое описывается в самом длинном из сохранившихся фрагментов «Очищений». Здесь он драматически описывает судьбу души, которую он называет демоном, — души, которая изгоняется из своего божественного дома в этот мир материального и тленного:

Древний божий устав, глагол Неизбежности вещей  
Есть во веки веков, скрепленный великою клятвой:  
Если из демонов кто, долговечною жизнью живущих,  
Члены свои обагрит нечестиво кровавым убийством  
Или, вступивши в раздор, поклянется преступною  
клятвой —

Тридцать тысяч времен вдали от блаженных скитаться  
Тот осужден, возрождаясь в различных облициях  
смертных,

Тяжкие жизни пути проходя одни за другими.  
Ярость Эфира в морскую его изгоняет пучину,  
Море на Землю извергнуть стремится, Земля же — в  
сиянье

Яркогo Солнца, а Солнце в эфирные вихри бросает:

Все друг от друга его принимают, но все с омерзеньем!  
Ныне и сам я таков: изгнанник богов и скиталец,  
Внявший Раздору безумному...<sup>1</sup>

Не найдется другого фрагмента «Очищений», столь ясно показывающего, в каком измерении происходят мистические события, описанные в поэме. То, что душа здесь выступает в виде демона, — это больше, чем просто поэтическое приукрашивание. Орфическая концепция тесно связана с древнегреческой верой Гесиода в то, что духи мертвых продолжают свое существование в виде демонов, не видимых в мире. В орфическом мифе о душе эта концепция связана с идеей предсуществования души и ее переселения в различные смертные формы. Демон оказывается вовлеченным в тот же круговорот универсума, который мы встречали в натурфилософии. Он также претерпевает воздействие космического чередования, сравнимого с чередованием элементов: от Божественного он отправляется в свои странствия через многообразные формы, и к Божественному он возвращается. Эта теория имеет двоякую основу: во-первых, речь идет о мистической вере в сущностное родство души с Божественным; во-вторых, о сознании того, что из-за какого-то великого греха душа отягощена и удерживается далеко от своего божественного истока. Все остальные факторы — цикл, очищение, возвращение — вытекают из этих оснований. Эмпедокл видит в осквернении рук убийственной кровью первородный грех, который привел к изгнанию души из божественного

---

<sup>1</sup> Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. С. 197—198.

царства; отсюда его энергичные предостережения против поедания плоти животных и запрещение кровавых жертвоприношений:

Где же убийствам ужасным предел? Неужели  
беспечный  
Ум ваш не видит того, что снедью вы стали друг  
другу?<sup>1</sup>

Этот фрагмент из «Очищений» цитируется Секстом Эмпириком как доказательство аскетизма пифагорейцев и Эмпедокла и их воздержания от животной пищи. Это воздержание является не столько следствием распространения всеобщего ужаса от любого человеческого кровопролития, сколько следствием теории метемпсихоза с его ощущением присутствия воплощенных духов даже в животных. Здесь мы имеем ту же самую теорию, которую Ксенофан когда-то высмеивал во имя рационального понимания природы и которой он учился у ионийской философии; у Эмпедокла эти два понятия теперь становятся рядом. Эмпедокл не в силах в полной мере изобразить тот ужас, в который человек невольно впутывает себя, принося животное в жертву богам:

Милого сына схватив, изменившего только  
наружность,  
В жертву с молитвой его закаляет отец неразумный!  
Жертва с мольбою к стопам припадает, палач же, не  
внемля,  
Режет и мерзостный пир готовит в просторных палатах.  
Также бывает, что сын из родителя или же дети,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 200.

Душу исторгнув из матери, плоть пожирают  
родную.<sup>1</sup>

Самые ужасные мерзости, известные греческому мифу, — независимо от того, совершаются ли они совершенно неожиданно, как на пиршестве Атрея, где отец поедает плоть своего собственного сына, или совершаются трепетно в страхе перед угрожающим божественным приказом, как в случае с матереубийством Ореста, — совершаются каждый день, когда люди приносят кровавые жертвы на божественные алтари и воображают, что делают угодное Богу. Сколь великому преображению должна была подвергнуться божественная природа, чтобы казаться столь несовместимой со старым эллинским культом жертвоприношения! Требование непорочности, которое мы находим в орфическом аскетизме, должно было произвести глубокое изменение в отношениях между телом и душой. Сила, которая формирует мир, одевает душу в «чуждую одежду плоти»,<sup>2</sup> как мы читаем в другом месте «Очищений». В этом образе мы видим телесность, рассматриваемую как преходящую, несущественную оболочку — понятие столь же странное для греков времен Гомера, как и для ионийского философа, его интеллектуального родственника. Душа надевает свое тело и снимает его, как человек меняет рубашку. Эмпедокл считает, что душа должна выбирать между множеством видов тел, и размышляет о преимуществах различных вместилищ, которые она может рассмотреть:

---

<sup>1</sup> Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. С. 200.

<sup>2</sup> Там же. С. 199.

Между диких зверей становятся спящими в скалах  
Львами, становятся лаврами меж лепокудрых  
деревьев...<sup>1</sup>

Все это не бесстрастная догматическая теория, изложенная с подобающей беспристрастностью, а теория, представленная Эмпедоклом как его собственная судьба. Высказывания в формах «я» и «мы» часто встречаются во фрагментах «Очищений». Среди тех падших духов, которых стихии бросают туда и сюда, а затем снова изгоняют, он находит и себя:

Ныне и сам я таков: изгнанник богов и скиталец.<sup>2</sup>

Земная жизнь теряет всякую ценность для любого, кто видит в ней лишь неприкаянное существование, шаткое положение беженца, изгнанного из дома. В страсти, с которой Эмпедокл описывает судьбу души, мечущейся туда и сюда через «тяжкие жизни пути», и бесконечно тянущееся время, в течение которого душа должна «вдали от блаженных скитаться», мы видим, что мир этих представлений, каким бы причудливым он ни казался, имеет свой источник в глубоком человеческом страдании. Насколько велика разница между тем, как натурфилософ, подобный Анаксимандру, подходит к реальности, изображая возникновение живых существ из объективно постигнутого изначального принципа, и отношением человека, который внутренне содрогается, когда говорит нам:

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 198.

Был уже некогда отроком я, был и девой когда-то,  
Был и кустом, был и птицей, и рыбой морской  
бессловесной.<sup>1</sup>

Эмпедокл говорит обо всех этих различных формах жизни с любовью человека, который переживал эти формы существования изнутри, и для которого ни одна из них не является более далекой, чем его нынешняя. Всеобщая анимизация, которой учат орфики, включает в себя идею человеческой всеобъемлемости, что понимает все вещи и сродни всем вещам. Мы обнаруживаем это и в том, как Эмпедокл описывает сами вещи; это придает его стихам особую теплоту. Он не знает простых вещей как таковых, а знает только таких существ, как он сам, и принимает их близко к сердцу, относясь с глубокой симпатией и даже с толикой печали. Его симпатия — это не чувство причудливого уважения к собратьям других видов, как, например, у всадника — к своей лошади или у охотника — к своей собаке; это метафизическое сочувствие, искреннее сострадание каждому существу, переживающему собственные страдания.

Из концепции бесконечно длящегося процесса, в котором демон души проходит через все возможные формы растительного и животного существования, возникает совершенно новый миф. Душа недолговечного человека теперь обретает историю. Он оглядывается на прошлое существование, которое длилось целую вечность. Фантазия религиозного поэта рисует в смелых ярких красках, как божественный странник спускается со своего небесного дома све-

---

<sup>1</sup> Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. С. 198.

та во тьму земного пространства. Мы узнаем, насколько высока была душа, из какой неизмеримой полноты счастья, давно оставленного позади, душа, наконец, прибыла сюда, где теперь разговаривает со смертными. Чувство нисхождения и пребывания здесь, внизу, является пространственной метафорой того фундаментального внутреннего противоречия, которое эта вера различает в человеческой жизни и которое составляет ее отправную точку: противоречие между действительным опытом со всеми сопутствующими ему горестями, с одной стороны, и той необъяснимой гармонией, которую каждая понастоящему энергичная душа все еще лелеет как нечто, на что можно претендовать, чего она ждет и от чего никогда не откажется, точно так же, как она лелеет память о своем происхождении из высшего мира. В этом представлении момент вступления человека в земную жизнь требует особого внимания, ибо это первый раз, когда душа переступает порог мира зла, в который она теперь должна быть изгнана. Об этом моменте у нас нет сознательных воспоминаний, но как только душа осознает свою связь с предшествующим блаженным существованием, она начинает видеть далеко за пределами индивидуального сознания. Жалобный крик новорожденного ребенка пробуждает в Эмпедокле отчетливое воспоминание: «Плакал я, горько рыдал, непривычную видя обитель!»<sup>1</sup> Философский символизм облакает это незнакомое, неуютное место (ἀσυνήθεα χῶρον) в темную пещеру, ибо в словах «Пришли мы в закрытую эту пещеру», дошедших до нас без контекста,

---

<sup>1</sup> Там же.

несомненно, содержится отсылка к земному миру. У нас есть убедительные доказательства того, что представление о мире как о пещере является орфическим. Интересно, что и здесь, так же, как и в важном для нас фрагменте, где демона души стихии перебрасывают друг другу,<sup>1</sup> поэт видит себя одним из многих таких духов, а свое собственное путешествие вниз — одним из совершенных остальными. Его чувство солидарности с теми, кто разделяет с ним одну участь, ясно выражается в использовании им первого лица множественного числа.

Образ «безотрадного дола» встречается и в другом фрагменте,<sup>2</sup> который описывает его более подробно. Из всего этого мы узнаем, что в «Очищениях» не в меньшей степени, чем в поэме «О природе», Эмпедокл предстает великим мифологом, который понимает, как придать форму силам своего религиозного мира. Следуя аллегорическому стилю эпических теогоний, он заставляет своих демонов бедствия предстать населяющими

...Дол безотрадный,  
Где и Убийство, и Злоба, и сонмы всех Бед  
    смертоносных,  
Немощей, плоть изнуряющих, Язв и текучих  
    Недугов  
В черном мраке бредут по лугам, где обитель  
    Обмана.<sup>3</sup>

Как только душа прибывает сюда, она встречает этих духов, которые принимают ее, как те гроз-

---

<sup>1</sup> Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. С. 198.

<sup>2</sup> Там же. С. 197.

<sup>3</sup> Там же. С. 198.



ные демоны, которые приветствуют Энея у ворот подземного мира. Эмпедокл также, должно быть, описывал нисхождение души в земную пещеру как своего рода путешествие в Ад. Не можем точно сказать, был ли у этого нисхождения какой-нибудь прототип, кроме некии (νεκυία) из «Одиссеи», но в этой связи заманчиво вспомнить о путешествии Орфея в Аид.<sup>1</sup> Катабасис Орфея очень хорошо соответствовал бы требованиям орфических верований, и, более того, такая легенда, несомненно, существовала. Если Эмпедокл уже был знаком с этим мифом, то его описание подземного мира должно было казаться особенно богатым аллегорическими фигурами по сравнению с гомеровской версией, и в этом отношении миф мог очень легко возбудить его воображение.

Тем не менее его описание путешествия души демона вниз, в темную пещеру мира решительно отличается от простого путешествия в Ад и имеет гораздо более глубокое значение и глубинную реальность. Более того, заселение этого мира полчищами духов, должно быть, было делом самого Эмпедокла, ибо они несут на себе печать его основных натуралистических взглядов. Здесь мы находим демонов зла и раздора, как становится ясно из другого отрывка, где они перечисляются пара за парой:

Там находились: Земля и богиня зоркого Солнца,  
Окровавленная Распря, Гармония с ликом степенным,

---

<sup>1</sup> Νέκυια, или νεκυία: вызывание мертвецов, некромантия, традиционное заглавие XI песни «Одиссеи». — *Прим. В. П.*

С ними Краса, Безобразие, Медленность и Торопливость, Милая видом Правдивость и темноволосая Смутность.<sup>1</sup>

Этот список аллегорических божеств был приведен в «Очищениях». Все они — воплощения того же изначального противоречия, которое господствует над всей реальностью; соответственно, примеры взяты из областей как можно более далеких — физической и этической, эстетической и интеллектуальной. Душа встречает эти противостояния, как только приходит в этот мир, который без этих противоречий никогда бы не существовал. Эмпедокл недвусмысленно объясняет, что душа сдерживается «внятием Раздору безумному»<sup>2</sup> — мифическим способом вовлеченности в космический процесс под властью Ненависти. Таким образом, философ пытается интерпретировать основные религиозные факты орфической теории в соответствии с высшим принципом своей натурфилософии. Само кровопролитие, запрещенное орфическими правилами непорочности, является следствием Раздора. Эмпедокл издает отчаянный вопль пророка в адрес человечества:

Горе, о, горе тебе, злополучный и жалкий род  
смертных:  
Распрей и тяжких стенаний исполнен твой век  
с колыбели!<sup>3</sup>

Это несчастное состояние, от которого человека должна освободить религия, неявно присутствует в

---

<sup>1</sup> Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. С. 198.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

фазе космического процесса, в котором мы сейчас находимся. Желание освободить демона от скверны и вернуться к блаженству Бога — это вечное стремление, которое божественная Любовь заложила во все создания в качестве врожденного естественного закона.

На контрасте с темным ноктюрном мира Раздора, Эмпедокл изображает в «Очищениях» райское состояние, которое является аналогом Золотого Века — периода, когда владычество Любви было на пике. Видение блаженного прошлого приносит с собой надежду на будущее спасение. Он говорит нам, что мужчины

Вовсе не знали они ни Войны, ни Смятения битвы,  
Зевса не знали царя, Посейдона не знали, ни Крона,  
Но лишь Киприду царицу...<sup>1</sup>

Если мы углубимся в детали этой картины, сможем увидеть, какое значение придает Эмпедокл проблеме чистой бескровной жертвы как единственного истинного способа почитания богов. В самом деле, в подлинной преданности он видит главный критерий, которым должны оцениваться достижения человеческой культуры. «Очищения» много говорят о жертвоприношениях и других аспектах культа, но весь этот материал тесно связан с основной идеей поэмы — осознанием владычества божественной Любви. Люди Золотого Века, продолжает он,

Милость ее обретали смиренных даров  
приношеньем,  
Дивных картин живописных, священных елеев  
душистых,  
Чистой несмешанной миррой и ладана благоуханьем,

---

<sup>1</sup> Там же.

Рыжего меда на землю из сотов струи проливая.  
Но облагать алтари непорочною кровью животных,  
Душу из них исторгать, пожирать благородные  
члены, —

Все это гнусным грехом почиталось у них справедливо.  
Кроткими были все твари, и к людям легко приучались  
Звери и птицы: везде дружелюбно Любовь процветала.  
Жил среди них некий муж, умудренный безмерным  
познанием,

Подлинно мыслей высоких владевший сокровищем  
ценным,

В разных искусствах премудрых свой ум глубоко  
изошривший.

Ибо как скоро всю силу ума напрягал он к Познанию,  
То без труда созерцал любое, что есть и что было,  
За десять или за двадцать провидя людских  
поколений.<sup>1</sup>

Считается, что эти строки относятся к Пифагору. Такое предположение было особенно привлекательным для неоплатоников, которые почитали Пифагора как божественного основателя своей религии и всегда стремились найти древние описания его личности. Но, несмотря на авторитет Ямвлиха, который, по-видимому, воспринял эту интерпретацию отрывка как уже общепризнанную, мы вряд ли можем с уверенностью воспринимать эти строки как отсылку к Пифагору. С другой стороны, нельзя уклоняться от вопроса о том, как аскетическая концепция Эмпедокла была связана с учением пифагорейцев. Еще в древности Эмпедокл был учеником Пифагора, и, хотя существуют хронологические причины, делающие этот факт маловероятным, его заповеди настолько поразительно похожи на пифа-

---

<sup>1</sup> Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. С. 199.

горейские правила жизни, что здесь следует предположить некоторую связь. Следует ли нам сделать вывод, что Эмпедокл находился под прямым влиянием пифагорейцев, или лучше попытаться объяснить это сходство их общей связью с орфической религией — нельзя сказать наверняка с помощью имеющихся у нас средств. Было бы хорошо узнать, какую роль этот древний сверхчеловек первоначально играл в поэме Эмпедокла, потому что вряд ли он был здесь попросту лишним. Мудрость, которую он приобрел за десять и двадцать человеческих жизней, очевидно, следует противопоставить человеческой близорукости, которую мы находим во введении поэмы «О природе». Люди судят обо всем на основе своего собственного опыта, даже если они видели лишь небольшой фрагмент целого.

Скудные средства у нас в телесных рассеяны членах,  
Много разительных бед притупляет пытливые думы.  
Только малую часть узрев человеческой жизни,  
Быстрою смертью, как дыма струя, разметаются люди,  
Только то и узнав, что каждому встретить случилось  
В суетной жизни стезе; а всякий мнит целое ведать!<sup>1</sup>

Если обыденная степень человеческого понимания не идет дальше этого, философ должен говорить, исходя из более широкого опыта, чем у других людей; и в этом заключается позиция самого Эмпедокла. Соответственно, сверхчеловек воплощает его идеал мудреца. Это важно, поскольку показывает связь между осознанием Эмпедоклом своей миссии и его верой в возможность расширения челове-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 183.

ского сознания на многие зоны за пределы короткой жизни человека. Такая вера приближает философский дух к вечности. Сам Эмпедокл был бы подобен сверхчеловеку Золотого Века, если бы не его несчастная участь — жить в царстве Ненависти, но, возможно, он может вернуться в будущем в усовершенствованном виде. Даже если он не имеет в виду Пифагора в этом описании, весьма вероятно, что характерная черта знания сверхчеловека о его собственном прежнем существовании была заимствована из традиционных рассказов пифагорейцев об их учителе, поскольку о нем рассказывалось нечто очень похожее.

В заключение давайте резюмируем теологическую позицию Эмпедокла. На одной стороне стоит его философия природы с ее новым видением космического цикла и сил, которые в нем господствуют. Эмпедокл чувствует, что он раскрыл истинный характер божественных сил, действующих в природе. Он не больше заинтересован в предоставлении подлинных доказательств существования Бога, чем любой из его предшественников, поскольку для всех них присутствие Божества в мире является непосредственным и абсолютным фактом. Проблема Бога для Эмпедокла — это просто проблема божественной формы. И это угол, с которого он подходит к этой проблеме как исследователь природы. То, что он находит в природе, — это не форма единого, а многообразие, которое греческий ум всегда находил в Божественном. Эмпедокл открывает Божественное в трех аспектах природы: во-первых, в нетленных первичных веществах; во-вторых, в силах Любви и Ненависти, которыми движем материальный

мир, хотя их сокровенную природу можно постичь лишь оком духа; в-третьих, в том всеобъемлющем состоянии мира, которое возникает, когда добродетель и совершенство достигают своей полноты в круговороте этих космических сил. Таким образом, онтологический плюрализм Эмпедокла становится в его теологии философским политеизмом. Здесь боги превращаются в универсальные принципы природного бытия и природных процессов; точнее говоря, они похожи на того, кого Гераклит называет «единым мудрым», «которое одновременно и желает, и не желает называться именем Зевса»,<sup>1</sup> стоящим где-то в нейтральной зоне между отдельными личностями, которых можно назвать по имени, и чистыми универсальными силами. Это показывает, что боги по-прежнему принадлежат стадии аллегорической теогонии. Но идея единства, которую мы встречали у Ксенофана и элеатов, не преминула оставить свой след у Эмпедокла. В форме Сфероса он заявляет о своих претензиях против политеизма четырех богов стихий; и этот высший Бог по сути сродни единому разумному богу Ксенофана, контролирующему мир, но пребывающим полностью реализованным в мире. Однако неограниченное владычество Сфероса вернется. Таким образом, теология природы Эмпедокла представляет собой синтез монизма Ксенофана и элеатов с политеизмом, вытекающим из его собственного физикалистского плюрализма. С другой стороны, в концепции «Очищений» Божественное находится в самом человеке в виде его души, и в жизни души прослеживается влияние тех же самых веч-

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 239.

ных божественных сил, которым подчиняется сама природа (любви, раздору и их закону). Нормативная этико-религиозная интуиция этого двойственного управления природой, действительно, должна была происходить из внутренних переживаний личности. Эмпедокл первым говорит об этом дуализме в своем описании природы, но само это описание уже отражает дуалистический внутренний опыт, заключенный в орфическом взгляде на жизнь, раскрытом в «Очищениях».



## ГЛАВА 9. МЫСЛИТЕЛИ-ТЕОЛОГИ: АНАКСАГОР И ДИОГЕН

Не все мыслители, продолжающие милетскую традицию, происходили из регионов за пределами Ионии, некоторые происходили из самой Ионии, но не из Милета. Безусловно, наиболее важным из них является Анаксагор из Клазомен. Он более близок первоначальному духу натурфилософии, чем Эмпедокл, он сохранил ее рациональный характер в более чистом виде и не наполнил его чуждыми элементами, почерпнутыми из религии. Анаксагор — настоящий ученый, в его натуре нет ничего от пламенной души поэта и пророка. Говорят, что Эмпедокл закончил свою жизнь, прыгнув в кратер горы Этна, но трудно представить себе подобную легенду об Анаксагоре. Однако в самой своей строгости его ум является более цельным и последовательным и достигает полного расцвета в теоретическом рассмотрении природных явлений. Эмпедокл постоянно был вовлечен в религиозную и политическую общественную жизнь своего родного сицилийского городка. Анаксагор провел свои зрелые годы как инопланетянин в Афинах, вдали от своего дома в Малой Азии. Есть даже анекдот, который представ-

ляет его как одного из первых космополитов. Когда его упрекнули в пренебрежении своими обязанностями перед своей страной и согражданами, он, как говорят, сказал: «Берегите свой язык, потому что я очень забочусь о своей стране», указывая на небо. Нет причин, по которым во времена Еврипида не могло бы произойти подобного инцидента. Конечно, это не может означать, что Анаксагор пытался сказать, что обитель души находится в Боге, как мог бы сказать Эмпедокл. Любое религиозное чувство чуждости этому миру совершенно нехарактерно для его трезвого склада ума. Человек, считающий солнце просто светящимся камнем, чувствует себя на небесах более комфортно, чем в своем обыденном земном окружении, потому что он находит реальное содержание своей жизни и свое удовлетворение в постоянном общении с природой, особенно с небесными явлениями.

Нелегко составить представление о взглядах Анаксагора на природу в целом, так как оставшиеся фрагменты его прозаического произведения, которое во время его пребывания в Афинах распространялось в виде недорогой и широко читаемой книги, понятной даже неподготовленному читателю,<sup>1</sup> очевидно, были отобраны из целого с намерением продемонстрировать теоретическую основу его учения об элементах и объяснить ее доступными словами. Если мы проигнорируем его теорию так называемых гомеомерий и обратимся к более косвенным свидетельствам того, что более поздние авторы говорят о деятельности Анаксагора и его учении, мы будем

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 514.

поражены тем фактом, что он часто упоминается из-за своих выдающихся метеорологических наблюдений. Несомненно, древние ионийские натурфилософы проделывали аналогичную работу, но в целом они, кажется, начинали со знакомого материала и пытались максимально использовать его в своих выводах о космосе, в то время как Анаксагор был заинтересован в исследовании сравнительно редких явлений. Когда он предполагает, что Солнце — это светящийся камень, он выдвигает гипотезу, чрезвычайно революционную для его времени, — гипотезу, очевидно связанную с его наблюдением падающего метеоритного камня у реки Эгоспотамы. Есть большая вероятность, что подобные наблюдения лежат в основе и других его объяснений природных явлений. Для ионийцев V века подобный эмпиризм проявляется не только в медицине, где он наиболее известен нам, но также и в других областях, таких как этнография, география и история. Геродот и школа Гиппократы — особенно хорошие примеры. Трезвый эмпиризм был новым и интересным явлением, в отличие от смелого мышления старых натурфилософов, хотя оно тоже было в значительной степени конструктивным и, следовательно, часто обнаруживало тенденцию к схематизации. Повидимому, медицина была самой древней областью научных исследований, развивавшей дух эмпиризма из совершенно независимых побуждений; она была плодом самообразования и экспериментирования и проистекала из чувства ответственности за человеческую жизнь. То, что Анаксагор занимался медициной, в частности диетологией и теорией питания, обнаруживается в его теории элементов, которая

выросла из попыток решить проблему поддержания и развития организма через усвоение определенных продуктов питания и изучить влияние этого исследования на природу и состав веществ, попадающих в организм. В этом отношении его теория веществ непосредственно связана с медицинскими наблюдениями. Подобный интерес к медицине мы находим и у других современных философов, таких как Эмпедокл и Диоген Аполлонийский. Но учение Эмпедокла отвергалось некоторыми авторами медицинских текстов на том основании, что, стремясь сделать медицину подлинной наукой, он ввел определенные общие теории, более подходящие на натурфилософские; ситуация с Эмпедоклом прямо противоположна той, которую мы видим у Анаксагора. Общее у этих двух мыслителей то, что они оба делают свои учения об основных элементах и качествах связующим звеном между медициной и натурфилософией. В отличие от Демокрита с его «количественным» атомизмом, они считают, что основа природы состоит из ряда качеств, которые нельзя свести ни к чему более простому. И Анаксагор, и Эмпедокл более решительно ориентированы на органический мир, чем их предшественники. С тех пор, как Парменид показал невозможность абсолютного возникновения и исчезновения, они оба искали другие способы объяснения явлений, которые до сих пор обозначались этими понятиями, прибегая к идее смешивания и разделения. Концепция смешивания и разделения играла определенную роль в медицине еще до их появления. Сначала мы находим ее у выдающегося врача Алкмеона Кротонского, который жил раньше их обоих; и наш главный источник для истории

этих понятий в более поздние годы тоже находится в медицинской литературе. Из медицины концепция была взята на вооружение философией. И отсюда можем понять значение медицинского опыта для нового философского изучения природы.

Теперь, когда наше внимание привлечено к глубокому и плодотворному единству исследований натурфилософии и медицины в V веке, возможно, не лишним будет поставить вопрос о том, насколько теологические изыскания натурфилософов отразились в медицинской литературе. Медики из школы Коана, чьи исследования дошли до нас под именем Гиппократ, были хорошо знакомы с работами натурфилософов. Даже их практическое мышление оказалось под влиянием натурфилософии, особенно мы видим это в тех случаях, когда эмпиризм новой медицины, основанный на чистом наблюдении без каких-либо предвзятых предположений, должен был мириться со старыми религиозными представлениями, такими как представление эпилепсии как «священной болезни». Гиппократ, автор трактата «О священной болезни», человек высоких интеллектуальных способностей, мог рассказать ряд интересных вещей об особой «божественной» природе, которая, как утверждается, присуща этой болезни. Эта проблема дает ему повод задаться вопросом, что такое Божественное на самом деле, проявляется ли оно в природе и как оно проявляется. Его замечания важны для нас, поскольку мы обнаруживаем, что понятие священной болезни все еще пользовалось авторитетом и у его современника — Геродота, который в других отношениях демонстрировал более эмпирический склад ума в своем подходе к пробле-

ме исторической и географической истины. Геродот говорит о священной болезни в связи с эпилептическими припадками персидского царя Камбиса, которые он связывает со своими взглядами на уравновешивающую силу Немезиды в человеческих делах и в мире природы. Его теология истории находит весьма уместным то, что этот жестокий деспот был поражен священной болезнью, и он принимает эту идею со всеми вытекающими отсюда последствиями: боги ниспосылают бедствия в качестве наказания за преступления определенного человека; так объяснялись эпидемии, уничтожение городов и кораблей, неурожай, выкидыши, которые рассматривались как ниспосланные богом наказания, призванные отомстить за несправедливые поступки отдельных людей. Автор трактата «О священной болезни» критикует концепцию божественной причинности, моралистическую по своей сути, которая представляет эпилепсию как болезнь особого рода, имеющую неземное происхождение, и он осуждает эту гипотезу в очень общих выражениях. Он писал:

Эта же болезнь, которая называется священной, возникает от тех же причин, как и остальные, — именно от того, что приходит и уходит, как-то: от холода, солнца, ветров, каковыя явления все меняются и никогда не находятся в покое. Все это есть божественное, так что нет нужды думать, что эта болезнь превосходит божественностью прочие, но все они божественные и все человеческие.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Гиппократ. О священной болезни* // Избранные книги / Пер. В. И. Руднева, ред., вступ. ст. и примеч. В. П. Карпова. М.: Государственное издательство биологической и медицинской литературы, 1936. С. 512.

Эту полемику нельзя понять иначе, как на фоне глубоко изменившейся концепции природы Божественного, путь которой философия готовила столет. Конечно, слова нашего автора не прибавляют ничего нового к тому, что провозглашали сами философы, но они имеют важное значение для подтверждения растущего престижа новой идеи Божественного в сфере ученых и мыслителей, которые основывали свое мышление на понятии природы, и они также показывают влияние этой идеи на область религиозной веры и практической деятельности.

Вернемся теперь к Анаксагору и рассмотрим его теорию элементов, с которой тесно связаны его теологические взгляды. Именно здесь, как мы уже отмечали, медицинские исследования приобретают непосредственное значение для его философии, ибо именно из них он заимствует понятие смешения, чтобы вытеснить более древнее понятие становления. Для Анаксагора нет абсолютного возникновения или исчезновения вещей, но только смешение или разделение веществ, лежащих в основе естественных процессов. Он предполагает, что в начале все вещи были в единстве, бесконечно многочисленны и бесконечно малы. Пока сохранялось такое положение вещей, ни одна из этих вещей не могла быть четко различима из-за их крошечных размеров. Мы должны представить себе, что в этом состоянии все удерживалось паром и эфиром, ибо оба они бесконечны и преобладают в общей массе как по величине, так и по числу. Анаксагор далее полагает, что пар и эфир отделяются от окружающей массы и что вообще процесс возникновения мира есть процесс разделения, вызванный быстрым дви-

жением первичной массы. Именно благодаря этому процессу возникают вещи нашего мира. Вещи, как и сама первичная масса, содержат в себе все вещества и свойства, хотя и таким образом, что в каждом из них преобладают определенные вещества и свойства и накладывают свой отпечаток на объекты в целом. Говоря это, философ нападает на мнение Эмпедокла о том, что в основе всей природы лежит лишь несколько резко выделяющихся основных качеств и веществ. Анаксагор начинает с наблюдения, что пища, которую принимает тело, содержит зародыши для всех необходимых веществ и качеств: ни один волос, утверждает он, не может появиться из того, что не является волосами, ни одна плоть не может появиться из того, что не является плотью; напротив, волосы и плоть должны содержаться в хлебе, который мы едим, так же как и кости, сухожилия, вены, сперма и так далее. Таким образом, он приходит к пониманию, что все состоит из бесконечного числа крошечных частей бесконечного числа веществ, качественно различающихся между собой, хотя и связанных между собой в различных вещах самыми различными способами. И все эти бесчисленные качественные различия должны были содержаться в первобытной массе с самого начала.

Самая трудная проблема для Анаксагора в связи с этой теорией — справиться с реальностью разума. Ибо человек не целиком состоит из плоти, волос, костей, ногтей и сухожилий — в нем также есть то, что мы называем его разумом. Проблема в том, чтобы решить, каким образом разум присутствует в человеке. Здесь впервые натурфилософия достигает пределов своего физикалистского образа мышления,



который знает только вещества и качества, смешение и разделение. Мы не можем сказать, откуда пришло это осознание проблемы разума во времена Анаксагора или какие факторы способствовали его возникновению. Мы можем вспомнить, что, хотя его современник Эмпедокл создавал физическую систему, работающую только с различными видами материи, он также и пытался осмыслить душу как реальность *sui generis* (в своем роде) в понятиях орфической религии и рассмотрел ее в отдельном стихотворении. Анаксагор, однако, пытается найти место для реальности разума в своем физическом теле; он задается вопросом, является ли разум реальностью того же вида, что и другие вещи, и если да, то почему он присутствует не во всех вещах, как они есть, а лишь в некоторых. Он также думает о разуме в терминах концепции смешения, которая доминирует в его физике. Отсюда он приходит, что вполне понятно, к отрицательному выводу, что разум не может иметь ничего общего с другими бесконечно многими веществами и качествами, которые смешаны в вещах природы. Разум — это единственная вещь, которая, очевидно, не смешивается со всем, поскольку он появляется только у определенных существ «в большей или меньшей степени». Но Анаксагору этот факт кажется необъяснимым, за исключением предположения, что разум вообще не смешивается ни с чем другим, так как иначе его пришлось бы смешивать со всем, как и все остальное.

Наделяя разум этим особым положением в рамках своей теории физического смешения, Анаксагор теперь обнаруживает, что он вынужден выйти за рамки строго прозаического решения, согласно ко-

торому разум не смешан с другими вещами. Он осмеливается интерпретировать этот факт способом, который мы можем описать только как метафизический, даже если сам он не осознает этого. К счастью, у нас все еще сохранились его собственные слова по этому поводу:

Все [вещи] содержат долю всего, Ум же есть нечто неограниченное и самовластное и не смешан ни с одной вещью, но — единственный — сам по себе. Если бы он не был сам по себе, но был смешан с чем-то другим, он был бы причастен всем вещам [сразу], будь он смешан с чем-то [одним]. Ибо, как я сказал выше [В 11 DK], во всем содержится доля всего. Примешанные [вещи] препятствовали бы ему, [не давая] править ни одной вещью так, как [он правит] в одиночку и сам по себе. Ибо он тончайшее и чистейшее из всех вещей, и предрешает (γνώμην ἵσχει) абсолютно все, и обладает величайшим могуществом. И всеми [существами], обладающими душой, как большими, так и меньшими, правит Ум. И совокупным круговращением [мира] правит Ум, так что [благодаря ему это] круговращение вообще началось. Сперва круговращение началось с малого, [теперь] оно расширилось, а в будущем расширится еще больше. И то, что смешивается, и то, что выделяется [из смеси], и то, что разделяется, — все это предрешает (ἔγνω) Ум. И все, чему суждено было быть, и все, что было, но чего теперь нет, и все, что есть теперь и будет в будущем, — все это упорядочил Ум, равно как и это круговращение, в котором кружатся теперь звезды, Солнце и Луна, а также выделяющиеся аэр (темный воздух) и эфир. Именно это круговращение стало причиной выделения. И выделяется из разреженного плотное, из холодного горячее, из темного светлое и из влажного сухое. Но [в них по-прежнему] содержится много долей многих [веществ]. Полностью ничто не выделяется и не отделяется одно от другого, кроме Ума. Всякий ум, и больший, и меньший, подобен [= однороден]. Однако

ничто другое не подобно ничему, но чего в каждой отдельной вещи больше всего содержится, тем она с наибольшей ясноразличимостью была и есть.<sup>1</sup>

Недавно было отмечено, что словесная форма высказываний Анаксагора о Нусе обнаруживает своеобразное сходство со стилем гимна, который, очевидно, сознательно имитировался. Мы уже показали, что Анаксимандр, вероятно, использовал подобную форму в своих произведениях, когда говорил об *арейон* как о Божественном, о том, что направляет все и связывает все вместе. Действительно, Анаксагор здесь следует устоявшейся стилистической традиции, которой, как можно доказать, следовали почти все досократические философы с теми или иными отклонениями. Этот факт особенно важен в случае Анаксагора, поскольку ни в одном из сохранившихся фрагментов нет прямых доказательств того, что он когда-либо называл Разум Божественным. Однако то, что это должно было быть его учением, теперь кажется ясным как из гимноподобной формы, в которой выражены предикаты Нуса, так и из содержания этих утверждений. Эпитеты «бесконечный», «самоуправляемый», «несмешанный» и «сам по себе» полностью оправдывают возвышенный стиль, в котором философ говорит об этом высшем принципе. Анаксагор считает, что Разум особенно хорошо подходит для роли управления миром из-за того самого свойства, которое отличает его от других вещей, — чистоты и свободы от примесей. Более ранние мыслители приписывали Разум

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 533—534.

божественному принципу совершенно независимо от подобных физических соображений. Это было сделано, например, Ксенофаном, чей Бог «мощью рассудка... все без труда повергает в смятение».<sup>1</sup> Тот факт, что явное приписывание сознания высшему принципу началось не с мыслителей-физиологов, а с мыслителя-теолога из Колофона, доказывает изначальную независимость идей Ксенофана от каких-либо физических мотивов. Парменид ничего об этом не знал, и Эмпедокл, очевидно, шел по стопам Ксенофана, когда описал бога Сфероса как духа, который «лишь один существует святой, несказанный, от века мыслями быстрыми вокруг обогающий все мирозданье».<sup>2</sup> Все это произвело глубокое впечатление на Анаксагора, но не удовлетворило его как натурфилософа. Хотелось бы знать, находился ли он под влиянием Гераклита, и если да, то в какой степени. Гераклит уже установил постулат, согласно которому Мудрость (σοφόν) отделена от всего остального; и он придавал этой идее такое большое значение, что прямо говорил: «Чьи только речи я не слышал, никто не доходит до того, чтобы понимать, что Мудрое ото всех обособлено».<sup>3</sup> Поэтому для него это был решающий пункт; к сожалению, мы не понимаем, что именно означает эта «обособленность», и мы должны быть осторожны, чтобы не интерпретировать ее слишком поспешно в терминах более поздних идей. Новое представление Анаксагора о «бытии самом по себе», как он, наконец, проясняет, следует

---

<sup>1</sup> Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. С. 279.

<sup>2</sup> Там же. С. 200.

<sup>3</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 239.

рассматривать как противоположное его концепции смешения всех вещей, и служит ему проводником для идеи чего-то суверенного, господствующего, независимого. Таким образом, Разум становится впервые физическим принципом в собственном смысле слова, на котором основана вся структура мира, хотя более ранние мыслители, возможно, тоже придерживались подобной идеи более или менее осознанно. Анаксагор считает, что Разум утратил бы свою власть, если бы смешался со всем. Отсюда возникает дальнейшее соображение, что подлинная космогония требует второго принципа, который не подвергал бы все смешению, — принципа, который бы мог дать начальный импульс для вихревого движения, из-за которого вещи отделялись бы от исходной смеси. В целом эта концепция строго физическая. Ее сравнивали с божественной причинностью, которую некоторые современные астрономы считали необходимой для приведения в движение первоначального механизма их космологии. Но теория Анаксагора включает в себя и второй принцип, помимо мотива физической кинетики: его Нус — это то всеохватывающее знание, которое с самого начала наполняло каждый отдельный процесс смешения, разделения и конкретизации в развитии мира, как в прошлом, так и в настоящем и будущем. Нус предвосхитил движение и вращение звезд и метеорологических сил, таких как воздух и эфир в их нынешней форме, и упорядочил все с самого начала в соответствии с определенным порядком (δικόσμησε).

Идея этого порядка мира вполне соответствует принципам рациональной физики V века; она особенно была уместна в период, когда приписывали

решительное значение *téchē* всем сферам бытия и даже находили его присутствие в самой природе. Механизм творческого вихревого движения — это гениальный механизм, с помощью которого Анаксагор, как и другие его современники, пытался объяснить образование мира. Тот факт, что он заставил божественный Разум направлять вихрь в определенном направлении, придал его физике новый телеологический аспект. Именно это привлекло внимание Платона и дало Аристотелю повод для знаменитого замечания, что среди ранних мыслителей Анаксагор с его теорией мирозозидающего Разума казался трезвым человеком среди пьяных, даже если он не использовал в своей физике этот телеологический тип наблюдения, а использовал Нус только в своей космогонии и в некоторых случаях, когда он не находил механического объяснения явления и должен был представить его как *deus ex machina*. Вероятно, Анаксагор не считал бы это очень серьезным недостатком. Конечно, он, должно быть, чувствовал, что обеспечил рациональность своей мировой системы, когда предусмотрел как можно более автоматический механический процесс, будь он предустановлен как целое на всех его фазах в божественном Разуме или просто предвосхищаем им.

Понимание Разума как несмешанного, столь важное в учении Анаксагора о божественном мировом принципе, позволяет ему также определить место человечества и даже самой философии в системе мира. «Всякий ум, и больший, и меньший, подобен [= однороден]».<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 534.

Мы должны заметить, что он признавал определенные различия между умами, точно так же, как он говорил ранее о различиях между вещами, которые имеют душу и жизнь, и теми, которые не имеют; но эти различия никоим образом не означали, что абсолютно невозможно найти какое-либо качественное сходство между бесконечным божественным умом и конечным человеческим умом. Наш ум — это Божественное в нас, что позволяет нам приблизиться к Божественному Разуму и его замыслу мира. Это правда, что эта идея не выражена явно во фрагментах, но мы должны предположить, что Анаксагор высоко ценил Ум. Как иначе он мог думать о нем как о самой сущности Божественного? В этом рационалистическом учении есть мистический элемент, который отдаленно напоминает нам убежденность Эмпедокла в божественном происхождении души, но Анаксагор не говорил о греховности и скверне души-демона или о ее очищении и возвращении к божеству бесконечными горестными тропами. Для Анаксагора Божественное есть чистый разум, который за всем наблюдает. Человек имеет прямой доступ к Божественному посредством умственной силы, которую он в себе имеет. Философия Анаксагора — это чистейшая физика; она, очевидно, не содержит антропологии в теологическом смысле и ее основание полностью лишено подобного рода моментов. Тем не менее ось этой физики имеет в качестве двух полюсов Бога и человека или, точнее, божественный принцип природы и человеческое знание, которое его постигает; и эта концепция предоставляет Анаксагору место в ряду великих мыслителей, которые служили ему образцами. Но мы не должны забывать,

что, когда мы думаем о нем как об оракуле великого Перикла и предшественнике платонической и аристотелевской философии Разума, подобная историческая перспектива слишком приближает его к нам и чрезмерно преувеличивает его значение.

Благодаря телеологическим концепциям Анаксагора один из наиболее последовательных и исторически влиятельных мотивов проникает в изучение Божественного философией. Понятие цели (*telos*), конечно, принадлежит прежде всего сократической традиции; но то, что сократизм ищет во всем — доброе, умопостигаемое и совершенное, — фактически присутствует в принципе миростроя (*diakosmesis*) Анаксагора и в идее порядка, которую он туда включает. Он просто не используется им в качестве принципа последовательного объяснения конкретных феноменов. И все же эта стадия была фактически достигнута в физике V века, поскольку наши сведения представляют ряд строго телеологических объяснений природных явлений, которые, по видимому, восходят к источнику этого периода. Исследования последних десятилетий со все большей уверенностью показывают, что автором идеи целесообразности был Диоген Аполлонийский. Хотя он был естествоиспытателем второго плана, он дал нам немаловажное представление о том, каким образом на развитие ионического естествознания повлияли переплетенные идеи из разных времен, смешанные в самом Диогене.

Диоген, очевидно, долгое время жил в Афинах, где поэты-комики использовали его теории. Как и Анаксагор, он в первую очередь изучал природу, обращая внимание на конкретные факты. Но эти на-



блюдения сопровождалась мощным побуждением к размышлениям о мире в целом, к теологии в частности. В своей концепции первопринципа он отвернулся от Эмпедокла и Анаксагора и вернулся к Анаксимену Милетскому. В то время как все более глубокие умы его времени исходили из множества принципов, он вернулся к теории единой первичной субстанции, все остальное в которой является лишь ее модификацией. По его мнению, даже если может показаться, что в природе существуют определенные простые вещества, такие как вода, огонь, воздух и так далее, было бы невозможным, чтобы они соединялись друг с другом или влияли друг на друга, если бы они не исходили из единого основания. Диоген видит в воздухе подлинное первоначало, которое принимает самые разные формы. Чтобы произвести эти изменения, природа нуждается в определенной мере, которую она должна соблюдать. Лето и зима, ночь и день, дождь, ветер и солнце — все зависит от этой меры. «Да и все остальное, если угодно вдуматься, оказывается устроенным наипрекраснейшим из всех возможных образов».<sup>1</sup> Целесообразность, которую Диоген, подобно Анаксагору, находит в мире, вынуждает его к предположению, что распределение сил и воздействий — это работа мыслящего Разума. Он видит доказательства того, что воздух является первичным веществом, в том, что воздух не только жизненный элемент, которым дышат все вещи, но и то, от чего душа и умственные силы зависят настолько глубоко, что они исчезают, как только дыхание покидает тело.

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 547.

И думается мне, что то, что обладает сознанием, — это воздух, как называют его люди, и что он всеми правит и над всеми господствует: именно это, думается мне, и есть бог, и везде присутствует, и все устраивает, и во всем содержится. И нет ничего, что ему непричастно...<sup>1</sup>

Есть множество способов, с помощью которых вещи могут воплощаться в бытии божественной первоматерии — как в душе, так и в силе разума. «И само оно — вечное и бессмертное тело, а из прочих [вещей] одни рождаются, другие погибают».<sup>2</sup> В другом фрагменте Диоген описывает первичное вещество как «великое, могучее, вечное, бессмертное и многознающее».<sup>3</sup>

Это сложная теология из его трактата «О природе», которая все еще читалась во времена Симпликия, не должна вводить нас в заблуждение, заставляя предполагать, что вся работа звучала именно так. У нас есть очень длинный великолепный фрагмент, чисто медицинский по содержанию (обсуждение вен), который показывает нам, как много подробных исследований и описаний было смешано с теологическими интерпретациями в трудах Диогена. Все эти вопросы тесно связаны. Теология Диогена — это концепция универсальной одушевленности. Она основана на предположении, что различные стадии одушевления происходили в определенном порядке, и что божественный Разум, который также является первичным телом элементов, сознательно произво-

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 548.

<sup>2</sup> Там же. С. 549.

<sup>3</sup> Там же.

дит этот порядок из себя. Очевидно, причины преднамеренного возврата Диогена из плюрализма более поздних философов природы, таких как Эмпедокл и Анаксагор, к доктрине единого изначального бытия были преимущественно теологическими. С одной стороны, эта доктрина казалась более удовлетворительной, чем теория Эмпедокла о шести соперничающих божествах, Любви, Раздоре и богах четырех элементов, даже когда они принимали форму единого Сфероса. С другой стороны, Диогену удалось избежать трудности, связанной с тем, что Разум, совершенно отличный от смешанных веществ, мог оказывать влияние на мир смешанных веществ, как утверждал Анаксагор. В изначальном принципе Диогена материя и Разум объединены, и мы, очевидно, должны думать о Разуме как о действующем изнутри и из себя. Сам Анаксагор резко не отделял Разум от «других вещей»: несмотря на свою свободу от любых примесей, он [χρῆμα] оставался «тончайшим и чистейшим».<sup>1</sup> Поэтому он еще не осознавал реального противостояния между материей и разумом. Хотя он нуждался в Разуме прежде всего как в причине движения, он все же воспринимал его как нечто материальное, наделенное силой мысли. Следовательно, Диогену было легко вновь стереть различие между Разумом и материей, не отказавшись от Разума как телеологического принципа порядка.

Очевидно, Диоген был первым, кто попытался продемонстрировать целесообразность божественной мысли в природе, интерпретируя отдельные явления с этой точки зрения — точки зрения, которая

---

<sup>1</sup> Там же. С. 533.

впоследствии сыграла важную роль в стоической теологии. Предположительно именно через Ксенофонта идеи Диогена достигли Стои, ибо более чем в одном фрагменте «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонт приписывает Сократу определенные теологические рассуждения, которые, очевидно, происходят от Диогена. Возможно, Сократ и его товарищи действительно обсуждали некоторые фрагменты, подобные диогеновским. Во всяком случае, Платон заставляет Сократа сообщить в «Федоне», что он изучал работы Анаксагора с огромным рвением, чтобы выяснить, что он говорит о Разуме как о причине естественных процессов, и нашел их разочаровывающими. Мы можем предположить, что, по всей видимости, Сократ тоже интересовался Диогеном по тем же причинам и уделял ему еще большее внимания. Сам Ксенофонт не упоминает Диогена напрямую. Он заставляет Сократа поговорить с молодым другом, известным своим безразличием к культу богов, и попытаться опровергнуть его деистическое отношение, поскольку, хотя молодой человек верит в существование богов, он отказывается признать, что они проявляют какую-либо заботу о человечестве. Соответственно, Сократ утверждает, что природа самого человека, телесного и разумного, демонстрирует заботу со стороны высшей мудрости. Аргументы, которые выдвигает Сократ, несомненно, не являются его собственными. Мы могли бы легко предположить, что эти аргументы происходили из его страсти к телеологическим объяснениям природы (столь хорошо продемонстрированным Платоном), если бы мы не нашли такие же и похожие объяснения в зоологических трудах Аристотеля.

Аристотель, конечно, не брал их из «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта, но, должно быть, обращался к кому-то из натурфилософов, кто мог бы считаться особенно авторитетным в этой области. Мы также находим много подобных следов в аттической комедии и в трагедиях Еврипида.

Естественно, Диоген не мог основывать свои аргументы в пользу целесообразного божественного творца только на анализе человеческой природы. Он также должен был попытаться продемонстрировать присутствие той же целесообразности в характере природы в целом и в очевидном расположении небесных тел согласно некоторой системе. Фактически, мы находим эту точку зрения ясно выраженной (ср.: наст. изд. С. 312—313. — В. Й.) во фрагменте, дошедшем до нас под именем Диогена.<sup>1</sup> Но даже у Ксенофонта, которому довелось говорить об этой проблеме в нескольких отрывках «Воспоминаний о Сократе», она, по-видимому, тесно связана с доказательством целесообразности, с которой устроена человеческая природа. Ранние мыслители поднимали проблему формы (μορφή) Божественного, откровенно предполагая, что, хотя существование Божества было фактом и не нуждалось в доказательствах, его природа и форма не могли быть полностью отличными от представлений народной религии. Линия мысли, очерченная Диогеном, однако, начинается с «дел» (ἔργα) Божественного. Трудно определить форму богов, объясняет Сократ в четвертой книге «Воспоминаний о Сократе», но их дела приводят нас к познанию их силы, посредством которой Все

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 547.

незаметно управляется и сохраняется. Таким образом, вся суть теологической проблематики фундаментально смещается: проблема формы Божественного отходит на задний план как неразрешимая, и существование Божества как такового становится реальной проблемой, требующей доказательства. Божественное можно познать только косвенно, поскольку оно остается скрытым за своими делами точно так же, как душа ведет человека, никогда не становясь видимой нашему взору. Отношения между душой и телом точно соответствуют отношениям между Богом и миром; эта аналогия неизбежно вытекает из отождествления Диогеном своего первопринципа — воздуха — с душой и Разумом и из одушевленности Всего. То, что аналогия Ксенофонта между невидимым божеством и самой душой на самом деле исходит от Диогена, становится еще более доказательным из-за повторения концепции в той части первой книги «Воспоминаний о Сократе», на которую мы уже ссылались, когда говорили о сравнении человеческого организма с различными техническими приспособлениями.

Сравнение Бога и души в этом отрывке связано со своего рода аргументом, который особенно ясно показывает, насколько отправная точка теологии Диогена стала отличаться от точки зрения более ранних мыслителей. Ранние натурфилософы подходили к природе с ясным осознанием того, что «все полно богов». В новый же период природа потеряла свой божественный характер; человеческий глаз больше не находит следов демонического на каждом шагу, и философия сталкивается с трудной проблемой. Разве человек со своим разумом не изолирован

и не одинок во вселенной? Есть ли в мире Разум или душа помимо человеческих? Такие вопросы легли бы слишком тяжелым бременем на плечи человека, и они также указывали бы на ужасающее высокомерие со стороны маленького Человека, по крайней мере, так казалось бы людям, которые разделяли греческое восприятие космоса.

«А в других местах нигде нет ничего разумного? Неужели ты можешь это думать, зная, что в теле находится лишь маленькая часть громадной земли и ничтожная доля огромного количества жидкости? Равным образом от каждого из остальных элементов, несомненно великих, ты получил по ничтожной частице в состав твоего тела; только ум, стало быть, которого нигде нет, по какому-то счастливому случаю, думаешь, ты весь забрал себе, а этот мир, громадный, беспредельный в своей множественности, думаешь, пребывает в таком стройном порядке благодаря какому-то безумию?»<sup>1</sup>

Когда его собеседник возражает, что он не может видеть причины этих вещей и поэтому скептически относится к ним, Сократ снова приводит аналогию с человеческой душой, которая также невидима. Если эта точка соприкосновения с аргументом четвертой книги является сама по себе хорошим основанием для того, чтобы связать оба эти аргумента и утверждения Ксенофонта о Разуме во вселенной с одним и тем же источником, то «Филеб» Платона является хорошим тому доказательством, ибо там та же своеобразная линия доказательства появляется почти в

---

<sup>1</sup> *Ксенофонт. Воспоминания о Сократе.* М.: Наука, 1993. С. 28.

тех же словах с апелляцией к авторитету некоторых древних философов природы, превозносивших Нус как властителя и правителя вселенной. Это напоминает нам о Нусе Анаксагора, но также напоминает и о Диогене. Мы видели, как Диоген в своем великом теологическом фрагменте, следуя примеру Анаксагора, представляет свой первопринцип на подобном гимнам языке как мыслящий Разум, который все упорядочивает. Именно через него, а не через Анаксагора, это положение дошло до Ксенофонта и Платона. Это совершенно ясно из свидетельства Теофраста, который говорит нам в ходе изложения теории Диогена, что, согласно взглядам этого философа, человек «ощущает внутренний воздух, сущий малою частицей бога».<sup>1</sup>

Таким образом, Анаксагор и Диоген привнесли новую телеологическую форму аргументации в естественную теологию на ее ранних стадиях. К этому времени «изначальная основа», предполагаемая милетской физикой, понимается менее догматично и все больше и больше становится просто абстрактной материей или чем-то подобным. По мере продолжения этого процесса становится все более парадоксальным, что плотная масса материи все же может оказаться задействованной в создании столь многих явлений природы, искусно и целенаправленно сконпонованных. Все больше, следовательно, становится потребность в разумном создателе мирового порядка, аналогичном человеческому разуму, независимо от того, следует ли отличать его от остального материального мира как «тончайшее и чистейшее тело»,

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 544.



как у Анаксагора, или мыслить его как имманентного самому материальному основному принципу и отождествлять с этим принципом, как у Диогена. В обоих случаях именно благодаря нашему переживанию мироустройства как конструктивной и целесообразной системы мы способны постичь природу того божественного разума, который стоит за этим мироустройством или действует в нем; и это новое переживание космоса было бы немислимо, если бы не то особенно развитое понимание всех видов механической и технической целенаправленности, которое мы наблюдаем в новой эре, — понимание, которое проистекает из углубленных технических знаний и усовершенствованных навыков того периода. Рациональная целесообразность, лежащая в основе как деятельности человека, так и самого его существования, достигла в то время своей высшей точки развития, особенно в произведениях искусства; и эта целесообразность обращает внимание человека на рациональность природы и тем самым показывает ему, что он может трезво наблюдать за господствующим разумом и совершенно независимо от всякого мифического толкования природных сил приблизиться к тайне той силы, которой руководствуется вся природа: ὁψις τῶν ἀδήλων τὰ φαίνόμενα (Анаксагор).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Явления суть видимое обнаружение невидимого (др.-греч.). Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 535.

## ГЛАВА 10. ТЕОРИИ ПРИРОДЫ И ПРОИСХОЖДЕНИЯ РЕЛИГИИ

Мы завершим наш исторический обзор представлений древних греческих философов о Боге рассмотрением эпохи софистов, ибо, когда мы подходим к Сократу и Платону, мы встречаем новую и совершенно иную фазу развития, столь важную и столь богатую историческим материалом, что она заслуживает отдельного рассмотрения. Имея дело с софистическим направлением в мысли, мы будем думать о нем в достаточно широком смысле, чтобы включать в него родственные явления и доктрины, поскольку они могут принадлежать к одному и тому же периоду.

До этого времени рассуждения досократиков о Божественном имели решительное сходство друг с другом в характере интеллектуальной формы, несмотря на разнообразие аспектов и множественность исходных позиций. Их прямой целью было познание природы или бытия. Вопрос происхождения сущего был настолько всеобъемлющим и настолько далеко выходил за рамки всех традиционных верований и мнений, что любой ответ на него должен был включать некоторое новое понимание

истинной природы тех высших сил, которые в мифах почитались как «боги». Философская мысль всегда находила самую суть всего, что можно было назвать божественным, в творческой первичной основе становления, независимо от того, насколько эта идея была далее конкретизирована. Все индивидуальные черты и формы богов, которыми было занято мифологическое сознание, растворились в нем, и начала формироваться новая концепция божества. Этот процесс происходил параллельно с углубляющимся пониманием природы реальности и достигал определенного прогресса на каждой стадии. Таким образом, мы снова приходим к тому же источнику веры в Божественное, благодаря которому взращивалась греческая вера в богов с самого начала: для греческого духа *Weltanschauung* (мировоззрение) снова превратилось в *Gottanschauung* (богосозерцание) — просто и прямо, но на другом уровне. Даже само слово «Бог», которое используют некоторые из этих мыслителей, приобретает новое звучание в милетской натурфилософии в формулировке «Божественное»:¹ все совершенства (*ἀρεταί*), когда-либо приписываемые каким-либо божественным лицам культа-религии под именем бога, теперь собраны и перенесены на ту первичную основу, которую философская мысль рассматривает как сущность, включающую высшую власть над всем сущим, и потому единственно достойную обладать этим предикатом (ибо греки всегда считали слово «Бог» предикативным). Если мы спросим, на чем основана эта

---

¹ О происхождении понятия «Божественное» (*τὸ θεῖον*) см. выше: с. 106. — *Прим. В. Й.*

новая оценка, мы обнаружим, что настоящий мотив столь радикального изменения формы божества лежит в идее Всего (ὅλον, *pân*). Философы постоянно говорят о Божестве как о всеобъемлющем, всеуправляющем и так далее, исходя из предположения, что его притязания на имя Бога тем самым прямо подтверждаются. Следуя такому мышлению, ничто конечное и ограниченное не имеет права называться божественным. Соответственно, мы наблюдаем непрекращающееся интеллектуальное усилие, направленное на постижение природы этого Всебожественного. Траектория этого усилия простирается от Безграничного ранних гилозоистов, из которого происходят все вещи, до Разума, который играет столь важную роль в телеологических взглядах на природу у Анаксагора и Диогена.

Следовательно, философское усилие, которое мы рассматривали, имеет свое место как интегрирующий фактор в развитии греческой религии; тем не менее мы обычно выделяем его как строго философский, как если бы это было нечто совершенно иное. Интегрирующий фактор заключается, как мы уже указывали, в том факте, что всякий раз, когда греки думали о Божественном, они всегда смотрели на реальность, и весь их опыт был выстроен в этом направлении. Но на самой ранней стадии натурфилософии мыслители применяли к реальности совершенно новый интеллектуальный подход и постигали ее в совершенно новых формах. Соответственно, достижения этой философии сначала кажутся нам не более чем появлением радикально разрушительной и фундаментально антирелигиозной силы, которую мы часто приписываем разуму и науке. Возможно,

верна точка зрения, согласно которой следует думать о религии не как о форме, развивающейся по собственным правилам, а просто как о голом историческом факте, данном раз и навсегда, что кажется очень правдоподобным в свете христианской концепции единственного и последнего божественного откровения. Но греческая религия была намного богаче и менее ограничена в своем развитии. Она не состоит из каких-либо учений, согласующихся с рациональным мышлением лишь в ограниченной степени — она проистекает скорее из изобилия мифических взглядов на мир, характеристики которых постоянно менялись и пересматривались с изменением перспективы. Религиозное чутье греков не было таким, чтобы их концепция Зевса, например, была бы догматически ожесточена и ей было бы отказано в трансформации. Соответственно, представление о Зевсе, которое мы находим в искусстве и поэзии, черпает новую жизнь из философии, в то время как то, что философия называет «Божественным», по выражению Гераклита, «одновременно и желает, и не желает называться именем Зевса».<sup>1</sup> Фактически, невозможно не увидеть в Божестве, о котором эти мыслители говорят, множество черт, напоминающих нам Зевса, даже если мы не можем рассматривать его как тождественного древнему богу небес. Действительно, развитие философской идеи Бога от ареион'а до Нуса, несомненно, сопровождается возрастающим сходством с Зевсом. Сначала казалось, что весь религиозный потенциал старой концепции богов растворился в простой идее

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 239.

Всего, но когда эта идея превратилась в идею Божества, этот потенциал был восстановлен, и мы снова подошли к чему-то более похожему на мифологическую концепцию богов, только на более высокой стадии спиралевидного процесса. Более того, с этой точки зрения, тот факт, что философская теория Бога является результатом индивидуалистического мышления, а не наследием коллективного знания с незапамятных времен, не является аргументом против религиозности этой интеллектуальной веры. Действительно, религиозная проблема настолько тесно связана с космогонической проблемой, которая задействует когнитивную сферу и заставляет размышлять над проблемой божественной природы, что эта религиозная составляющая неизбежно сохраняется. Как ясно из гимновой формы утверждений о Божественном, которые делали эти мыслители, знание и почитание богов для них было одним и тем же. В этом смысле вполне правильно обозначить философию досократовского периода как *modus deum cognoscendi et colendi* (модус познания и поклонения богу), то есть как религию, даже если разрыв между ним и популярными представлениями о богах никогда полностью не исчезнет. В своей заключительной фазе подъем философской религии приводит к осознанию проблемы самой религии — проблемы объяснения повсеместного распространения идеи Бога и открытия ее источников. Любой тип мышления, который выводит все сущее из природы, ее характерных законов и порядка, должен доходить до того, чтобы рассматривать даже веру в Бога как продукт взаимодействия человеческой природы с окружающим миром и, следовательно,

как нечто естественное само по себе. Лишь в более поздний период философское сознание начинает смотреть на человеческую природу как на часть природы вселенной. Здесь философы следуют по стопам медиков, которые первыми делают логические выводы из новой концепции единой и всеобъемлющей природы, управляемой универсальными законами, и исследуют законы телесной природы человека. Второй подход к проблеме вводится чисто философским вопросом о положении человека в космосе, уже поднимаемым Гераклитом, — здесь интеллектуальная природа человека рассматривается в той же степени, что и телесная. Но настоящие отцы рациональной антропологии — софисты V века. В этом смысле они напоминают философов современного Просвещения, которые выполняют аналогичную функцию в истории мысли и имеют много точек соприкосновения с софистами. Как в практике, так и в теории софисты основывают свою концепцию на идее фюсиса человека. Согласно их доктрине, любое образование является продуктом фюсиса, матезиса и аскезиса. Помимо природных характеристик отдельного человека, стоики рассматривают общие законы человеческой природы, тем более что воспитание политической добродетели, которое они стремятся привить, предполагает хорошо разработанные понятия государства, общества и природных условий, лежащих в их основе. Но эти условия есть не что иное, как законы человеческой природы, из которых возникли эти формы общественной жизни. Софист Протагор из Абдер разработал свою концепцию о природе повседневной жизни человека в государстве в работе под назва-

нием «О первоначальном порядке вещей». Там он попытался представить себе истоки человеческого рода и с помощью генеологического подхода определить причины, которые привели к развитию самой ранней цивилизации. Такие попытки анализа с точки зрения социологии и философии культуры не могли не затронуть проблему происхождения религии как одного из важнейших факторов развития общественной жизни человека. Но это не единственный случай, когда софисты поднимают религиозную проблему; они также сталкиваются с этим в связи с проблемой знания и достоверности (которую Протагор рассматривал аналогичным образом). Более того, софисты действительно являются первыми психологами, которые рассматривают феномен религии с психологической точки зрения. Эти различные аспекты не могут быть полностью разделены, ибо они являются лишь различными аспектами единого подхода — подхода, который уже не требует объективного философского познания божественной сущности, как провозглашали древние натурфилософы, но рассматривает традиционные религиозные представления о Божественном как одну из составляющих человеческой природы как таковой и стремится подойти к ним, скорее, с точки зрения субъекта через анализ самого человека.

В мифе о возвышении человеческого рода и человеческой цивилизации, который Платон приписывает Протагору в своем диалоге с одноименным названием, поклонение Богу предполагается как существенный элемент человеческой культуры. Здесь мы читаем, что «с тех пор как человек стал причастен божественному уделу, только он один



из всех живых существ благодаря своему родству с богом начал признавать богов и принялся воздвигать им алтари и кумиры».<sup>1</sup> Конечно, мифическая форма, в которую Протагор облакает свои взгляды на происхождение культуры, не позволяет нам слишком точно интерпретировать каждое слово этого предложения, особенно когда речь идет о его метафизическом выведении религиозного импульса из отношения человека к Богу. Но, изображая подъем человеческой культуры, Протагор, несомненно, видел всю важность того факта, что только человек имеет отношения с религией и богослужением. Миф у Платона проясняет контекст, в который Протагор пытался вписать религию. Здесь Протагор рассматривает религию прежде всего как антропологический факт, который следует понимать в свете его значения для человеческой цивилизации и его функций в социальной структуре. Позже мы увидим, что за этим позитивным отношением скрывается также проблема объективной достоверности Бога и истинности веры в Бога — совершенно иной аспект, который привлек внимание Протагора в его работе «О Богах».

В речи Сократа в «Воспоминаниях о Сократе», которую мы проанализировали в предыдущей главе, мы уже видели такое же или, по крайней мере, похожее представление религии как продукта и выражения характерной природы человека, отличной от животной. Недавно было показано, что Ксенофонт не удовлетворился заимствованием некоторых своих идей из телеологической теории природы Дио-

---

<sup>1</sup> Платон. Сочинения. Т. 1. С. 211.

гена, но, вероятно, объединил их в софистическом трактате, в котором пытался доказать заботу богов о людях в более антропоморфном смысле, приводя в качестве аргумента дар религии человеку. Искусство предсказания упоминается здесь как особенно впечатляющий пример. Как хорошо известно, этот пример породил отдельный корпус литературы по эллинистической философии; нам нужно только вспомнить трактат Цицерона «О дивинации», который следует хорошо известной в эллинистической философской литературе схеме. Ксенофонт все еще придерживался взглядов, основанных на предсказаниях, и поэтому наши более радикальные критики считали, что и этот отрывок, и всю остальную часть этой теологической главы следует заключить в скобки как более позднюю стоическую интерполяцию. Но Прометей Эсхила уже хвастался изобретением искусства из любви к людям в их беспомощном подчинении силам природы, и в эти искусства он включил математику, астрономию, грамматику и прорицание. Здесь мы видим прецедент, лежащий в основе аргументации Ксенофонта. Разница лишь в том, что Ксенофонт сформулировал все в несколько более широких терминах, заменив единого бога Прометея, традиционного помощника страдающего человечества, богами в целом. У Ксенофонта Сократ рассматривает вопрос о том, не может ли прорицание иногда обманывать, и отвечает, что коллективный опыт бесчисленных поколений является более надежным критерием, чем индивидуальный интеллект. Сократ указывает на то, что государства и народы, самые долгоживущие и самые мудрые из всех человеческих институтов, также являются

сильнейшими религиозными силами в мире, так же как пожилые люди, которые в силу своих лет могут считаться более проницательными, сильными, богобоязненными, чем молодые. Проблема истинности и достоверности религии здесь отодвигается на задний план в пользу проблематики нового типа, которая делает практический опыт, а не критический разум, критерием реальности. Эта ситуация напоминает нам о том, что мы встречаем в третьей книге Цицерона «О происхождении богов», где Котта, римский Великий понтифик, не отрицая компетенции философского понимания в религиозных вопросах, противопоставляет ему *auctoritas* (авторитет) религиозной традиции и религиозный опыт. Однако концепция *auctoritas*, которая впоследствии будет иметь решающее значение для позиции Церкви в вопросах веры, полностью отсутствует в греческой мысли. Вместо этого мы находим Ксенофонта, ссылающегося на мудрость, которой обладали религиозные институты государств и народов в силу своей древности. Такая защита народной религии, очевидно, далека от простого легковерия. Любой человек, способный на подобное утверждение, уже должен был испытать радикальное философское сомнение; и даже если он вернется к позитивной религии, он все равно будет говорить о ней с интеллектуальной дистанции, которая легко распознается. Он защищает не столько частности религии, сколько ее как целое. Это новое отношение к религии, основанное на философии. Лучше всего это можно охарактеризовать как своего рода прагматизм, поскольку он использует концепцию удостоверения плодотворностью, а не объективной истиной, и прослежива-

ет роль религии вплоть до субъективной духовной конституции человечества. Ксенофонт говорит, что представление о богах как о силах, несущих благо-словение или разрушение, является «насаждаемым» или «врожденным» в человеке, и из того факта, что человек обладает такой психологической конституцией, он делает вывод о реальности предусмотрительной божественной творческой силы создателя. Этот вывод не так уж примечателен, если уже принять допущение, что опыт бесчисленных поколений демонстрировал мудрость и щедрость, которые проявлял религиозный разум.

У Ксенофонта то, что лишь вкратце предлагается в мифе Протагора, теперь полностью развито. Проблема состоит в том, чтобы выяснить, из какого врожденного природного качества человека возникла религия. Постановка этого вопроса является значительным шагом вперед по сравнению с более ранними натуралистическими попытками определить природу Божественного. Как исторический продукт человеческой природы, сама религия представляется теперь чем-то необходимым и подчиненным естественному закону. Это открытие предоставляет новый аргумент в пользу целесообразности психической организации человека в дополнение к более старым доказательствам, основанным на физиологическом устройстве человека. В то время как старая теология натурфилософов заменила традиционные представления о богах своей собственной концепцией Божественного, новый антрополого-психологический подход продолжал реабилитировать народную религию, которая до сих пор казалась несовместимой с философской истиной. Вместо ра-

циональной критики и спекулятивного пересмотра идеи Бога мы теперь видим более примирительную позицию, которая утверждает, что весь мир данных интеллектуальных форм отражает мудрость, лежащую в основе природных дарований человека и в этом смысле являющуюся божественной. Когда юный собеседник Ксенофонта спрашивает Сократа, как подобает почитать эту невообразимую силу и мудрость, он получает вполне последовательный ответ, что лучший способ — следовать установившимся обычаям государственной религии, как советовал Дельфийский оракул, когда ему задавали подобные вопросы. Дельфийский оракул вводится здесь для того, чтобы даже эта практическая проблема могла быть решена в соответствии со старой и надежной мудростью.

Попытка софистов раскрыть телеологическую основу религии, реконструируя самые ранние стадии развития человеческого общества, неизбежно приводит к вопросу о том, как идея существования божеств могла когда-либо проникнуть в сознание человека. Первый, кто поднял этот вопрос, размышляет о нем больше в универсальном, чем в историческом плане. Проблема заключается в психологических причинах идеи Бога. До нас дошли две теории, каждая из которых возникла во времена софистов. Первая из них исходит от Продика Кеосского и в дальнейшем постоянно находит сторонников, особенно среди стоиков. Насколько мне известно, самые ранние следы его влияния на современников можно найти в «Вакханках» Еврипида, где оно проявляется в речах, выступающих за и против божественности Диониса. Продик учит,

что те вещи в природе, которые являются полезными и необходимыми для человечества, считаются божественными и почитаются соответственно. Эта довольно общая формулировка, заимствованная из эпикурейского источника, использованного Цицероном в «О природе богов», а также Филодемом в его трактате «О благочестии», дополняется деталями в параллельном изложении Секста Эмпирика. Секст говорит нам, что, согласно Продику, солнце, луна, реки, источники и все, что полезно и необходимо людям, в древности считалось божественным, и точно так же египтяне поклонялись Нилу. Соответственно, хлеб (ὄσις) рассматривался как Деметра, вино — как Дионис, вода — как Посейдон, огонь — как Гефест и так далее, и так же происходило со всем остальным, что полезно для человека. В другом отрывке Секст включает луга и озера в эту же группу и таким образом объясняет происхождение веры в нимф и подобных божеств природы. Упоминание земледелия в связи с Деметрой наводит нас на мысль, что Продик пытался вывести из этого корня религию мистерий с ее обрядами инициации, и у Фемистия есть подтверждение этой догадки. Религия мистерий, должно быть, казалась особенно удачной отправной точкой для размышлений о религиозных идеях первобытных времен, поскольку предполагалось, что она восходит к глубокой древности. По-видимому, так оно и есть, хотя мистерии предполагали довольно развитую цивилизацию, в которой земледелие и оседлый образ жизни уже прочно укоренились. Все эти примеры обожествления природных сил и вещей, полезных и необходимых для жизни людей, должно быть, впе-

чатлили Продика самой своей многочисленностью и вынудили его придать своим наблюдениям весьма общую форму. Отследить идею Бога вплоть до идеи пользы тех вещей в природе, которые служили человеческим целям, ему было тем легче, что телеологический мотив имел более действенную демонстративную силу в философской мысли его времени, чем любой другой. Нет ничего более далекого от рационализма софистов, чем подлинное историческое мышление. Они никогда не понимали, как мало правдоподобия было в том, чтобы наивно хвастаться абстрактным телеологическим типом аргументации, распространенным в научных трудах их времени, и использовать его для анализа начальных стадий развития человеческой мысли.

Тем не менее мы уже видели, что в религиозной философии эллинистической эпохи учения Продика воспринимались очень серьезно, и, как мы сейчас покажем, они действительно содержат зерно истины. Теории Демокрита занимают свое место рядом с теориями Продика и заслуживают упоминания здесь из-за аналогичного подхода к проблеме. Может показаться, что Демокрит заслуживает нашего рассмотрения как натурфилософ, как и его предшественники; но великий сторонник атомизма не разработал никакой оригинальной теологии, каковую мы находим у Анаксагора или Диогена, которая заставила бы нас обратить особое внимание на этот аспект его философии природы. Его описание природы в терминах взаимодействия бесчисленных атомов в пустом пространстве, которым управляет сила случая, не оставило места для телеологии и обожествления каких-либо движущихся сил или единой первоос-

новы. Тем не менее Демокрит видел серьезную эпистемологическую проблему в самом существовании религиозных идей в сознании человека. Он был убежден, что непосредственный источник этих идей следует искать в явлении богов во снах. Он объяснял это не галлюцинациями, но реально воспринимаемыми объектами. Демокрит называл эти объекты «образами» (εἰδῶλα) и думал о них как о тонких оболочках, освобождающихся от поверхностей реальных вещей и возбуждающих человеческие органы чувств. Здесь нет необходимости обсуждать физиологические аспекты этой гипотезы. Демокрит полагал, что эти образы могут иметь либо благоприятное, либо неблагоприятное значение, и верил в них как в предзнаменования, но объяснял все это как строго естественный процесс. И именно этот процесс, как сообщает Секст, он считал причиной возникновения веры в богов у самых ранних народов. Таким образом, он не отрицал богов полностью, но относил их к сумеречному царству материализованных психических явлений, где, даже будучи лишенными особой силы и значения, они все же могли приносить удачу или зло. Он говорил, что эти образы огромные, превышающие человека в росте, их трудно уничтожить, хотя они и не абсолютно нерушимые. Таким образом, Демокрит признавал вечность и бессмертие как свойства, принадлежащие богам, или, по крайней мере, как то, что претендует на действительность, хотя он лишил их надлежащего значения. Он зашел так далеко, что даже сохранил молитву как фундаментальный способ выражения веры в реальность Божественного. Но и молитва стала означать нечто совершенно иное, поскольку философ мог заставить



себя признать только одну мысль разумной — желание «счастливых образов».<sup>1</sup> «Некоторые люди, не зная о разрушении смертной природы [человека], терзаемые сознанием дурно проводимой жизни, мучаются в течение [всей] своей жизни, [пребывая] в треволнениях и страхах, и измышляют лживые басни о том, что будет после смерти», — эти слова дошли до нас как отрывок из этического труда Демокрита «О благодущии».<sup>2</sup> Здесь философ отходит от своей теории образов, заявляя, что определенные типы религиозных концепций являются всего лишь порождением нечистой совести — очевидными выдумками, неосознанной компенсацией, источником пожизненных мучений для человеческого разума. По правде говоря, возмездие приходит не в будущем, а в собственной внутренней жизни человека, которая и составляет его настоящий Ад. Эта идея не проистекает из цинизма исследователя природы, совершенно холодного по отношению к этической стороне проблемы. Скорее, она происходит из взаимодействия, которое возникает, когда мысли о

---

<sup>1</sup> *Sext. Adv. math.* IX. 19 (пер. А. О. Маковельского) // Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку: Издательство АН Азербайджанской ССР, 1946. С. 255. В пер. С. Я. Лурье: «уповает, чтобы ему на долю достались „образы“, приносящие благую судьбу» (Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Переводы. Исследования. Л.: Наука, 1970. С. 323).

<sup>2</sup> *Стобей.* IV. 52, 40 (пер. А. О. Маковельского) // Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. С. 242. В пер. С. Я. Лурье: «некоторые люди, не зная, что смертная природа (человека) подлежит разрушению... сочиняют басни о том, что будет после смерти» (Лурье С. Я. Демокрит. С. 320). О трактате «О Благодущии» см.: наст. изд. С. 230, прим. — Прим. В. П.

психологии и физиологии смешиваются с утонченным этическим воспитанием, которое раскрывается на каждой странице трактата «О благодущии». Демокрит не допускает, чтобы поведение людей основывалось на ложных авторитетах, даже если они вытекают из законов государства; он верит в исключительную эффективность такой моральной силы, как человеческое самоуважение, и эта вера объясняет особенно страстный тон, с которым он критикует человеческую надежду на жизнь после смерти. Сопоставление теории вымысла и теории образов в работах Демокрита показывает, что он подошел к проблеме религии с двух разных сторон и готовит нас к третьей теории, которая в принципе похожа на теорию Продика. Здесь мы снова оказываемся в долгу перед Секстом. Согласно Демокриту, отмечает он, именно благодаря чудесам (*παράδοξον*) природы люди пришли к идее Бога; когда первые люди наблюдали за космическими метеорологическими явлениями, такими как гром и молния, объединением звезд в созвездия и затмением солнца и луны, они исполнялись страха и верили, что эти явления были вызваны богами. Точно так же во фрагментах папируса трактата Филодема «О благочестии» мы видим еще другие метеорологические явления, такие как лето, зима, весна и осень, обозначенные в связи с Демокритом как явления, пришедшие «сверху»; и мы узнаем, что именно это знание привело людей к почитанию причин, вызывающих эти процессы. Если мы сопоставим эти новые примеры с громом, молнией, затмениями и другими пугающими явлениями, мы сможем увидеть, что они сопровождаются единым психологическим мотивом трепета и стра-

ха. Теперь становится очевидным, что вывод нашего автора о происхождении религии из явлений во сне и его теория происхождения веры в загробную жизнь, какими бы разнородными они ни казались, гармонируют с теорией единой психологической установки. Затем мы сразу видим, что его попытка объяснить первые указания на потустороннее как на возникающее из нечистой совести грешников очень хорошо согласуется с теорией страха. В этом случае, конечно, мы имеем дело с подлинно внутренней тревогой, а не с простым страхом, который производят внешние чувственные впечатления, такие как гром и молния. Но очевидно, что теория образов должна быть связана с мотивом тревоги, ибо Демокрит подчеркивает в образах, которые являются нам во сне, их величину и сверхъестественный рост (μεγála τε καὶ ὑπερφύη) — короче говоря, их ужасающий внешний вид. Чувство страха или трепета действительно является одним из самых глубоких корней религии. Возможно, мы также можем рискнуть применить подобный подход к теории Продика, заключающейся в том, что человек апофеозировал те щедрые силы природы, которые он находил полезными; ибо если мы отбросим рационалистическую телеологическую форму, в которую облечена эта теория, и привнесем в нее психологическую интерпретацию, это будет означать, что человек пришел к почитанию Божественного из чувства благодарности за вещи, которые казались ему полезными. Этот подход является не только замечательным, но и необходимым дополнением к теории страха Демокрита.

Очевидно, Демокрит, как и его соотечественник Протагор в мифе Платона, рассматривал про-

исхождение религии не просто как абстрактную психологическую проблему. Он даже уделил этому внимание в своей социологической теории возникновения культуры — в основной работе «Малый Мирострой». По крайней мере, это казалось лучшим местом для размещения прекрасного фрагмента, который Климент Александрийский сохранил для нас: «[Демокрит говорит: Некоторые из ученых людей], простирая руки туда, где находится, как мы, эллины, теперь говорим, воздух, возглашают: „Все Зевс сам решает, и все он знает, и [все] дает и отнимает он, и он — царь над всем“». <sup>1</sup> Очевидно, это относится к тому памяtnому моменту в темной первобытной эпохе, когда впервые в умах людей возникла идея божественного. Демокрит действует вполне согласно духу своей просвещенной эпохи, когда полагает, что религиозные идеи возникают не из внезапно вспыхнувшего туманного чувства у людей, а скорее из-за действий нескольких героических душ, которые выступают перед толпой с торжественными жестами, возводят руки к небу в молитве и произносят слова, которые кажутся явным подтверждением теории страха Демокрита и демонстрируют, что в этом страхе скрыт зародыш благоговения. Эти души — почтенные, мудрые люди, которых греки называют λόγιοι — именем, которое Геродот дает мудрецам

---

<sup>1</sup> *Климент*. Protr. 68. Strom. V. 103. Срв. 51. А. 8 (пер. А. О. Маковельского. *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. С. 260). В пер. С. Я. Лурье: «Кое-кто из умников, протягивая руки в те места, которые мы, эллины, теперь называем воздухом, говорил: „Всему Зевс дает имя, и все он знает и дает, и отнимает, и он — царь Всего“» (*Лурье С. Я.* Демокрит. С. 357).

древних азиатских народов. Здесь мы вспоминаем об образе и понятии философа, и мы склонны бездумно применять его к досократическим мыслителям, как это могли сделать Платон и Аристотель, хотя слово «философ» тогда еще не имело такого значения, если оно вообще существовало. Действительно, Демокрит здесь имеет в виду тип философа или λόγιος, на которого наложило свой отпечаток интеллектуальное развитие ионической культуры; он находит этот тип в первобытных временах. Его язык с поистине пластической силой говорит о любопытных отношениях — отчасти близкого родства, отчасти контраста — между философом и толпой; в выборе слов и даже в тоне фрагмент Демокрита сохраняет стиль досократиков. Таким образом, эти мудрецы являются прототипом эллинских мыслителей в нашем современном представлении. Демокрит показывает нам, как философ, охваченный трепетом и изумлением при виде чудес природы, становится глашатаем божества. Эти древние мудрецы не считаются изобретателями популярного политеизма, они скорее говорят об одном боге, которого называют Зевсом, чей разум охватывает все в своем знании, руководит всем и является царем всего. Эта серия гимновых предсказаний перекликается с языком и манерой рассказов натурфилософов, от Анаксимандра до Анаксагора и Диогена, о той божественной природе, которую они раскрыли в поисках первоосновы Бытия. Таким образом, в конце длинного ряда свидетельств о возникновении Божественного располагается теория, которая ретроспективно отсылает к самой ранней эпохе человечества, и в которой делается попытка объяснить происхождение

религии через поиск и изыскания отдельных индивидуумов. Хотя сам Демокрит, возможно, был менее склонен, чем его предшественники, делать определенные утверждения о божестве как таковом, тем не менее его озабоченность происхождением идеи Бога показывает, насколько важную роль он играл в истории досократических теологов (θεολογῆσαντες) и насколько непосредственно он осознавал, что его собственное исследование мира природы было ветвью на древе изначального стремления человека познать божественную природу реальности.

Понятно, что Демокрит, исследователь, который провел свою жизнь в постоянном сближении с миром природы и знавший о многочисленных попытках своих предшественников постичь природу Божества, должен был попытаться объяснить происхождение религии через впечатления, которые природные явления производят на человеческий разум. Софист Прodik также пришел к подобному объяснению, хотя и другим путем. Но помимо космической религии, к которой разум Эллады проявлял глубокую восприимчивость даже в поздний античный период, софисты оказались вынуждены рассмотреть еще один источник религиозной веры, который Демокрит уже осознавал, когда объяснял веру в загробную жизнь. Этот источник — мир морали. Как мы уже отмечали, софисты были первыми, кто тщательно теоретически исследовал природу государства и общества в связи с заявлением о воспитании в людях политической добродетели (ἄρετή). То, что они изучали проблему обоснованности и происхождения принятых моральных норм и законов государства, наглядно иллюстрирует фраг-

мент из утерянной работы Антифона Афинского «Истина», восстановленной несколько десятилетий назад. Автор считает, что различие двоякой справедливости — естественной и условной — является открытием первостепенной важности. Это различие, которое, как известно, было намного старше мысли Антифона, уже применялось Парменидом и Эмпедоклом к определенным космическим и физическим явлениям. Онтологические вопросы приобрели величайшее практическое значение, когда их использовали софисты, такие как Антифон, Гиппий и Калликл из платоновского «Горгия», чтобы продемонстрировать, что большинство законов и общепринятых общественных нравов является продуктом простой условности и произвольных человеческих решений. Антифон определяет справедливость через соответствие законам государства, в котором человек живет. Этим определением он выражает свою убежденность в относительности законов государства, которую он противопоставляет концепции естественной справедливости. Согласно его теории, законы — это оковы, которыми законодатель связывает человека, и они весьма враждебны природе. Человек, который действует естественно, имеет только одно руководство для своих действий: он выбирает между тем, что считает приятным или неприятным, приносящим удовольствие или причиняющим боль. Поэтому Антифон заключает, что человек будет подчиняться закону только под принуждением и отвергнет его, как только это принуждение исчезнет. Более того, он говорит о присутствии свидетелей как о решающем факторе человеческого поведения. Тот факт, что средний человек не будет действовать

перед свидетелями таким же образом, как если бы они не присутствовали, кажется Антифону аргументом в пользу его тезиса о различии между естественной и общепринятой моралью и справедливостью.

Присутствие или отсутствие свидетелей играет важную роль в софистических и платонических обсуждениях этических проблем, как я показал в том разделе моей книги «Пайдейя», где обсуждаю проблему нравственного авторитета закона и нарушения закона, которые происходили в жизни этого периода. Рассказ Платона о кольце Гига в «Государстве» наиболее ярко иллюстрирует этическую важность свидетелей. Он спрашивает, поступал бы человек справедливо по своей собственной воле, если бы он обладал магическим кольцом, которое делало бы его невидимым. Демокрит, как мы уже видели, вводит идею самоуважения в свои этические максимы, потому что он также не может воспринимать простое внешнее подчинение закону как достаточную основу для действий. Когда истина государственного закона была внутренне поколеблена критикой софистов и их попытками определить ее как выражение преимущества тех, кто временно возглавляет государство, восстановление внутренней нормы, независимой от законодательных норм, стало величайшей из всех человеческих проблем. Раньше эту норму предоставляла религия, которая поддерживала закон. Но может ли она и дальше поступать так, когда критикуется слишком человеческое происхождение права, и не без причины? Может ли она одобрять законодательство, основанное на эгоистических интересах? Или, скорее, не должна ли религия тоже стать причиной краха законодательной власти?



Такова отправная точка для критики религии, которую мы находим в дошедшем до нас длинном фрагменте утраченной сатирической драмы Крития «Сизиф».<sup>1</sup> Многие убежденные олигархи, оказавшиеся вынужденными жить при демократии, скептически относились к тому, что демократия гордилась своими законами; и именно из олигархического круга исходила та разрушительная критика закона — самого столпа демократического порядка, — которую мы встречаем у Платона в диалоге «Горгий». Никому другому не удалось лучше высшего социального класса выступить против произвольного характера тех законов, которые подавляющее большинство людей почитали как поистине данные Богом. По-видимому, Критий с его просвещенным радикализмом все еще был недоволен аргументами, предложенными платоновским Калликлом. Поэтому он вставил в свой «Сизиф» длинное размышление о происхождении религии, вложив его в уста хитроумного героя пьесы. Он говорит нам, что в первобытные времена (и здесь мы сразу же отмечаем влияние таких мыслителей, как Демокрит и Протагор) человеческая жизнь была запутанной и хаотичной, пока не было развито искусство управления государством и не возникли законодатели, чтобы зафиксировать определенный порядок. Чтобы заставить противоборствующих людей соблюдать закон, были введены наказания за любые проступки, в которых они могли быть осуждены. Но для того, чтобы добиться послушания даже в отсутствие свиде-

---

<sup>1</sup> Длинный фрагмент сохранился у Секста Эмпирика (Sext. Adv. Math. IX 54).

телей, мудрые законодатели придумали идеального свидетеля, который видит все, все слышит и всеяет в людей страх перед наказанием. Короче говоря, они придумали Бога. Подобно тому, как мудрецы Демокрита выходят из рядов первобытных людей и указывают на небесные явления, так и мудрый и хитрый государственный деятель Крития поднимается на сцену, представляя Бога людям:

Существует, — говорит нам этот человек (потому что он говорит в стиле натурфилософов), —  
бог, живущий жизнью вечною,  
Все слышащий, все видящий, все мыслящий,  
Заботливый, с божественной природою.  
Услышит он все сказанное смертными,  
Увидит он все сделанное смертными.  
А если ты в безмолвии замыслишь зло,  
То от богов не скрыть тебе: ведь мысли им  
Все ведомы. Такие речи вел он им,  
Внушая им полезное учение  
И истину облекши в слово лживое.  
Он говорил, что боги обитают там, —  
Чем поразил он всех людей особенно, —  
Откуда, знал он, страхи смертным кажутся  
И радости нисходят в жизнь несчастную, —  
Из высшей сферы, где познал он молнии  
И страшные раскаты грома грозного,  
И звездами усеянный небесный круг,  
Созданье Крона, мудрого строителя,  
Откуда блеск исходит раскаленных звезд  
И влажным током дождь струится на землю.  
Такие страхи пред людьми он выставил  
И через них на место надлежащее  
Поставил божество он речью мудрую,  
Законом угасивши беззаконие...<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Секст Эмпирик. Против ученых // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 253—254.*

Едва ли нужно отмечать, что эта длинная *речь* целиком состоит из воспоминаний досократической теологии. Не только мудрецы Демокрита являются аналогией умного законодателя Крития, но даже само изображение божества имеет многие черты, которые мы уже встречали у Ксенофана и других. Наш автор также пользуется теориями Демокрита и Продика о происхождении религии и соединяет их вместе. Однако он, как эти авторы, не считает, что идея божества возникает из страха и чувства благодарности, то есть не полагает это естественным и автоматическим процессом; напротив, законодатель Крития смотрит на небеса, с которых нисходят как блага, так и ужасы природы, и видит там самое подходящее место для размещения своего идеального свидетеля, всезнающего Бога. Эта подрывная критика господствующего закона основана на представлении о том, что Бог — всего лишь орудие в управлении политической системы, занимающее место как будто бы полицейского в тех случаях, когда оку закона недоступно наблюдение, поэтому попытка вывести религию из ее политической фикции выглядит здесь вполне уместной. Бог — это «как будто», которое служит для заполнения пробелов в организации политической системы, уже господствующей. Сомнительно, чтобы эти теории когда-либо действительно провозглашались на афинской сцене; «Сизиф», скорее всего, был драмой для чтения, поскольку мы можем считать само собой разумеющимся, что такие произведения существовали к концу V века. Во всяком случае, эта нравственно-политическая теория происхождения идеи Бога питаема гораздо более радикальным духом, чем натуралистические объяснения Демокрита и Проди-

ка. У софистов мы находим все нюансы философии религии, начиная от позитивной защиты религии как естественного дара человечеству, по существу мудрого и служащего сохранению государства, заканчивая отрицанием всей совокупности идей, которые религия вбирает в себя как простые субъективные впечатления или даже как обманчивые фикции. Для софистов и их эпохи характерно, что, подходя к этой проблеме, они начинают свои рассуждения с природы религиозного субъекта вместо того, чтобы следовать за ранними натурфилософами и начинать исследование с реальности Божественного. Божественное теперь захватывается общим водоворотом релятивизации и субъективизации всех нормативных стандартов. Если теории Демокрита и Продика имели целью оправдать возникновение идеи Бога в сознании человека, то они все равно ничего не могли сказать об истинности этой идеи. Прodik замечает, что первобытные люди смотрели на благоприятные вещи в природе как на божественные. Греческое выражение, которое он употребляет — *νομισθῆναι* — связано с *νόμος*; за этим скрывается мысль, что эти представления о божествах действительно основаны только на *νόμος*, а не на *φύσις* — идея, которую иногда в других местах выражает глагол *νομίζω*. Даже когда софист рассматривает религию позитивно, как Протагор в мифе Платона, всегда существует фундаментальное теоретическое сомнение в ее абсолютной истинности. Трактат Протагора о богах, который был публично сожжен в Афинах, начинался словами: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать (это): и неяс-

ность (вопроса) и краткость человеческой жизни».<sup>1</sup> Слова «ни того, каковы они по виду», отсутствуют у некоторых авторов, которые цитируют это знаменитое предложение, а также они подвергаются сомнению многими критиками.<sup>2</sup> Ясно, однако, что это утверждение относится к двум главным проблемам, занимавшим досократических философов в отношении богов — проблемам существования и формы Божественного. В свете того, о чем мы уже говорили, само собой разумеется, что последняя ссылка здесь необходима. Только так мы можем ясно увидеть, против чего выступает Протагор. Он отступает от всей предшествующей философской трактовки проблемы Божественного, отрицая, что в ней есть что-то бесспорное. Может показаться, что вряд ли можно было сказать что-то большее, чем уже было выражено Протагором во вступлении. Если, несмотря на это, Протагор все же смог посвятить целый трактат проблеме веры в Бога, он должен был становиться все более скептическим по мере продвижения своей работы. В этом случае, однако, он едва ли мог сделать больше, чем просто выразить свое мнение; и такой исход был бы наиболее подходящим для человека, который заявил, что «Человек есть мера всех вещей».<sup>3</sup> Таким образом, мы также можем понять значение фразы «о богах я не могу знать» в первом предложении его трактата «О Богах», и мы можем предположить, чему он здесь готовит путь. Этими

---

<sup>1</sup> *Маковельский А. О. Софисты. Вып. 1. Баку: Азербайджанский государственный университет им. С. М. Кирова, 1941. С. 16.*

<sup>2</sup> См.: *Diels ad Protag. В 4.*

<sup>3</sup> *Секст Эмпирик. Против ученых. Т. 1. С. 72.*

словами он ограничивает объем своего предположения о невозможности познания богов и делает их выражением индивидуального мнения. Эти слова воплощают единственно возможную точку зрения, которая позволила бы ему совместить вполне точный подход к вопросу об объективной достоверности с его личным признанием позитивного факта религии и ее неоспоримого значения для человека как социального существа. Этот подход, должно быть, также был чрезвычайно близок тенденциям того времени, ибо, несмотря на всю рационалистическую критику и всю неопределенность, росло чувство, что религия необходима, и поэтому общественное мнение становилось как никогда чувствительным к реальным и скрытым нападкам на богов государства. Но этот консерватизм должен был сохраняться исключительно за счет практической политики и морали. Таким образом, мы можем до некоторой степени понять, почему Критий предположил, что боги — это изобретение хитрых политиков: современная ему ситуация ретроспективно отсылала еще к первобытным временам. Позиция Протагора — это позиция «конечно, но...», но мы не можем назвать это реальным решением проблемы. Наступил кризис философской идеи Бога. Любая попытка решить проблему должна будет начинаться с той точки, где она наконец стала наиболее очевидной и стала предвещать самые серьезные последствия; и это проблема целесообразности человеческой жизни, деятельности, Добра, на которую Сократ и его последователи вскоре будут вынуждены напасть. В спекулятивной теологии, как и в философии в целом, этот момент знаменует начало новой эпохи.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>В. В. Прокопенко. Классический филолог в мире греческой философии: Вернер Йегер и его «Теология ранних греческих философов»</i> . . . . .	5
Предисловие . . . . .	57
Глава 1. Теология греческих мыслителей . . . . .	60
Глава 2. Теология милетских натуралистов . . . . .	87
Глава 3. Учение Ксенофана о Боге . . . . .	116
Глава 4. Так называемые орфические теогонии . . . .	144
Глава 5. Происхождение учения о божественности души . . . . .	172
Глава 6. Тайна Бытия Парменида . . . . .	197
Глава 7. Гераклит . . . . .	225
Глава 8. Эмпедокл . . . . .	255
Глава 9. Мыслители-теологи: Анаксагор и Диоген . .	297
Глава 10. Теории природы и происхождения религии . . . . .	322

*Вернер Йегер*

**ТЕОЛОГИЯ РАННИХ  
ГРЕЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ**

*Гиффордские лекции 1936 года*

*Утверждено к печати  
редколлегией серии PLATONIANA*

Редактор издательства *М. С. Слуднова*

Художник *П. Палей*

Компьютерная верстка *Н.Р. Зянкиной*

Подписано к печати 10.10.2021. Формат 84 x 108 <sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Бумага офсетная. Гарнитура «Петербург». Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 18.5. Уч.-изд. л. 13.3. Тираж 1000 экз.  
Тип. зак. № 7504

Издательство «Владимир Даль»  
195427, Санкт-Петербург, Тихорецкий пр., 39 А

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»  
Филиал «Чеховский Печатный Двор»  
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1  
Сайт: [www.chpd.ru](http://www.chpd.ru), e-mail: [sales@chpd.ru](mailto:sales@chpd.ru),  
тел. 8(499) 270-73-59





# ТЕОЛОГИЯ РАННИХ ГРЕЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ

В основе книги лежит текст  
Гиффордских лекций,  
прочитанных Вернером Йегером  
в Сент-Эндрюсском университете  
(Шотландия) в 1936 году.

В намерения автора не входило написание  
очередного очерка истории ранней греческой  
философии, поэтому в своей книге он  
касается только одного аспекта учений первых  
философов Греции — их взглядов на религию  
и божественное. Йегер сравнивает философские  
суждения о божественном с теогониями  
и утверждает, что обе эти ветви религиозной  
мысли имеют общий корень в греческой  
народной религии. Он выступает против  
популярной концепции особого теологического  
периода в истории греческой философии  
и отмечает, что отцом греческой теологии  
справедливо называют Платона, который  
первым использовал это слово (θεολογία),  
и, очевидно, был и ее создателем —  
и в «Государстве», и в «Законах» философия  
в ее высшем проявлении предстает как теология.

