

А. Н. ЧАНЫШЕВ

# ЭГЕЙСКАЯ ПРЕД- ФИЛОСОФИЯ



Уважаемому Георгию  
в абзге  
в библиотеке  
8. XII. 70  
А. Чанышев

*Кандидат философских наук Чанышев Арсений Николаевич в предлагаемой вниманию читателя работе показывает идеологические, научные, мировоззренческие и социальные предпосылки возникновения античной философии. По существу эта работа является введением в курс античной философии. Книгу с пользой для себя прочтут все, кто интересуется историей философии.*

Печатается по постановлению  
Редакционно-издательского совета  
Московского университета

## От автора

Предмет этой небольшой работы — предыстория античной философии. Начало последней — ионийская философия — было уже коротко рассмотрено в одноименной книге<sup>1</sup>. Продолжением ее должна стать «Италийская философия», в которой будут проанализированы взгляды философских школ, сложившихся уже не на крайнем востоке Эгейского мира, как ионийская философия, а на его крайнем западе: в греческих колониях на острове Сицилия и в южной части Апеннинского полуострова. Эти три небольшие работы посвящены интересному, на наш взгляд, вопросу о происхождении греческой философии.

Нельзя достаточно полно рассматривать вопрос о сущности философии, не касаясь ее происхождения. Сущность философии раскрывается не только в ее наиболее развитых формах, но и в самом ее генезисе. Определить сущность философии — значит отмежевать ее от других форм общественного сознания, а для этого необходимо выяснить, как это отмежевание происходило исторически, когда философия вычленялась из других более ранних форм сознания. Решение этой проблемы требует сотрудничества широкого круга ученых: философов, историков, этнологов, психологов, историков литературы, науки и т. д. Она является одной из узловых проблем истории культуры в целом. Без разрешения вопроса о соотношении философских форм сознания и культуры мы не можем правильно, исторически оценить ранние философские учения, выделить то новое, что в них содержится, и понять многие «темные пятна» в них — пережитки дофилософского сознания. Исследова-

ние проблемы происхождения философии явится условием дальнейшего сравнительного изучения восточной и западной философии, так как эта проблема включает в себя вопросы возникновения древнекитайской, древнеиндийской и древнегреческой философий, вопросы о специфике и общих закономерностях этих процессов.

За вопросом о возникновении философии в Древней Греции скрывается более общий вопрос о возникновении философии как таковой, т. е. как древнезападной (древнегреческой и древнеримской), так и древневосточной (древнекитайской и древнеиндийской). Существуют ли общие закономерности зарождения и становления философии как новой формы общественного сознания и мировоззрения? Или же каждая из трех названных древнейших философий (древнеримская философия возникла как ответвление от древнегреческой) возникала и формировалась по-своему? Этот вопрос заслуживает внимания.

А за этим вопросом скрывается еще более общая проблема: проблема соотношения Востока и Запада, восточного и античного рабства, азиатской и европейской культуры. Мы не считаем возможным вдаваться здесь в обсуждение этой проблемы<sup>2</sup>. Заметим только, что распространенная ныне мысль о противоположности между Востоком и Западом кажется нам преувеличением. Несостоятельность этого утверждения видна хотя бы из того тривиального факта, что народы Востока способны заимствовать западные формы производства, воспринимать политическую и духовную жизнь. А западные народы способны понять восточную культуру. Например, работы нашего выдающегося ученого В. И. Щербатского о буддизме высоко оцениваются в Индии. Поэтому, когда, например, Уильям Хаас<sup>3</sup> утверждает, что западное и восточное сознание принципиально различно воспринимают время и мир вообще, имеют противоположные взгляды на религию, политику и социальную структуру, строят разные системы мирозерцания (западный принцип познания породил философию как любовь к мудрости, а восточный — некую «филусию» — любовь к сущности, когда дух превалирует над разумом), то все это звучит малоубедительно.

При всем своем различии человечество едино, и составляющие его народы способны к сотрудничеству и к

взаимопониманию. В области истории философии прогрессивная тенденция выражается не в акценте на различии между восточной и западной культурами, а в попытке понять их как проявления единой общечеловеческой культуры. Этому, в частности, служит «сравнительная история философии», центром которой является в настоящее время Индия<sup>4</sup>. Но таким центром могла бы быть и Россия, всегда находившаяся в тесном, иногда, как это было в период монголо-татарского ига, излишне тесном контакте с Азией. К сожалению, сравнительная история философии у нас пока развита слабо. Препятствие тому — недостаточное изучение восточной философии и оторванность философов-востоковедов от философов-европovedов, отсутствие творческих дискуссий между ними. Кафедра истории зарубежной философии философского факультета МГУ вопросами восточной философии занимается мало.

Возвращаясь к проблеме происхождения философии, заметим, что автору данной работы представляется, что существовали общие закономерности становления философии. Но они требуют еще своего исследования. Трудность состоит в том, что Индия, Китай и комплекс Ближний Восток — Эгейский мир развивались без сколько-нибудь значительных контактов. Хотя все возникшие в III—II тыс. до н. э. цивилизации умещались в полосу, протянувшейся с востока на запад через весь Старый Свет между 40 и 20° сев. широты (к северу и к югу от этой полосы, где перешли к меди и к бронзе, удерживался неолит)<sup>5</sup>, можно говорить о трех почти полностью изолированных друг от друга древних цивилизациях с центрами в долине Хуанхе, в долине Инда и в Элладе. Последняя цивилизация включает в себя весь Ближний Восток. Как подчеркивает Дж. Томсон, «новейшие достижения археологии и лингвистики дают ясное, чем когда-либо, понять, что историю Греции следует изучать как часть всей истории Ближнего Востока...»<sup>6</sup>. В период эллинизма это единство становится явным.

К середине VI в. до н. э. многим культурам вышеназванной «полосы цивилизации» были присущи элементы философии. «По сравнению с тремя предшествующими ему столетиями,— пишет известный историк науки Дж. Сартон,— VI в. до н. э. период гораздо большей ак-

тивности, когда создается впечатление настоящего взрыва интеллектуальной энергии, и не только в одном месте, но повсеместно — в Греции, в Иудее, в Вавилонии, в Индии, в Китае»<sup>7</sup>. Но философия возникла все же не повсеместно. В Финикии и в Сирии, в Израиле и в Иудее, в Мидии и в Персии, в Египте и в Вавилонии мы находим большое количество интереснейших явлений культуры, близких к философскому мировоззрению. Но, если говорить о комплексе Ближний Восток — Эгейский мир, философия возникает только в Элладе. Только греки смогли порвать с традицией и создать нечто новое в области мировоззрения. Этого не смогли сделать ближневосточные культуры, которые будут рассмотрены в более широкой монографии «Возникновение философии». В этой же небольшой и узкой по своей теме работе затронуты в основном лишь внутренние предпосылки древнегреческой философии.

Правда, в одном случае выход за пределы эгейской культуры окажется совершенно необходимым — когда речь пойдет о науке как важнейшем наряду с мифологией источнике философии. Зачатки науки были восприняты греками у древних египтян и вавилонян уже в то время, когда формировалась античная философия. Что касается влияния Востока на древнегреческую мифологию, то оно было неявным. Еще задолго до возникновения философии у греков сложились собственные формы религии и мифологии, а потому автору представляется возможным исходить здесь только из внутренней культуры Эллады, делая эпизодически ссылки на ближневосточную культуру.

Возникновению античной философии предшествовало длительное развитие дофилософского сознания. Кажущееся на первый взгляд нелепым положение первого древнегреческого философа о том, что все есть вода, было не только тем зародышем, из которого развилась сложная система европейской философии, но и итогом длительного духовного развития, итогом предыстории философии, которая, по крайней мере в своих ранних формах, без этой предыстории непонятна. Однако этот «нулевой цикл» часто при изложении истории философии опускается. Поэтому, образно говоря, двадцатипятиэтажное здание (философия существует двадцать пять веков) оказывается без фундамента.

## Примечания

<sup>1</sup> См. Э. Н. Михайлова, А. Н. Чанышев. Ионийская философия. Изд-во МГУ, 1966.

<sup>2</sup> «Общее и особенное в историческом развитии стран Востока. Материалы дискуссии об общественных формациях Востока (азиатский способ производства)». М., «Наука», 1966.

<sup>3</sup> См. W. H a a s. The destiny of the mind (East and West). London, 1956.

<sup>4</sup> «The concept of man. A study in comparative philosophy». Ed. by S. Radhakrishnan and P. T. Raju. London, 1960, p. 383. И не только Индия. В Гонолулу с 1950 г. выходит журнал «Philosophy East and West».

<sup>5</sup> «Все древнейшие цивилизации возникли и развивались в определенном географическом районе северного полушария. Этот район, включающий огромные территории, занимает сравнительно узкую полосу субтропических широт между 40 и 20° сев. широты. Таким образом, можно сказать, что географические и климатические условия существования народов — создателей древнейших культур человечества — были почти одинаковыми. Однако отдельные очаги этих культур человечества возникали на территориях, удаленных друг от друга на тысячи километров. Изучение географии этой полосы дает представление о сочетании там таких природных условий, которые были особенно благоприятными для жизни первобытных людей. Они занимали территории, прибрежные или соседние с океанами и морями; большие реки прорезали широкие долины, граничащие с горными районами; благоприятный климат создавал условия для возделывания культурных растений и разведения животных. Не удивительно поэтому, что плотность населения в этой географической полосе уже за много тысячелетий до нашей эры была довольно высокой по сравнению с более северными и южными областями, где бродили орды кочевников и дикарей. В связи с концентрацией населения в определенных районах древнего мира условия жизни людей изменились. Известно, что в эпоху палеолита люди в сущности не были производителями материальных благ. Они жили тем, что давала им природа. Их существование целиком зависело от удачной охоты, от урожая плодов, ягод, диких злаков и корней. Пока семьи и общины были многочисленны и не стеснены соседними общинами, им хватало того, что они собирали в районах своих кочевков. С увеличением же плотности населения продуктов питания становилось недостаточно. Появилась необходимость в их изготовлении и заготовке, что в конечном счете привело к возникновению производств. Концентрация населения способствовала не только развитию производства и обмена продуктов, но и распространению знаний и опыта. Все это в свою очередь ознаменовалось переходом к оседлому образу жизни, возникновением поселений, небольших городов и, наконец, образованием государств». (Н. А. Ф и г у р о в с к и й. Ремесленная химическая техника и натурфилософские учения в странах Древнего Востока. «Из истории науки и техники в странах Востока», вып. 1. М., Изд-во восточной лит-ры, 1960, стр. 423—424.)

К северу и к югу от этой «полосы» удерживался неолит. Внутри же «полосы» в основе производительных сил лежал металл (медь и

бронза). В Азии выплавка и обработка рудной меди начинается в V тыс. до н. э., а в Европе — в середине III тыс. до н. э.

Однако не следует думать, что эта «полоса» развивалась равномерно. Напротив, классовые общества внутри нее зарождаются в разное время (в пределах IV — II тысячелетия): «Классовое общество зародилось сначала в Египте, в долине Евфрата и Тигра (конец IV — начало III тыс. до н. э.), затем в Индии, в Китае, в странах Средиземноморья (середина III — середина II тыс. до н. э.)» («Всемирная история», т. I. М., Госполитиздат, 1955, стр. 9). В самом деле, древнейшие речные цивилизации земледельческих ирригационных обществ Нила, Тигра — Евфрата, Ганга, Хуанхе возникают уже во времена халколита или энеолита (меднокаменный век). Позднее складываются государства на плоскогорьях Закавказья (государство Урарту), Ирана, Малой Азии (государство хеттов), на восточном побережье Средиземного моря (города-государства Финикии, Сирии, Израиль и Иуда), а также на острове Крит, на Пелопоннесском полуострове и на севере Африки (западнее Египта) — Карфаген.

<sup>6</sup> Дж. Томсон. Исследования по истории дрезнегреческого общества. Доисторический Эгейский мир. М., ИЛ, 1958, стр. 11.

<sup>7</sup> G. Sarton. Introduction to the history of science, V. I. Baltimore, 1927, p. 65.



## ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

Эгейский мир был далекой западной окраиной «полосы древней цивилизации». Он складывался из четырех географически разнородных, но исторически тесно связанных между собой частей. В него входили: а) как бы замыкающий бассейн Эгейского моря с юга остров Крит — мост в Египет; б) многочисленные острова Эгейского моря (Киклады, Спорады) — мост в Азию; в) западное побережье полуострова Малая Азия с прилегающими к нему островами Родос, Самос, Хиос, Лесбос; г) южная часть Балканского полуострова.

Эта главная и центральная часть Эгейского мира ютругами Балканского хребта делится на три области. Северную часть составляют разделенные хребтом Пиндом горный суровый Эпир и равнинная, плодородная Фессалия. В среднюю входили остров Эвбея, Аттика, Беотия, Фокида, Дорида. Южная часть — Пелопоннесский полуостров, связанный со средней Грецией Коринфским перешейком, — состоит из гористой Аркадии, плодородной Мессении, отделенной от нее хребтом Тайгетом Лаконии, Ахайи и др.

Этот мир, известный более под пошедшим от римлян названием Греция<sup>1</sup>, в VII—VI вв. до н. э. представлял собой «группу рабовладельческих государств, занимавших юг Балканского полуострова, острова Эгейского моря, побережье Фракии и западную береговую полосу Малой Азии и распространивших свои владения в период греческой колонизации (VIII—VI вв. до н. э.) на Южную Италию и Восточную Сицилию, на юг Франции, северное побережье Африки, побережья Черного моря

и черноморских проливов...»<sup>2</sup>. Но так было не всегда. Даже Эгейский мир не всегда был населен греческими племенами<sup>3</sup>. Он имел длительную историю.

Недавно история Эгейского мира начиналась с неолита<sup>4</sup>. Однако открытие в 50-х гг. средне- и верхнепалеолитических стоянок в Фессалии и в Западной Элиде, находка черепа неандертальца в Халкидике и другие пока отдельные и разрозненные находки установили наличие в Эгейском мире как среднего и верхнего палеолита, так и мезолита, в течение которых основным занятием весьма немногочисленного населения были собирательство и охота с использованием грубо оббитых каменных орудий.

Более хорошо изучен эгейский неолит, начало которого датируют VI—IV тысячелетиями до н. э. и о котором судят по довольно значительным памятникам материальной культуры того времени: орудиям труда, оружию, остаткам строений, керамике, относящимся преимущественно к среднему (культура Сескло) и к позднему (культура Димини и Ларисы) неолиту. Ранний неолит прослеживается в Эгейском мире слабо.

В неолитический период грубо оббитые палео- и мезолитические орудия труда сменяются шлифованными и сверленными орудиями, появляется лепная, производимая еще без гончарного круга, имевшая обычно форму ладьи и покрытая простейшим процарапанным или вдавленным «геометрическим» узором керамика; собирательство, охота и рыболовство дополняются и постепенно вытесняются мотыжным земледелием и приручением домашних животных. Население ведет уже оседлый образ жизни, о чем говорят находки остатков как неукрепленных, так и укрепленных поселков, состоявших из круглых хижин со стенами из обмазанного глиной плетня или прямоугольных домов из необработанного известняка-сырца. Населявшие во времена неолита Эгейский мир народы жили родо-племенным строем, по видимому, еще в условиях матриархата. Эгейское неолитическое искусство представлено примитивными фигурами птиц, животных и человека.

Второй период в истории Эгейского мира — это период медно-бронзовой Крито-микенской или эгейской культуры, охватывающий III и II тысячелетия до н. э., когда в Эгейском мире зарождается классовое общество,

Еще столетие назад об этом раннеклассовом обществе ничего достоверного известно не было (гомеровский эпос в расчет не принимался), так как оно было открыто лишь в 70-е годы прошлого века благодаря археологическим изысканиям немецкого ученого — самоучки Генриха Шлимана (1822—1890). Составив торговыми операциями значительное состояние, Шлиман нашел и раскопал не только Трою в Малой Азии, но и Микены, и Тиринф на Пелопоннесском полуострове, и Орхомены в Беотии, изложив результаты своих исследований в многочисленных трудах: «Троянские древности» (1874), «Илион», «Тиринф», «Микены» (1878—1886) и др.

Дело Шлимана было продолжено немецким археологом Вильгельмом Дерпфельдом («Троя и Илион», 1902), американской археологической экспедицией, возглавляемой Карлом Блегеном (раскопки Трои, 1932—1938), греческими археологами (Стаматаки, Хрестос Цунтас и др.), английской археологической экспедицией Уэйса и другими учеными, раскапывавшими Трою, Микены, Тиринф, Пилос, Аргос, Афины, и исследовавшими главным образом позднеэлладский период (ок. 1500 — ок. 1200). Что касается раннеэлладского (ок. 2800 — ок. 2200) и среднеэлладского (ок. 2000 — ок. 1500) периодов, то их систематическое изучение началось только в XX в.

В 1900 г. англичанин Артур Эванс (1851—1941) приступил к тридцатилетним раскопкам на острове Крит, описав в своих многочисленных трудах развалины грандиозных жилых строений в Кноссе, Фесте и других местностях этого большого острова.

Эванс предложил свою периодизацию Крито-микенской культуры, выделив три «минойских времени»: раннеминойское (2800—2200), среднеминойское (2200—1600) и позднеминойское (1600—1100)<sup>5</sup>. Раскопки на острове Крит и на Пелопоннесском полуострове принесли не только громадное количество часто весьма дорогих предметов материальной культуры крито-микенского периода, но и несколько тысяч глиняных табличек, покрытых клинописными знаками. После долгих усилий часть этих табличек была прочитана. Это сделали в 1953 г. англичане (самоучка, по профессии архитектор) М. Вентрис (вскоре погибший в автомобильной катастрофе) и Дж. Чедвик. Они опирались на методику болгарского лингвиста В. Георгиева. Но пока что про-

читаны только таблички, заполненные линейным (т. е. таким, где каждый знак обозначает слог) письмом Б, соответствующим архаическому греческому языку. Что касается более ранних табличек (линейное письмо А), то они, по-видимому, содержат надписи на неизвестном языке коренного догреческого населения острова Крита, а потому их трудно расшифровать. Письмо Б произошло из письма А. Об этом говорит сходство половины знаков, употреблявшихся как в первом, так и во втором письмах (заметим, что письмо А содержит всего 137 знаков) <sup>6</sup>.

Третьим источником наших сведений о Крито-микенской культуре служат египетские и хеттские надписи, в которых находятся скупые и неясные упоминания Эгейского мира. Например, производившиеся в 1907 г. в Богаз-Кёе раскопки, давшие обширный материал о дотоле неизвестной Хеттской империи, расцвет которой приходился на XV—XIII вв. до н. э., принесли сведения и о некоей стране Аххияве — древнегреческом государстве.

Четвертым источником наших сведений о Крито-микенской культуре можно считать древнегреческий, главным образом, гомеровский эпос. Относительно последнего для исторической науки XIX в. был характерен гиперкритицизм. По образному выражению Теодора Гомперца, это заблуждение было рассеяно заступом Шлимана, для которого данные греческой мифологии послужили, по словам И. М. Тронского, как бы компасом, указывающим путь археологических изысканий <sup>7</sup>. Например, Шлиман определил расположение Трои на основании того описания окрестностей города, которое содержалось в «Илиаде». Оказалось, что развалины Трои скрываются не где-то в окрестностях турецкой деревни Бунарбаши, как думали до Шлимана, а в холме Гиссарлык в 25—30 км от устья Босфора <sup>8</sup>. Подтвердились слова К. Маркса, отрицательно относившегося к гиперкритицизму современной ему исторической науки, проводившей резкую грань между достоверным и «легендарным» материалом, о том, что «минувшая действительность предстает в отражении фантастических образов мифологии...» <sup>9</sup>. Конечно, взятые в изоляции от археологических и письменных источников, древние мифы и сказания не могут стать основой изучения эгейской

культуры, но в сочетании с ними они приобретают большее значение.

Переход от каменного века к веку металлов, опосредованный халколитом, когда металл использовался только в декоративных целях, а орудия труда оставались каменными и когда начали складываться имущественные расслоения среди общинников, совершался в Эгейском мире крайне неравномерно: раньше всего на юге — на острове Крит и позже всего на севере — в Фессалии. С этим временем связывают начало строительства дворца в Кноссе, зарождение критской рисуночной (пиктографической), позднее иероглифической письменности, постройку тиринфской цитадели, появление в Трое примитивных предметных денег — различных по форме, но одинаковых по весу слитков серебра, и другие разрозненные события.

Первые европейские государства возникают на островах Лемнос и Крит в среднеминойское время<sup>10</sup>. По-видимому, это были государства пеласгов. О классовом характере критского общества конца III — начала II тысячелетий говорят жилищное неравенство, большая разница по ценности в погребальном инвентаре и другие археологические факты. В начале II тысячелетия до н. э. критское общество было расколото на обитавшую во дворцах и двух-трехэтажных особняках аристократию, возглавляемую царем-жрецом, и ютящийся в тесно примыкающих друг к другу хижинах простой люд — земледельцев, скотоводов, рыбаков, ремесленников.

В XVII в. до н. э. после ожесточенной борьбы с Фестом Кносса, вышедшего победителем, устанавливается единое и централизованное критское государство (1750—1450 гг. до н. э.). Об этом говорят остатки некогда покрывавших этот остров дорог, вместительнейшие подвалы кноссского дворца, ставшего центром не только управления, но и снабжения, разрушение Феста и многих других городов и селений острова, восстановленных затем по старым планам. Это критское государство добивается гегемонии в Эгейском мире.

Основой этой гегемонии, согласно Фукидиду, «минойской талассократии»<sup>11</sup>, отрицаемой, правда, некоторыми современными историками, был весельный и парусный флот. Остров Крит обложил данью Киклады и

Аттику (что нашло отражение в известном мифе о Тезее и Минотавре), основал морские базы даже в Сирии и в Сицилии, вел оживленную торговлю с народами Пелопоннеса, с Вавилонией и Египтом. Так, в XV в. до н. э. на стенах египетских гробниц появляется изображение людей «кефтиу», т. е. жителей Крита. Критская система веса и денежных единиц, хотя и основанная на десятичной системе, близка не только египетской, но и вавилонской системам мер и весов. Наибольшей единицей в критской весовой системе была гиря весом в 29 кг. На ее поверхности обычно изображались фигуры осьминогов, щупальцы которых, заполняя всю эту поверхность, делали невозможной порчу эталона.

Частично сохранившиеся фрески, скульптурные изображения и некоторые другие данные дают возможность судить о критской культуре, переживавшей переход от тотемизма (поклонение быку, культовые акробатические игры с этим животным) к антропоморфизму (статуэтки богини природы, миф о Минотавре — полубыке, получеловеке и т. п.). Сравнение критской культуры первой половины II тысячелетия до н. э. с египетской и вавилонской говорит в пользу первой. Там не было ни подавляющих человека храмов, ни колоссальных статуй богов. Как пишет Бертран Рассел, «то, что уцелело от критского искусства, производит впечатление бодрости и почти декадентской роскоши; этим оно весьма отличается от устрашающей угрюмости египетских храмов»<sup>12</sup>. По-видимому, на Крите не было и засилья жреческого сословия, как в Древней Индии (варна браминов), в Древнем Египте, в Вавилонии, благодаря чему критская культура была более светской, жизнерадостной и реалистической, чем культуры названных древних государств.

Остров Крит и его легендарный царь Минос, с именем которого связывалось возвышение критского государства (отсюда «минойская культура», «минойское время», Минотавр — бык Миноса и т. п.), упоминается в «Одиссее». Минос выведен там в качестве справедливого судьи в загробном мире (как бы в роли египетского Озириса), а об острове Крит сказано следующее:

Остров есть Крит посреди виноцветного моря, прекрасный,  
Тучный, отвсюду объятый водами, людьми изобильный;  
Там девяносто они городов населяют великих.

Разные слышатся там языки: там находишь ахейя  
С первоплеменной породой воинственных критян; киконы  
Там обитают, дорийцы кудрявые, племя пеласгов,  
В городе Кноссе живущих. Едва девяти лет достигнув,  
Там уж царем был Минос, собеседник Крониона мудрый<sup>13</sup>.

Гегемония острова Крит и кносского государства в Эгейском мире своей наивысшей точки достигла в XV в. до н. э. Внезапно критское государство гибнет, многочисленные критские города превращаются в покрытые пеплом развалины. Катастрофа произошла неожиданно. В раскопанной мастерской ламповщика валяются незаконченные каменные светильники, в тронном зале Кносского дворца разбросаны предметы культа, как если бы «царь в смятении поспешил сюда, желая в последний момент совершить какую-то религиозную церемонию, чтобы спасти свой народ»<sup>14</sup>. Гипотеза, объясняющая описанную катастрофу вторжением греческих (ахейских) завоевателей, ныне оспаривается рядом ученых<sup>15</sup>.

Но так или иначе в середине II тысячелетия до н. э. гегемония острова Крит в Эгейском мире сменяется гегемонией ахейской Греции. Усиливается роль греческих городов, особенно города Микены, который отличался благоустроенностью своих дорог. Построенный из больших грубоотесанных камней Микенский дворец, хотя и менее обширный, чем Кносский, но обнесенный мощной стеной (подобные постройки настолько поражали воображение греков I тысячелетия до н. э., что они приписывали их сооружение великанам — одноглазым циклопам, отсюда «циклопические постройки»), говорят об агрессивно-милитаристском характере Микенской державы, города Микены, первого среди многочисленных греческих городов того времени.

В это время в Эгейском мире наблюдается значительный прогресс. Найденные в Пилосе и в Микенах таблички говорят о доскональном разделении труда ремесленников, создающих высокоценные на международном рынке изделия. Например, сосуды и другие вещи микенского стиля XIV—XII вв. до н. э. археологи находят на островах Эгейского моря, на фракийском побережье, в западной части полуострова Малая Азия, на островах Кипр и Сицилия, на юге Италии и в Сирии. Микенская керамика ценилась в городе Ахетатоне — столице Древнего Египта при фараоне Эхнатоне (1424—

1388). Вообще говоря, к XIII в. до н. э. микенские изделия вытесняют критские повсеместно.

Микенское и другие, по-видимому, зависимые<sup>16</sup> от него государства Пелопоннеса (города Пилос, Аргос и др.) были классовыми раннерабовладельческими обществами, построенными по принципу должностной иерархии, с которой было связано неравенство в землевладении. Так, во главе Пилоса стоял «ванака» — царь, величина земельных угодий которого исчислялась 1800 мерами получаемого с них зерна. Воевода («лавагета») и другие крупные должностные лица («терета») владели участками земли, эквивалентными 600 мерам. Любопытно, что в надписях все эти земельные владения именуются «полученными от народа». Значительное количество земли принадлежало арендаторам. Непосредственно же землю обрабатывали рабы, зависимое население и мелкие арендаторы, имевшие участки, эквивалентные 9—10 мерам зерна. Государство взымало с населения натуральные налоги.

Гораздо менее известно о духовной культуре ахейских раннеклассовых обществ. В отличие от греков более позднего времени микенские греки производили захоронения в гробницах. Если в пилосских табличках правильно прочтены имена богов, то можно считать, что именно в эти времена стал складываться известный греческий антропоморфный политеизм. Микенская культура была во многом оригинальной. Вряд ли Б. Расселл правильно трактует ее как всего лишь результат перенесения на почву материковой Греции критской (минойской) культуры<sup>17</sup>.

В конце позднеэлладского периода происходил описанный в «Илиаде» поход балканских ахейцев на малоазиатскую Трою<sup>18</sup>. Это событие могло иметь место между 1280 и 1184 гг. Как известно, Троя (Илион) пала, победил союз ахейских городов, возглавляемых Микенами. Однако эта внутриахейская война, по-видимому, настолько подорвала силы ахейского мира, что уже в конце XII в. до н. э. города-победители были разрушены нахлынувшими с севера дорийцами, принадлежавшими к иной, чем ахейцы, группе греческих племен. Жившие еще в условиях родо-племенного строя (который, впрочем, в период вторжения разлагался) дорийцы имели тем не менее железное оружие. «Медные» ахейцы не



смогли противостоять «железным» дорийцам, и ахейские раннеклассовые государства пали.

Итак, в конце XII в. до н. э. северные варвары, минуя Аттику, обрушились на пелопоннесские города. Микены, Тиринф, Аргос, Пилос были разрушены.

Наступил третий, «гомеровский», период в истории Эгейского мира — период регресса и возвращения вспять, о чем, вопреки мнениям некоторых историков<sup>19</sup>, говорят археологические данные. Так, в этот период, т. е. в XI—IX вв. до н. э., вместо циклопических дворцов, крепостей и домов из крупных камней снова строят примитивные жилища из известняка-сырца. Крышу подпирают деревянными столбами. Упрощенный, схематический, прямоугольный орнамент дипилонских сосудов напоминает «геометрический» стиль неолитической керамики. Соответственно этому и в области социальных отношений наблюдается, по-видимому, некоторое оживление родового уклада и общинных порядков, восстановление мелких самостоятельных общин с родовой собственностью на землю, натуральным хозяйством и порой исчезновение торговых отношений, когда ремесленное производство на продажу почти совсем отсутствует и само по себе слабо дифференцировано. Вместе с гибелью микенских дворцов погибло и линейное письмо Б.

В этот же период постепенно завершается стабилизация греческих племен, окончательно определяются области их дальнейшего распространения. Как самостоятельная этническая группа со своим диалектом ахейцы сохраняются только в пелопоннесских Аркадии и Ахайе, на острове Кипр. Дорийцы занимают большую часть Пелопоннеса (Арголиду, Мессению, Лаконию), где образуют типично дорийское государство—Спарту, южные острова Эгейского моря и остров Крит. Эолийцы преобладают в западной Фессалии и в Беотии, а также на северо-западном побережье полуострова Малая Азия (Эолида) с островом Лесбос. Наконец, ионийская группа греческих племен закрепляется в Аттике, на острове Эвбея, на западном побережье полуострова Малая Азия (Иония) с островами Самос и Хиос, на островах Эгейского моря. Впрочем, эта стабилизация никогда не была окончательной<sup>20</sup>.

В этот период в истории Эгейского мира складывается гомеровский эпос, а поэтому сам период получил

название «гомеровской Греции». Но это неточно, так как гомеровский эпос отражал не столько период современной ему стабилизации, сколько крито-микенский период.

Четвертый (архаический) период в истории Эгейского мира (VIII—VII вв. до н. э.) — это период повторного становления в этом районе земного шара раннеклассового общества. Древние родовые органы власти узурпируются знатью<sup>21</sup>. В Афинах, например, племенной базилей и совет старейшин подменяются девятью архонтами и ареопагом. Происходит отчуждение власти от народа, складывается замкнутая правящая элита (в Афинах со временем ареопаг стал состоять из бывших архонтов, а новые архонты назначались тем же ареопагом). Народные собрания, хотя формально и не упраздненные, были отныне призваны давать видимость всенародного одобрения эгоистической политики землевладельческой аристократии, сложившейся в результате захвата знатными родами новых и даже старых общинных земель. Каждый богатый и знатный род становился землевладельческим. В конце четвертого периода в истории Эгейского мира наблюдается установление «безмерной концентрации земельной собственности»<sup>22</sup> в руках евпатридов. При этом с землей производятся ростовщические операции: аристократия сдает землю в аренду ею же обезземеленным крестьянам, взывая за это значительную натуральную плату, а «если эти бедняки не отдавали арендной платы, можно было увести в кабалу и их самих и их детей. Да и ссуды у всех обеспечивались личной кабалой вплоть до времени Солона»<sup>23</sup>.

Так возникает в Эгейском мире долговое рабство, при котором соплеменники превращались в рабов. Плутарх поясняет: «...заимодавцы имели право обратить в рабство (должников. — А. Ч.); при этом одни оставались рабами на родине, других продавали на чужбину. Многие вынуждены были продавать даже собственных детей (никакой закон не воспрещал этого)»<sup>24</sup>.

Казалось, что эгейское общество пойдет по проторенной дороге «восточного рабовладения» с долговым рабством и прочими «прелестями». Однако этого не случилось. В четвертый период в истории Эгейского мира совершалось дальнейшее развитие производительных сил, складывались городские, торгово-ремесленные слои населения, нарастало возмущение крестьянства. Этот

период в истории Эгейского мира был временем не только разложения поздне родового греческого общества и формирования классового общества и государства, но и временем подготовки зрелого, «античного» рабовладельческого общества, что относится уже к пятому периоду в истории Эгейского мира.

\* \* \*

К. Маркс различал в рабовладельческой общественно-экономической формации «патриархальную систему рабства, направленную на производство непосредственных средств существования», и «рабовладельческую систему, направленную на производство прибавочной стоимости»<sup>25</sup>. Последняя рабовладельческая система, т. е., по Ф. Энгельсу, «ступень товарного производства, с которой начинается цивилизация, экономически характеризуется: 1) введением металлических денег, а вместе с тем и денежного капитала, процента и ростовщичества; 2) появлением купцов как посреднического класса между производителями; 3) возникновением частной собственности на землю и ипотеки и 4) появлением рабского труда как господствующей формы производства»<sup>26</sup>.

Наряду с этим К. Маркс подчеркивал, что в «античном мире влияние торговли и развитие купеческого капитала постоянно имеет своим результатом рабовладельческое хозяйство»<sup>27</sup>. Дело в том, что «торговля повсюду влияет более или менее разлагающим образом на те организации производства, которые она застаёт и которые во всех своих различных формах направлены главным образом на производство потребительной стоимости. Но как далеко заходит это разложение старого способа производства, это зависит прежде всего от его прочности и его внутреннего строя. И к чему ведет этот процесс разложения, т. е. какой новый способ производства становится на место старого,— это зависит не от торговли, а от характера самого старого способа производства»<sup>28</sup>.

Советская историческая наука ныне изживает некогда широко у нас принятое противопоставление «древне-восточного рабства» и «греко-римского», «античного»<sup>29</sup>, переходя от этого поверхностного разделения рабовладельческой формации по географическому признаку к более глубокому историческому и стадийному ее разделению, считая, что «рабовладельческий строй в своем

развитии проходит два этапа — время господства раннерабовладельческих отношений и время господства развитых рабовладельческих отношений»<sup>30</sup>, т. е. этап неявного и этап явного рабовладения.

Известно, что античному обществу были присущи некоторые черты «древневосточного рабства», а некоторым древневосточным обществам в пору их наивысшего расцвета были свойственны в малоотчетливой форме черты «античного рабства». «Указывая на ... специфические черты экономического базиса и политической надстройки в странах Древнего Востока, необходимо помнить, что они были присущи далеко не всегда и отнюдь не всем древневосточным государствам; на более позднем этапе исторического развития здесь вызревают чрезвычайно отчетливые признаки классического рабовладельческого общества. Вместе с тем античные государства — особенно в ранние периоды своей истории — сохранили немало элементов, характерных для общественных порядков стран Древнего Востока»<sup>31</sup>.

Раннерабовладельческое общество — это 1) с экономической стороны, такое общество, в основе производительных сил которого лежит уже не камень, а металл, но еще не железо, а медь и бронза; для раннерабовладельческого общества характерны относительная неразвитость рабовладельческой системы, сохранение патриархального рабства и полупатриархальных форм эксплуатации, наличие долгового и кастового рабства, преобладание натурального хозяйства с продуктообменом и предметными деньгами<sup>32</sup>, относительная неразвитость частной собственности на землю и устойчивость «соседской общины»<sup>33</sup>, господство деревни над городом; 2) с политической стороны, такое общество, где наблюдается полноправие землевладельческой аристократии и бесправие не только крестьянства, но и ремесленно-купеческих и вообще городских слоев населения, сильная монархическая власть — «восточная деспотия», полное подчинение личности военно-бюрократическому «сословному» государству, отсутствие демократии и свободы; большое влияние жречества, иногда теократия; 3) с идеологической стороны, общество, всеобщностью которого являются религиозно-мифологическое мировоззрение, авторитаризм жрецов, консерватизм и традиционализм<sup>34</sup>, но вместе с тем зачатки вычленения науки

из магии и переходные формы от мифологического мировоззрения к философскому.

В отличие от раннерабовладельческого общества развитое, «классическое» рабовладельческое общество характеризуется: 1) экономически тем, что это такое общество, в основе производительных сил которого лежит железо; для которого характерны в связи с ростом производительности труда экономическая выгода рабского труда, вытеснение им кустарного производства свободных граждан, появление монетной формы денег, торгового капитала, значительное развитие товарно-денежных отношений, разложение «соседской общины», господство города над деревней; 2) политически тем, что в развитом рабовладельческом обществе наблюдаются борьба городского (купеческо-ремесленного) населения за политические права, направленная против землевладельческой аристократии; ограничение политического господства последней вплоть до установления олигархических и демократических форм правления, определение политических прав и обязанностей граждан по имущественному признаку, некоторая независимость личности от общества и государства с сохранением и усилением отрицания в рабе человека; 3) идеологически — разрушением традиции, расцветом городской культуры, связанной с торгово-ремесленными слоями населения, появлением новых форм общественного сознания, ограничивших сферу действия религиозно-мифологического мировоззрения, а также некоторыми другими чертами.

Критикуя разделение рабовладельческого общества на восточное и западное, следует иметь в виду, что стадияльное разделение рабовладельческого общества не отменяет географического его разделения, а лишь делает из абсолютного относительным. Географическое разделение рабовладельческого общества сохраняется, но не в том смысле, что Запад не знал «восточного рабства», а Восток — «западного», а в том ограниченном смысле, что в своей классической форме раннерабовладельческое общество существовало именно в Азии и в Северной Африке<sup>35</sup>, а развитое рабовладельческое общество — в Европе, что европейское общество довольно быстро прошло мучительный «крепостнический» раннерабовладельческий период в развитии человечества, избежав за-

силы традиции и стоящего на охране этой традиции жречества. Несмотря на все политические перипетии европейское общество сохранило в качестве идеала память о «первобытной, естественно выросшей демократии»<sup>36</sup>.

Рассматривая Эгейский мир, мы видим, что «Эллада — по своим естественным ресурсам беднейшая страна Средиземноморья — уже в VII—VI вв. до н. э. обгоняет богатый плодородный Египет, обгоняет потому, что в ней складываются более прогрессивные формы рабовладения и землевладения, более прогрессивный социально-политический строй»<sup>37</sup>.

В VII—VI вв. до н. э. в Эгейском мире железо становится прочной основой производства орудий труда (железные топоры, плуги с железным лемехом, железные мотыги, серпы, лопаты, пилы и т. п.), появляется множество новых изобретений. «Развитие производительных сил в Греции в VII—VI вв. до н. э. шло настолько быстрыми темпами, что создается картина резкого перелома, высокого взлета, равного которому не наблюдается даже в эллинистический период, ознаменовавшийся целым рядом технических новшеств». Более того, «появившиеся в это время новые орудия труда во многих случаях существуют потом без заметных изменений до самого конца античной эпохи»; при этом «некоторые изобретенные в VII—VI вв. до н. э. технические приемы потом на длительное время забываются и вновь возрождаются лишь много позднее»<sup>38</sup>.

В это время свои классические формы приобретают греческие города-государства (полисы). Полис вовсе не сводился к городу. Это была территория, занимающая иногда несколько тысяч квадратных километров (афинский полис имел 2,5 тыс. кв. км) сельской местности, но уже настолько тяготевшей к городу и настолько ему подчиненной, что отождествление с ним всего государства вполне понятно. Эти города были уже не только крепостями или административными центрами, но и прежде всего центрами ремесла и торговли, куда сселялись люди из различных мест и родов. Эти совершенно бесправные и презираемые в гомеровские времена «метанасты» (переселенцы) играют все более значительную роль в хозяйственной жизни страны. В этих городах фактически распадаются родовые связи, зависимость от родовой

знати становится номинальной, население объединяется в группы по территориально-профессиональному признаку (образуются специальные торговые и ремесленные кварталы).

Росту числа городов и их населения служила наблюдавшаяся в четвертом периоде в истории Эгейского мира концентрация земли в руках аристократии. Этому же способствовало и абсолютное перенаселение. И относительное, и абсолютное перенаселение вызвали великую греческую колонизацию. В течение полутора веков, начиная с середины VIII в. до н. э., побережье Средиземноморья было усеяно греческими колониями, самостоятельными городами-государствами<sup>39</sup>. Это стало возможно потому, что Ассирия подавила морского и торгового соперника греков — финикийцев, что позволило грекам установить свою морскую гегемонию.

В четвертом же периоде в истории Эгейского мира складывается национальное греческое купечество. Столь ранее презируемое занятие торговлей становится отныне почетным делом, которого не гнушаются и наиболее гибкие аристократы-приспособленцы, так что в аристократии происходит расслоение. Наряду с консервативной земельной аристократией образуется торговая аристократия, примером которой может служить род Алкмеонидов в Афинах: Солон, будучи знатного происхождения, не гнушался торговлей.

В этот период возникают греческие денежно-весовые системы, начинается чеканка монеты. Появление этого «всеобщего товара», «товара товаров»<sup>40</sup> имело неисчислимые и часто, на первый взгляд, неожиданные последствия.

В этот период богатство становится самоцелью. У Алкея мы встречаем изречение, что «человек — это деньги»<sup>41</sup>. Феогнид Мегарский жалуется, что ныне «замуж ничуть не колеблется лучший низкую женщину брать, только б с деньгами была! Женщина также охотно выходит за низкого мужа, был бы богат! Для нее это важнее всего. Деньги в почете всеобщем. Богатство смешало породы. Знатные, низкие — все женятся между собой... К тому принуждаются люди могучей необходимостью: дух всем усмиряет она». Поэтому «лучшая доля для смертных — на свет никогда не родиться и никогда не видеть яркого солнца лучей. Если ж родился, войти

Древнегреческое общество вступило в период развития рабовладения со всеми вытекающими отсюда изменениями в области культуры.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Греция — термин латинского происхождения. Впервые проникнув в Элладу через ее северный район, где жили *Граикои* римляне распространили на всех эллинов название этого малозначительного племени, т. е. перенесли название части на целое. Впрочем, также возник и термин «эллины»: у Гомера — это всего лишь маленькое племя в юго-восточной части Фессалии, но уже у более поздних авторов — это имя всех греков.

<sup>2</sup> «Советская историческая энциклопедия», т. 4. М., «Советская энциклопедия», 1963, стр. 726.

<sup>3</sup> Греки пришли в Эгейский мир с севера не ранее конца III тысячелетия до н. э. и освоили его лишь к середине следующего тысячелетия. До этого греческий мир был заселен племенами, не принадлежащими к индоевропейской группе народов. Но, по мнению Т. В. Блаватской, «проверка фактами показывает несостоятельность теории вторжения греков в Элладу около 2000 г. и подчинения ими живших там ранее негреческих племен, создавших ранне-элладскую культуру» («Ахейская Греция во втором тысячелетии до н. э.», М., «Наука», 1966, стр. 149).

<sup>4</sup> В зависимости от способов холодной обработки камня первобытнообщинная формация делится на нижний, средний и верхний палеолит, мезолит и неолит. Нижний палеолит продолжался от начала четвертичного периода, когда на земле обитали редкие, изолированные стада пралюдей (питекантропов, синантропов, неандертальцев), до конца «максимального оледенения». «С самого начала верхнего палеолита (ок. 40 тыс. лет — ок. 12 тыс. лет) в Европе мы находим только людей современного типа, совсем похожих на нас и похожих на обезьян не больше, чем мы сами. В продолжении следующих 30 тысяч лет в человеческих скелетах не прослеживаются никаких существенно важных физических усовершенствований, а скелеты — это все, что сохраняется в археологических источниках от самих людей. Мы не можем даже сказать, что люди с того времени стали выше, так как некоторые кроманьонцы достигали 180 см роста». (Г. Ч ай л д. Прогресс и археология. М., ИЛ, 1949, стр. 188). За среднекаменным веком (мезолитом — 12 тыс. лет. — 6 тыс. лет) шел ранний и поздний неолит (новокаменный век), который через промежуточный меднокаменный век (халколит) вводил человечество в период металла («История Древнего мира». М., Учпедгиз, 1956, стр. 3—68; М. О. К о с в е н. Очерки истории первобытной культуры. М., Изд-во АН СССР, 1953; П. И. Б о р и с к о в с к и й. Древнейшее прошлое человечества. М., Изд-во АН СССР, 1957; Ю. И. С е м е н о в. Как возникло человечество. М., «Наука», 1966).

<sup>5</sup> В основу своей периодизации Эванс положил только керамику. Критскую хронологию он увязывал с известной нам египетской как раз по находкам критских керамических изделий в египетских археологических слоях и наоборот. Например, переход к среднеинойскому времени приходится у Эванса на правление в Египте XII династии.



Эта периодизация Эвансом критской культуры была распространена (с уточнением по географическому принципу) на всю Грецию. Поэтому наряду с минойским временем говорят о древнекикладском (ок. 3000—2200), среднекикладском (2200—1600) и позднекикладском (ок. 1600—1300) временах для Киклад и вообще островов Эгейского моря, а также о раннеэлладском (2600—2000), среднеэлладском (2000—1600) и позднеэлладском (1600—1100) временах для материковой Греции.

<sup>6</sup> Gordon утверждает, что критское линейное письмо А написано на северо-западном семитском диалекте, сходном с финикийским, и что греческая и еврейская культуры имели общие корни в единой космополитической средиземноморской культуре, которая процветала во II тысячелетии до н. э., имея в качестве своего главного центра остров Крит.

<sup>7</sup> См. Т. Гомперц. Греческие мыслители. СПб., 1914, стр. 25; И. М. Тронский. История античной литературы. Л., Учпедгиз, 1957, стр. 20.

<sup>8</sup> Холм Гиссарлык имеет 975 футов в длину, 705 — в ширину и 112 — в высоту.

<sup>9</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 103. В конце XIX в. русский ученый Л. Ф. Воеводский развивал ту же идею, видя в мифах выражение сознания общества на ранней ступени его развития, а не одну лишь поэтическую фантазию.

<sup>10</sup> Б. Л. Богаевский и С. И. Ковалев считали родовым не только критское, но и микенское общество.

<sup>11</sup> Талассократия от древнегр. слов *θάλασσα* — море и *κράτος* — сила. «Минос раньше всех, как известно нам по преданию, приобрел себе флот, овладел большею частью моря, которое называется теперь Эллинским, достиг господства над Кикладскими островами и первый заселил большую часть их колониями, причем изгнал карийцев и посадил правителями собственных сыновей. Очевидно также, что Минос старался, насколько мог, уничтожить на море пиратство...» (Фукидид. История, т. I. Перевод Ф. Мищенко, в переработке, с примечаниями и вступительным очерком С. Жебелева. М., 1915, стр. 5).

<sup>12</sup> Б. Рассел. История западной философии. М., ИЛ, 1959, стр. 24.

<sup>13</sup> Гомер. Одиссея. М., 1849, XIX 172—178. Перевод В. Жуковского. Упоминание ахейцев, а тем более дорийцев в числе народов, населявших остров Крит во времена Миноса, — анахронизм.

<sup>14</sup> Так писал ученик А. Эванса Дж. Пендлбери. Цит. по книге: Т. Д. Златковская. У истоков европейской культуры. М., Изд-во АН СССР, 1961, стр. 112.

<sup>15</sup> Например, шведским ученым Фурумарком.

<sup>16</sup> Это оспаривается Т. В. Блаватской. См. Т. В. Блаватская. Ахейская Греция во втором тысячелетии до н. э. М., «Наука», 1966, стр. 159.

<sup>17</sup> Б. Рассел. Ук. соч., стр. 25.

<sup>18</sup> Начиная с Трои VI, население этого малоазиатского города греческое. Поэтому у Гомера троянцы говорят на том же языке, что и их-противники; у тех и у других одни и те же боги; правда, троянцы молятся Зевсу, что не на Олимпе, а на Иде (см. Гомер. Илиада.

интенсивно эксплуатируемые, например сенокосы, выгоны, пастбища и разные угодья, остаются в коллективном владении и пользовании всей общины. Сельская соседская община изображена Гесиодом в поэме «Труды и дни».

<sup>24</sup> Для раннерабовладельческого общества, в частности для Древнего Египта и Древней Вавилонии, было характерно господство прошлого над настоящим. Малейшее сомнение в авторитете традиции приводило к отчаянию, к отказу от знания, к скептицизму и к стремлению как-нибудь «прожечь» жизнь (см. С. Я. Лурье. Очерки по истории античной науки. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1947, стр. 28). Еврейский историк Иосиф Флавий видит превосходство еврейской культуры в том, что еврейская история покоится на непреложном авторитете, тогда как ознакомление с греческой исторической наукой показывает, что греки ничего не знают, а говорят каждый свое, руководствуясь своим личным разумом. Действительно, то, что крайне смущало человека, воспитанного в авторитарном обществе, несколько не выбивало почвы из-под ног у древних греков, потому что этой почвой для них была не совокупность догм или вечных истин или даже результатов процесса мышления и исследования, а само движение мысли, короче говоря, не система, а метод.

<sup>35</sup> В Древнем Китае раннерабовладельческое общество в чистом виде существовало во времена государств Шан-Инь (XVIII—XII вв. до н. э.) и Западного Чжоу (XII—VIII вв. до н. э.). Позднее, в период Восточного Чжоу, распадающийся на Чуньцю (730—403 гг.) и Чжань-го (403—221 гг.), в Древнем Китае наблюдаются некоторые черты развитого рабовладельческого общества, когда медь и бронза сменяются железом, вводится монетная форма денег (524 г. до н. э.), наблюдается борьба городского населения против земельной аристократии: «... изучение истории периода Чуньцю показывает, что политической обстановкой, в которой возникла классическая китайская философия, богатая рационалистическими и гуманистическими идеями, была вовсе не восточная деспотия, а строй, в котором сохранились весьма значительные элементы демократии» (В. А. Рубин. Народное собрание в Древнем Китае в VII—V вв. до н. э. «Вестник древней истории», 1960, № 4, стр. 39—40). Установление общекитайской империи Цинь (221 г. до н. э.), означавшее торжество всегда присутствовавшего в истории Китая феодального начала, знаменовалось сожжением книг и стандартизацией мысли.

В Древней Индии «развитие внутренней и внешней торговли приводило к появлению социального слоя купцов и торговцев и к дальнейшему углублению классовых противоречий» (В. И. Авдиев. История Древнего Востока. М., Госполитиздат, 1953, стр. 605).

В поздней Вавилонии (605—538 гг.) наблюдалось значительное распространение торгового капитала; в г. Вавилоне, ставшем на короткое время центром мировой торговли, возникают торгово-ростовщические дома или «банки» («История Древнего мира», т. I. Древний Восток, стр. 391).

В Египте в VIII в. до н. э. первый и единственный фараон XXIV династии Бокхорис упразднил рабство-должничество. Этим опытом позднее интересуется Солон. Персидское нашествие отбросило назад весь Ближний Восток и растоптало там ростки новой культуры и, возможно, философии.

<sup>36</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 168.

<sup>37</sup> «История Древнего мира во «Всемирной истории», подготовляемой Академией наук СССР». «Вестник древней истории», 1952, № 1, стр. 7.

<sup>38</sup> «Древняя Греция». М., Изд-во АН СССР, 1956, стр. 165, 167.

<sup>39</sup> На территории СССР существовали такие древнегреческие колонии, города-государства малоазийских греков, как: Тира (на берегу Днестровского лимана, в районе Белгорода Днестровского), Ольвия (в устье Южного Буга, напротив Николаева), Феодосия и Пантикапей (Керчь), Фанагория (в устье Кубани), Питиунт, Диоскуриада (район Сухуми), Фасис (в Колхиде, район Поти) и др.

<sup>40</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 113, 166.

<sup>41</sup> Это слова спартанца Аристодема.

<sup>42</sup> «Эллинические поэты». М., ГИХЛ, 1963, стр. 305—306.

<sup>43</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 111.

<sup>44</sup> См. там же, стр. 115.

<sup>45</sup> А не переход от родового общества к классовому, как сказано у С. И. Ковалева (см. С. И. Ковалев. История античного общества. Греция. Л., Соцэкгиз, 1936, гл. «Революция VII—VI вв.»). В «Истории философии» о VII—VI вв. до н. э. говорится как о «периоде формирования классового рабовладельческого общества и возникновения рабовладельческого государства» («История философии», т. I. М., Госполитиздат, 1941, стр. 7).

<sup>46</sup> Там же, стр. 12.

<sup>47</sup> В отличие от наследственного царя-базилея тираном (лидийское «царь») в Древней Греции назывался человек, достигший единоличной государственной власти собственными усилиями. Поэтому термины «тиран» (τύραννος) и «тирания» (τυραννίς) имели предсудительный смысл в VII—VI вв. до н. э. разве только в глазах аристократии, опирающейся на наследственный принцип. Платон изобразил тирана как своевольного, жестокого, хитрого и коварного человека, власть которого не опирается ни на наследственное право, ни на волю народа, а лишь на захват и силу. Не чувствуя под собой субстанциональной опоры и понимая, что он властелин по случаю, тиран от случая ждет и своей гибели. Никому не доверяя и всех подозревая в намерении сместить его, он невольно прибегает к террору.

Олигархия — правление, власть немногих (ὀλίγος — небольшой, малый). Демократия — власть демоса (δῆμος), т. е. народа, организованного по демам (дем — составная часть филы), но вовсе не черни, не толпы; демократия — не охлократия ὄχλος — чернь, толпа).

<sup>48</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 167.



## ГЛАВА I

# МИФОЛОГИЯ

### § 1. Элементы преднаучного знания в мифах и в магии

Итак, мы выделили в ранней истории Эгейского мира пять периодов. На протяжении первых четырех из них господствующей формой сознания в этом мире была мифология. Согласно С. А. Токареву, «мифология — это произведения народной фантазии, содержащие в себе наивно олицетворяющие объяснения фактов реального мира»<sup>1</sup>. В этой главе речь будет идти об эгейской мифологии. Но предварительно мы хотели бы остановиться на вопросе о мифологии как таковой.

Если мы обратимся к истории мифологovedения, то увидим, что она распадается на два периода. До середины XIX в. мифологию изучали главным образом философы. Например, у Шеллинга есть работа «Философия мифологии» (*Philosophie der Mythologie*). Начиная с середины XIX в. исследование мифологии стало достоянием в основном узкого круга специалистов, в основе исследований которых лежали факты. Они использовали громадный эмпирический материал, как старый, так и новый. В 60—70-х гг. прошлого столетия развитие этнографии внесло в науку множество разнообразных «примитивных» мифов отсталых народов Америки, Африки, Океании, Австралии. Было создано сравнительное мифологovedение, которое зародилось еще в первой

половине XIX в. на основе сравнения мифов индоевропейских народов: древних индусов, иранцев, германцев, греков, славян и др. В мифологии существовали самые различные гипотезы и теории. Русский мифолог Е. Г. Кагаров писал в 1914 г., что, «быть может, ни в одной науке не господствует такая масса различных гипотез и мнений, как в области мифологии»<sup>2</sup>.

Мифология стала осознавать самое себя с появлением более высокой, философской ступени сознания. Первые философы стремились объяснить, дать научное толкование мифам. Они доказывали, что мифологические образы богов и героев — аллегорическое изображение явлений природы и общественной жизни. Теаген Регийский (вторая половина VI в. до н. э.) утверждал, что споры и ссоры гомеровских богов — это образное изображение борьбы противоположных стихий: огня и воды, тепла и холода, легкости и тяжести. Анаксагор (V в. до н. э.) учил, что Зевс — это на самом деле ум, а Афина — искусство, что борьба Афины с Аресом и Афродитой — это борьба обдуманности с безрассудством и изнеженностью. Ученик Анаксагора Метродор Лампсакский (его не следует путать с другим Метродором Лампсакским — учеником Эпикура) написал специальное сочинение «О Гомере». В этом сочинении он, по словам Татиана, проводил мысль, что «ни Гера, ни Афина, ни Зевс не суть то, чем считают их те, кто воздвиг им стены и (отвел им) священные участки но (они суть) сущности природы и устройства стихий»<sup>3</sup>. По свидетельству другого древнего писателя, Метродор учил, что «Агамемнон есть эфир, Ахиллес — солнце, Елена — земля, Александр — воздух, Гектор — луна, и (все) прочие названы соответственно этому. Из божеств же Деметра — печень, Дионис — селезенка, Аполлон — желчь»<sup>4</sup>. Эвгемер (III в. до н. э.) в сочинении «Священная хроника» рассказывает об обычаях на некоем вымышленном им острове Панхее. На этом острове некогда царствовал человек по имени Зевс, который в сознании потомков превратился в бога. Так же возникли и другие боги. Эвгемеристы объясняли возникновение мифологических образов тем, что люди обожествляли после смерти выдающихся общественных деятелей. Эвгемеристическая концепция сводила все мифы к легендам, т. е. считала, что в основе мифов лежат произведения народного творчества, рассказыва-

ющие о каких-то исторических событиях. Со временем легендарные исторические личности обожествляются.

Христианство в средние века не пошло дальше наивного представления, что все «языческие мифы» — искажения библейского богооткровенного учения.

Научный подход к мифам был восстановлен в эпоху Возрождения. Уже Боккаччо — автор известного «Декамерона» — написал в конце своей жизни (1313—1375) трактат «Генеалогия языческих богов», в котором доказывал, что античные мифические образы — аллегории звездного неба.

Несмотря на то, что географические открытия приносили все новые сведения о ранее не известных европейцам народах, мифологическое до середины XVIII в. ограничивалось античностью. В 1760 г. Шарль де Бросс (1709—1777) положил начало изучению мифологии африканских народов, которые поклонялись неодушевленным предметам — фетишам<sup>5</sup>. Обобщая этот факт, Шарль де Бросс ввел в науку понятие фетишизма как универсальной формы первобытной религии.

Систематическое изучение предфилософского сознания начинается в середине XIX в., когда возникает сравнительно-мифологическая школа А. Куна, М. Мюллера и др. Опираясь на попытки воссоздания индоевропейского языка (сравнительная грамматика индоевропейских языков Боппа), эта школа стремилась реконструировать индоевропейскую прамифологию. Такая установка была неверной, никакой подобной мифологии не было. Но она стимулировала систематическое изучение мифологий индоевропейских народов с целью сравнения. В вопросе о происхождении мифов эта школа была натуралистическо-лингвистической: первые люди имели слова лишь для обозначения видов деятельности. Когда люди пытались передать друг другу свои впечатления от поразивших их воображение явлений природы, они говорили об этом иносказательно, как о деятельности человека. Такая «порча языка» и была тем, благодаря чему невольно, независимо от желания людей, возникали мифы.

При этом Адальберт Кун (1812—1881) думал, что первобытных людей особенно поражали метеорологические явления (гроза, радуга, заря), а Макс Мюллер (1823—1900) — астрономические (затмения, кометы и др.). Поэтому эта школа распадалась на метеорологиче-

ское и солярно-астральное (солнечно-звездное) направления. К последнему примыкали панвавилонисты, ошибочно выводившие мифологию древних народов из вавилонской, для которой действительно была характерна солярно-астральность.

Натуристическая школа пыталась расшифровать все мифы в свете своей теории. Как далеко заходили при этом натуралисты, показывает диссертация Л. Ф. Воеводского «Введение в мифологию «Одиссеи» (Одесса, 1881). Этот русский ученый доказывал, что взятие Трои Агамемноном — иносказательное описание восхода Солнца над Землей. «Не трудно будет догадаться, что «Αλειρος» или «Αλειρον») было одним из эпитетов солнца...<sup>6</sup>, — писал Л. Ф. Воеводский. Натуристическая школа сводила все легенды (те произведения народного творчества, в основе которых лежат какие-то исторические события) к мифам.

Анимисты, как показывает само название, пытались найти ключ к объяснению мифов не в природе, а в душе<sup>7</sup>. Первоначальное ядро мифологии Эдуард Тейлор (1832—1917) и его последователи усматривали в представлениях первобытных людей о душе как особом существе, которое способно временно или навсегда покидать человеческое тело и вселяться в тела других людей, животных и даже в неживые предметы. К этому представлению о душе люди пришли, размышляя над различиями между живым и бодрствующим, с одной стороны, и мертвым и спящим, с другой. Постепенно они выработали представление об одушевленности природы. Мифы о природе Э. Тейлор выделил в виде особой группы «философских мифов».

Разновидностью анимизма была манистическая теория Герберта Спенсера (1820—1903) и других, которые считали первоначальным ядром мифологии культ предков и веру в посмертное существование их душ. Фетишизм, анимизм, натурализм и другие формы первобытного сознания манисты выводили из культа предков. Происхождение веры в богов. Г. Спенсер объяснял культом душ, внушавших страх и уважение предков. Поэтому Г. Спенсер примыкал к эвгемеризму.

Таким образом, Э. Тейлор и Г. Спенсер сходились в том, что начало всех форм первобытного сознания заложено в вере в существование душ. Но, по Э. Тейлору,

вера в души первоначальна, а по Г. Спенсеру — производна и объясняется культом умерших.

В анимистической школе существовали расхождения в вопросе о том, представляли ли первобытные люди душу материальной или духовной, нематериальной сущностью. Сам Э. Тейлор видел в первобытных людях идеалистов и спиритуалистов. Примерно об этом же писал и Поль Лафарг: «Первобытные люди, более идеалистичные, чем это обычно думают, спиритуализируют все. Индивидуальная собственность — этот идеал цивилизованных людей — проявляется у них лишь в нематериальной форме. Прежде чем дикарь начинает обладать материальной собственностью, он обладает уже нематериальной собственностью, собственностью на свое имя... Душа, нематериальное начало жизни, покидающая тело после смерти, чтобы продолжать свое существование на земле или под землею, на небе или в аду, есть мышление дикарей, усовершенствованное цивилизованными людьми»<sup>8</sup>.

Вильгельм Вундт пытался подойти к этому вопросу исторически: «Сначала некоторая определенная часть тела есть сама душа. Затем душа начинает рассматриваться как особенное существо, имеющее своим сидением эту часть тела. Под конец распадается и эта связь, и сидище делается лишь временным местопребыванием души...»<sup>9</sup>. Существует и иная точка зрения, подчеркивающая, что первобытные люди представляли душу не как особое, противоположное телу духовное начало, а как телесный двойник тела. Анимистическая теория происхождения мифологии (и религии) пользовалась большим влиянием.

В 1900 г. английским ученым Р. Маретом был введен термин аниматизм<sup>10</sup>, обозначающий веру в безличную одушевленность природы. Сторонники аниматизма учили о первичности представления об обезличенной, пронизывающей весь мир силе, которую древние евреи называли «эль», индусы — «брахман», гуроны — «орендо», меланезийцы — «мана». (Последний термин стал нарицательным именем этой силы.) Личные, конкретные, индивидуальные души, учили аниматисты (Р. Маретт и др.), не первичны, а производны от «мана» и являются ее дифференциацией. «Мана представляет собой безличную сверхъестественную силу, которую меланезийцы отли-



чают от силы естественной. Мана имеет своим источником или духов (но не всех, а только некоторые их категории), или людей. Эта сила разносторонняя по своему направлению и по своему значению, она может действовать и во вред и на пользу. Мана считается присущей людям, которые имеют успех в жизни. Если человек достиг высокой ступени в мужском союзе, если получил высокое звание вождя, если он успевает в жизни, если он храбрый воин, искусный ремесленник, если у него хороший урожай, значит, он имеет много мана. Мана может принадлежать и отдельным предметам. Если магический камень, зарытый в землю, обеспечил хороший урожай, значит он обладает мана. Она может переходить на другие предметы. Владелец камня, имеющего сильную ману, дает его в пользование своим соплеменникам, чтобы те подержали около этого камня другие камни, и последние тоже приобретают мана. Эта сила обладает, следовательно, физическим свойством текучести»<sup>11</sup>.

Советский ученый Л. Я. Штернберг выделил три ступени развития первобытного сознания: 1) вера в одушевленность всей природы (аниматизм), 2) «открытие духов» — личных нематериальных существ в природе, 3) вера в душу (собственно анимизм). Анимисты же считают, что вера в мана выросла из веры в духов.

Фетишисты утверждают, что началом мифологии и религии следует считать поклонение предметам неодушевленным. Примеров такого поклонения много. Древние греки воздавали почести некоторым грубым, необработанным камням. Спартанцы почитали два параллельных бревна, соединенные параллельными брусьями. Сохранилась легенда о некоем Пармиске, который, побывав в Аиде (царстве мертвых), разучился смеяться. Ничто не могло рассмешить Пармиска, пока, по совету оракула, он не посетил остров Делос и не увидел там богиню Латону, изображенную в виде бесформенного полена. Современные аборигены Австралии чтут чуринги — особые, овальной формы камни или деревянные пластинки с закругленными краями, покрытые схематическими символическими рисунками. Мы уже упоминали о первом фетишисте Шарле де Броссе, который ввел в научное употребление сам термин «фетиш». Обычно считают фетишистом родоначальника позитивизма французского философа Огюста Конта. Конт действительно говорил о

первичности фетишизма, но под фетишизмом он понимал «философию, одушевлявшую всю природу»<sup>12</sup>. Под такой формулировкой могут подписаться и аниматисты. В советской науке мысль об исходности фетишизма разделяют такие философы, как Г. П. Францев<sup>13</sup>, А. Ф. Лосев. Последний утверждает, что «первоначальными формами мифологии являются фетишистские представления, когда одушевляются неодушевленные предметы, их «душа» («дух», «демон») мыслится от них неотделимой. Более высокой ступенью развития мифологии является анимизм, когда человек начинает отделять идею вещи («демона» вещи) от самой вещи»<sup>14</sup>. Между тем Э. Тейлор усматривал в фетишизме лишь второстепенное ответвление от анимизма, его превращенную форму. С. А. Токарев отмечает, что даже для африканских народов (а у них фетишизм особенно развит) «фетишизм составляет, видимо, не исконную, а скорее позднюю разновидность религии»<sup>15</sup>.

Еще в 1791 г. в своих путевых очерках Дж. Лонг ввел в научное употребление термин «тотем». На языке северо-индейского племени оджибвеев, среди которого долго жил Лонг, этот термин означал «его род». Но только через столетие стала складываться тотемистическая школа в мифологии (Мак-Леннан, Лёббок, Робертсон Смит, Джевонс и др.), которая именно в тотемизме усматривала тайну и исток мифологии (и религии). «На основании данных этнографии можно выделить следующие признаки тотемизма. Родовые группы носят имена животных, растений и, в виде исключения, неодушевленных предметов. Животное или растение, именем которого род себя называет, признается родоначальником или родственником, т. е. тотемом данного рода... На тотемные животные и растения существуют различные формы пищевых и охотничьих запретов. Иногда мясом тотема вовсе нельзя питаться. Чаще на тотема можно охотиться, но после охоты нужно в торжественной культовой обстановке принести извинения тотему за то, что его убили, поблагодарить его за то, что он дал себя убить и совершить очистительные обряды. Тушу убитого животного кладут на почетном месте, животное глядят, называют старшим братом или старшей сестрой. Тотемные животные почитаются. В их честь устраиваются празднества, сопровождающиеся магическими, колдов-

скими действиями, которые будто бы должны способствовать процветанию тотема, его быстрейшему размножению. На празднестве люди подражают своему тотему, маскируются в его шкуры, инсценируют охоту на тотема. Иногда выполняется обряд церемониального поедания тотема. Кости тотема, его лапы, хвост, голова, рога, зубы и т. п. считаются священными фетишами, наделенными сверхъестественными свойствами»<sup>16</sup>.

В науке широко распространена мысль о первичности тотемизма. Например, итальянский марксист А. Донини утверждает, что «тотемизм является первой формой религии человеческого общества...»<sup>17</sup>. Такого же мнения придерживается и Дж. Томсон, придавший первобытному тотемизму широкое мировоззренческое значение: «Как общество состоит из многочисленных отдельных и объединенных в группы родов, из которых каждый имеет свой тотем, так и мир природы — море, реки, горы, все их живые обитатели и небесные тела — классифицируются по тотемистическому образцу... Люди стремятся разобраться в мире природы, распространяя на него систему организации, навязанную обществу самой природой. Устройство мира природы является отражением устройства общества — отражением еще примитивным и непосредственным, характерным для человека, сознающего свою слабость перед лицом природы»<sup>18</sup>. От тотемизма следует отличать культ растений и культ животных (зоолатрию). Например, в Древней Греции почитание дуба было связано с культом Зевса. В России в XVII в. наблюдался культ рябины. Культ животных до сих пор широко распространен в Индии.

Говоря о теориях происхождения мифологии, нельзя не упомянуть о прамонотеизме, утверждающем изначальное почитание единого бога. В своем 12-томном труде «Происхождение идеи бога» католический этнограф В. Шмидт пытался доказать, что древнейшим религиозным представлением, впоследствии искаженным, было представление о едином небесном боге. Эту же идею задолго до В. Шмидта высказал и русский философ В. Соловьев. В своей ранней работе «Мифологический процесс в древнем язычестве» Соловьев пытался доказать, что мифология развивалась от монотеизма к политеизму, что когда-то существовал некий первобытный чистый монотеизм, «божество первобытной религии было безуслов-

но единым»<sup>19</sup>. Затем начинается цикл проявлений первоначального божества, чему способствует материальная причина. Это — мать-материя, мать всех богов; каждый из этих богов — новое проявление первобытного божества. Божество первобытной религии духовно, позднее оно овеществляется. В. Соловьев писал о «прогессе в овеществлении духовного божества». Свою мысль об исходности монотеизма он выражал в категорической форме: *«Древнейшее известное нам состояние религиозного сознания в язычестве с безусловной необходимостью предполагает предшествующий ему первобытный монотеизм. Мнимое первоначальное многобожие столь же противоречит историческим свидетельствам, сколь и немыслимо логически»*<sup>20</sup>.

Из беглого очерка основных форм первобытного сознания нетрудно заметить его сложность. Все описанные формы (за исключением прамонотеизма) имели место. Для первобытного сознания характерны и натуралистические мифы, и анимизм, и фетишизм и магия, и аниматизм, и тотемизм; и многое другое. Рассмотренные нами мифологические школы превращали одну из этих форм в основную, а остальные пытались толковать как превращенные формы основной. В этом и состояла методология натуралистов, анимистов, аниматистов, тотемистов и др. Натуралисты утверждали, что в центре внимания первобытного человека должна была оказаться природа в особенно впечатляющих своих проявлениях, а потому исходные формы мифов — натуралистические. Анимисты приписывали «дикарю» всепоглощающую заинтересованность явлениями сознания, души, а потому исходными считали анимистические мифы. На самом деле эти формы трудно развернуть во времени и отыскать среди них исходную. В этом отношении неоспоримой является мысль С. А. Токарева, что «вопрос о том, какая именно форма религии является наиболее древней, самой первоначальной,— вопрос, не раз ставившийся в литературе,— методологически неправилен»<sup>21</sup>. Эта методологическая неправильность состоит в том, что одна из форм проявления произвольно превращается в сущность, так что она оказывается одновременно формой проявления сущности и сущностью формы проявления. Например, анимизм как форма проявления имеет своей сущностью анимизм же... Это «горизонтальный» метод. Но есть дру-

гой — «вертикальный» метод, при котором сущность никогда не стоит в одном ряду со своими формами проявления как одна из этих форм. Этот метод нам кажется более научным. Им пользуется исторический материалист, когда он объясняет не одну форму сознания через другую, а все формы сознания стремится объяснить через нечто принципиально иное, т. е. через общественное бытие. С. А. Токарев правильно отмечает, что на самом деле каждая из этих форм имела свои корни в разных сторонах общественного бытия. Поэтому эти формы существовали. Также и П. И. Борисковский отмечает, что «различные формы первобытных религиозных верований и обрядов, появившиеся в позднем палеолите, (анимизм, тотемизм, магия и др.) были тесно связаны между собой, переплетались»<sup>22</sup>. Но нужно отметить, что вышеприведенное суждение С. А. Токарева остается пока лишь методологически правильной декларацией. В каких сторонах общественного бытия имела свои корни та или иная форма первобытного общественного сознания (эти формы С. А. Токарев неправильно называет «религиями»), мы пока еще точно не знаем.

Необходимо отметить, что исторический материализм не единственная форма «вертикального» объяснения мифологии. Здесь возможны и другие, ненаучные или полунанучные, формы. Одной из таких форм «вертикального» объяснения являются биологические концепции, прежде всего сексуально-биологическая концепция Зигмунда Фрейда — фрейдистское объяснение мифологии. Фрейдизм сводит все явления культуры и социальной жизни к психической жизни индивидуума, а в этой последней считает субстанциональным подсознательное. Подсознательные, преимущественно сексуальные, потребности являются, согласно З. Фрейду, той основой, из которой вырастают все формы культуры, в том числе и мифология. Последняя трактуется фрейдистами как фактическое порождение подавленных подсознательных сексуальных влечений человека. Все возникавшие в истории типы мифологий — это якобы коллективные сновидения человечества, пребывающего в состоянии невроза в результате невозможности сексуального удовлетворения. Фрейдист К. Юнг видел в мифологии выражение «коллективного бессознательного», присущего всем народам и расам.

Другой формой «вертикального» объяснения мифологии выступают различные буржуазные социологические школы, которые пытаются объяснить формы сознания формами общественной структуры. Важнейшей из этих школ была социологическая школа Эмиля Дюркгейма (1858—1917). Эта школа выдвинула тезис о примате коллективного сознания перед индивидуальным. Последователь Э. Дюркгейма французский ученый Леви-Брюль, например, пишет: «Представления, называемые коллективными, могут быть узнаны по следующим признакам: они общи всем членам данной социальной группы, в которой они передаются от поколения к поколению; они налагаются на индивидов и пробуждают в них, в зависимости от обстоятельств, чувства уважения, страха, обожания и т. д. к своим объектам. В своем существовании они не зависят от индивида; они также не предполагают наличие коллективного субъекта, отличного от составляющих социальную группу индивидов, но они несут в себе черты, которые не могут быть объяснены индивидуальным сознанием как таковым. Так же и язык, хотя, собственно говоря, существует в сознании говорящих на нем индивидов, ничуть не утрачивает от этого своей социальной природы, основанной на совокупности коллективных представлений. Оно налагается на каждого индивида, оно существует до него и будет существовать после него»<sup>23</sup>.

Эта школа пыталась объяснить коллективные представления социальной структурой, общественным строем. Тем не менее, социологические школы остались на уровне исторического идеализма, принявшего лишь социоморфическую форму. Ведь сама общественная структура не объяснялась производственными отношениями людей, а повисала в воздухе или неявно выводилась из коллективного сознания, в результате чего образовывался круг в объяснении.

Таковы некоторые концепции мифологического. Они подтверждают, что слова Е. Г. Кагарова, по-видимому, не менее верны сейчас, чем в 1914 г. Действительно, в настоящее время ни в одной науке не господствует такая масса различных гипотез и мнений, как в области мифологии. Об этом свидетельствует крупнейший советский этнограф С. А. Токарев. В статье «Что такое мифология?» он пишет: «Едва ли найдется другое такое явле-

ние в области духовной культуры человечества, о котором высказывались бы столь различные, прямо противоположные суждения, как мифология. Одни ее связывают и чуть ли не отождествляют с религией, другие резко ей противопоставляют. Одни смешивают с народными легендами, преданиями, сказками, другие отделяют от них. Одни считают мифологию реакционным грузом и балластом в духовном достоянии народа, другие, напротив, — глубоко прогрессивным фактором культуры»<sup>24</sup>.

Наша задача облегчается тем, что в данной работе мифология берется только в одном аспекте — в аспекте мировоззрения. Она нас интересует в данном случае только как предфилософское мировоззрение.

С. А. Токарев различает следующие типы мифов: 1) мифы о животных (например, наивное объяснение признаков животных); 2) мифы о небесных явлениях; 3) космогонические и антропогонические мифы (как креационистские, так и эволюционистские); 4) эсхатологические мифы (т. е. мифы о «конце света»); 5) мифы о происхождении смерти; 6) мифы о великом потопе; 7) мифы о непорочном зачатии; 8) мифы об умирающем и воскресающем боге; 9) искусственные мифы, создаваемые философами для объяснения своих теорий (например, у Платона). Нас интересуют в первую очередь космогонические, антропогонические и эсхатологические мифы, которые имеют прямое отношение к мировоззрению.

Под мировоззрением мы понимаем общую картину мира, т. е. более или менее сложную и систематизированную совокупность образов, представлений и понятий, в которой и через которую осознают мир в его целостности и единстве и (что самое главное) положение в этом мироздании такой его важнейшей (для нас) части как человечество. Поэтому основной вопрос мироздания — это вопрос о взаимоотношении «мы» (части) и «оно» (целого). Основной вопрос мировоззрения включает в себя вопросы о происхождении, сущности, назначении и будущем человечества, а также вопросы о происхождении, сущности, первоначале и будущем мироздания как основы существования человечества. Кроме того, всегда имеется целый ряд конкретных вопросов, которые в те или иные эпохи приобретают в умах людей принципиальное, мировоззренческое значение, так

как от того или иного ответа на них принципиально меняется общая картина мира. Такими вопросами были, например, в XVI—XVII вв. вопрос об устройстве солнечной системы (борьба коперниканства и аристотелизма), в XIX в. — вопрос о происхождении видов животных и человека (борьба эволюционизма с религиозным креационизмом).

Существует несколько типов мировоззрения: мифологическое, философское, религиозное, даже условное поэтическое и вообще художественное мировоззрение. Но мировоззрение — нечто большее, чем мифология, религия, философия. Мировоззрение — это общая картина мира, которая может строиться разными методами и исходя из различных принципов. Поэтому философия, религия, мифология строят свое мировоззрение, используя свои методы, принципы и приемы мышления. Каждая из них составляет, таким образом, главную часть своего мировоззрения, поэтому можно говорить о мировоззрении мифологическом, философском, религиозном, но тем не менее мировоззрение — нечто большее, чем религия, философия или мифология, будучи плодом всей совокупности знаний и суеверий человечества.

Африканские масаи думают, что первичное состояние мира — безжизненная пустыня, охраняемая драконом. Его убил сошедший с неба предок племени, небесный бог-воитель Энгаи. Земля была оплодотворена этой кровью. Она породила пышный растительный мир. Потом Энгаи создал Солнце, Луну, звезды и первых людей. Они обитали в оазисе, возникшем благодаря собравшейся в одно озеро крови дракона. За проявленное по отношению к предку племени непослушание первые люди были изгнаны им в пустыню. Она и стала с тех пор местожительством масаи. Предок племени, сжалившийся над людьми, спустил им с неба коров, ослов и козлов.

В космогонической мифе африканского народа бауле сказано: «Вначале была только мать богов. О ней известно лишь, что жила она на небе и родила двух сыновей — главного бога Ньямье и его младшего брата — Анангаму. И было это давным-давным-давно (т. е. в «мифологическое время». — А. Ч.). Ньямье первым делом создал себе и брату жён. Свою назвал он Ассиией, имени другой не знает никто. Потом Ньямье сделал людей, зверей и духов. Долгое время все они жили на небе и плодились.



У самого Ньямье и его жены тоже появилось много детей. Наконец на небе стало совсем тесно. Тогда бог сотворил Землю. Он слепил из пыли, смоченной водой, большой круг и положил его в великое болото Немье, которое находилось под небом и которое теперь еще со всех сторон окружает землю. Поначалу земля была сплошным месивом грязи, и лишь постепенно вода отделилась от суши».

Наивная попытка обосновать представление о первоначальном состоянии земли видна из легенды о лягушке и хамелеоне. Как-то поспорили они о том, кто раньше спустился на землю. «Когда я попал сюда, — сказал хамелеон, — земля была вязкой и илистой, так что по ней едва можно было ступать. С тех пор я и приобрел привычку осторожно переставлять ноги». Далее в мифе рассказывается о нисхождении на Землю с неба животных и людей, о переселении туда растений. Но некоторые растения выросли на земле сами <sup>25</sup>.

Каковы основные черты мифологического мировоззрения? Мифологическое мировоззрение строится в основном из образов. Как подчеркивает Гегель, «миф есть всегда форма изложения, которая, принадлежа к более древней стадии, вносит чувственные образы, изготовленные для представления, а не для мысли» <sup>26</sup>. Однако образы мифологии необычны, необыденны. Ведь в отличие от народной легенды, миф не привязан к какому-нибудь историческому событию. Это своего рода обобщения. Будучи составной частью мировоззрения, они приобретают новый, в какой-то мере сверхчувственный смысл. Мифологические образы похожи на «репрезентативные абстракции» Беркли: каждая из них в своей индивидуальной конкретности представляет соответствующее ей множество, оставаясь его членом. Но в отличие от берклианских абстракций, мифологические образы персональны. Например, огонь — это не просто *этот* огонь, представляющий все множество огней, но и живое существо (например, бог Агни в ведической мифологии).

Мифологическое мировоззрение строится в основном на ассоциативных, а не на смысловых связях, которые первобытное сознание неспособно открыть. Ассоциации по сходству, по смежности и по контрасту в мифологическом мировоззрении превалируют над смысловыми, объективными связями (открытие которых — все еще не-

завершенное дело науки). Поэтому в мифологическом мировоззрении несущественное оказывается существенным (например, имя предмета), а несвязанное — связанным.

Из ассоциации по сходству вырастает еще одна особенность мифологического мировоззрения: в нем преобладают умозаключения по аналогии, т. е. выводы, сделанные о свойствах одного предмета на основании его сходства с другим предметом.

Метод аналогии в мифологическом мировоззрении проявляется главным образом в том, что мифологическое мировоззрение формируется путем перенесения на природу чуждых ей свойств человеческого рода. В этом и состоит центральная, главная особенность мифологического мировоззрения.

В результате такого перенесения природа и природные явления антропоморфизируются в широком смысле этого слова. Внешняя человекообразность здесь не обязательна, важно лишь то, что природные явления (небесные тела, ветер, море, пожар и т. п.) и животные представляются наделенными волей и действиями по сознательным мотивам. Полная антропоморфизация — результат длительного развития мифологии, ее высшая ступень. Антропоморфизация — тоже одна из особенностей мифологического мировоззрения.

Но мифологическое мировоззрение строится на основе перенесения на природу не просто свойств человека, а человеческого рода. Поэтому на природу налагаются отношения, свойственные родовому обществу, и олицетворенные (антропоморфизированные) части мироздания оказываются в отношениях родства. Родовой социоморфизм, как особенность мифологического мировоззрения, заключается в том, что природа объясняется не только по аналогии с поведением человека, но и по аналогии с родовой структурой общества.

Поскольку мифологическое мировоззрение формируется путем перенесения на природу чуждых ей свойств человеческого рода, возникает сверхприродное, сверхнатуральное (супранатуральное). Таким образом, супранатурализм оказывается одной из особенностей мифологического мировоззрения. На уровне фетишизма и аниматизма (преанимизма) это сверхприродное еще смутно и не оформлено, на уровне тотемизма оно раскрывается

как род животных. По-видимому, позднее супранатуральный мир приобретает выраженные черты человеческого рода, выступая в форме находящихся в отношении родства по восходящей линии сверхприродных человекообразных, антропоморфных (в узком смысле слова) личностей. При этом необходимо отметить стихийно-материалистический характер персонатуристического супранатурализма: мир богов также телесен, как и человеческий род.

Перенесение на природу свойства человеческого рода влечет за собой оживотворение природы (гилозоизм)<sup>27</sup> и ее одушевление (анимизм, панпсихизм), что является неотъемлемой чертой мифологического мировоззрения. Первобытному анимизму присуща стихийная материалистичность. Понятия бездушной материальной вещи и чистого бесплотного духа, будучи результатом абстракции, появляются поздно, на уровне философского сознания. «Объясняя первобытные верования,— пишет И. М. Дьяконов,— мы часто называем эти фантастические существа духами, но первобытный человек — материалист, и эти воображаемые личности для него представляются материальными, подобно реальным людям и животным; даже те неуловимые образы, которые мы видим во сне, даже те «души мертвых», существование которых он признает после смерти живого человека, представляются материальными существами, нуждающимися в еде и питье и действующими так же, как живые люди»<sup>28</sup>. В. Холличер также подчеркивает, что, хотя исторически идеалистическое обособление идей примыкает к анимистической вере в духов, «эта вера сама по себе не была еще собственно дуалистической в полном смысле этого слова, так как дух считался лишь особенно утонченным видом тела»<sup>29</sup>. Это верно как в отношении древних, так и в отношении современных слаборазвитых народов.

Знаменитый норвежский путешественник Фритиоф Нансен, долгое время пробывший в Гренландии, сообщает об эскимосах, думающих, что «душа имеет тот же образ, что и тело, но более воздушной природы»<sup>30</sup>, так что эта душа, двойник тела, худеет и толстеет вместе с ним.

Древние египтяне аналогично думали, что душа умершего может обладать полноценным существованием

лишь постольку, поскольку сохраняется тело (отсюда обычай мумификации), что душа взвешивается на весах в загробном мире (в подземном «зале истины» богом Озирисом). Для первобытного анимизма характерен полианимизм, когда считается, что один и тот же человек имеет не одну, а несколько душ. Индейцы племени дакота насчитывали у человека не менее пяти душ. Обитатели островов Палау (Каролингский архипелаг) различали адальбенгель, адален и аргуль, т. е. душу в теле, душу вне тела и душу как совокупность духовных способностей. Древние римляне думали, что у человека три души: спиритус, умбра и манес, т. е. возносящийся к звездам дух, витающая вокруг могилы тень и идущая в подземное царство собственно душа. (От латинского слова «манес» происходит встречавшийся в этой работе термин «манизм», которым обозначают как культ умерших, культ предков, так и теорию, выводящую из культа предков все иные формы первобытного сознания, как это делал, в частности, Г. Спенсер.)

Наконец, особенностью мифологического мировоззрения является генетизм. В мифологии нет еще понятия пребывающего, субстанционального первоначала. Если в мифологии и говорится о первоначалах, то как о генетических. При этом действует тот же закон перенесения на природу родовой структуры общества. Подобно происхождению всех членов рода в первом, втором и дальнейших поколениях от общего предка имеют своего родоначальника и все олицетворенные явления природы и общественной жизни. Это обычно мужское и женское начала, которые олицетворяют какие-то состояния мира, принимаемые за исходные, и от которых биологически происходят младшие поколения богов, олицетворяющие вторичные состояния мироздания. Иногда такому двойному началу предшествуют другие ступени. Примером этого может быть космогония новозеландских маори. По учению маорийских жрецов, в начале мира было Пу, что значит корень, начало. Через ряд последовательных звеньев отсюда произошел хаос — Коре (пустота). Из Коре образовалась По — ночь. Из ночи По в сочетании со светом Ао образовалась супружеская пара небо и земля — Ранги и Папа. Они были вплотную слиты между собой и держали друг друга в объятиях. Они породили семь главных верховных божеств: бога растительности

Тане, бога Луны — Ронго и др. В их числе бог Ту — прародитель первого человека Тики, предка маорийского народа. От семи великих богов образовались и второстепенные божества: гении, духи...

Эволюционистские мифы дополняются креационистскими — важнейшей формой мифологического генетизма. Креационистские мифы распадаются на два подтипа: первый подтип исходит из супранатурального труда, а второй — из супранатурального слова. В первом случае мироздание создается сверхъестественными, супранатуральными личностями — богами так же, как, например, горшечник лепит посуду из глины. В Древнем Египте был миф о том, как бог Хнум вылепил весь мир на гончарном круге. Это же хорошо выражено и в вышеприведенных африканских мифах: Энгаи создает Солнце, Луну, звезды и первых людей; Ньямье из пыли создает землю (вообще, для африканской мифологии характерен креационизм). При этом необходимо отметить, что рассказ о происхождении мироздания начинается с фиксации некоего первоначального состояния мира: бесконечная водная гладь, безжизненная пустыня; болото, к чему и прилагает свои силы бог. Это первоначальное состояние берется как данное, оно исходно (например, в большинстве мифов Африки Земля и небо представляются существующими искони), оно существовало давно, в «мифологическое время».

Представление о «мифологическом времени» — важнейшая особенность мифологического генетизма, как эволюционного, так и креационистского. В любом типичном мифе мы видим, что мифологические события отделены от настоящего времени каким-то большим промежутком. Резкое разграничение мифического и современного периодов свойственно даже самым примитивным верованиям.

Во втором случае творение осуществляется не через практическую деятельность, а через слово. «Об одном еще следует упомянуть: о возникновении мира при помощи слова. Один из творцов мира в Индии... зовется Брахманеспати, что значит: повелитель молитвы, слова, заклинания, — и при помощи слова он делает все»<sup>31</sup>.

Но так или иначе, мифологическое мировоззрение сводит объяснение к рассказу о происхождении. Мировоззренческий миф есть рассказ, отвечающий на вопрос, как произошло мироздание в целом и в своих частях,

откуда что взялось. Это «объяснение» соответствует низкому уровню мифологического сознания, хорошо показывает его «детскость». Л. Фейербах замечает, что «вопрос *что?* ставит взрослый, вопрос — *откуда?* — ребенок»<sup>32</sup>. Мифологическое мировоззрение как раз и сводится к фантастическому ответу на вопрос: откуда? Откуда произошел мир и населяющие его живые существа? Г. В. Плеханов даже полагал, что «основным вопросом, на который отвечает... мифология, является вопрос не о том, кто создал человека и животных, а о том, откуда они пришли»<sup>33</sup>.

Мифологическое мировоззрение можно, видимо, определить как такую картину мира, которая строится по принципам мифологического «мышления», т. е. на уровне эмоционально-чувственной ступени познания по законам воображения и методом аналогии, переноса на мироздание основных черт человеческого рода, в результате чего «мы» онтологизируется, а «оно» персонифицируется. Так возникает мифологический надприродный мир, а вместе с тем и основной вопрос мифологического мировоззрения — вопрос о взаимоотношении природного и сверхприродного. Этот вопрос решается мифологическим сознанием в пользу первенства сверхприродного перед природным (природа — результат организующей деятельности богов, человек — их творение). Возможность второго ответа на основной вопрос мифологического мировоззрения означает кризис последнего, а реализация этой возможности — появление философии.

От первобытных космогонических мифов принципиально не отличается космогонический библейский миф, до сих пор лежащий в основе иудейского и христианского мировоззрений, рассматриваемый верующими как продукт сверхъестественного откровения. На самом деле космогонический библейский миф — далеко не лучший вариант обычного мифологического мировоззрения. Он соединяет в себе два разных мифа.

Совершенно беспочвенны утверждения, что «библейское описание творения» бесконечно превосходит другие, в частности, вавилонскую или ассирийскую космогонию. Такое утверждение содержится, в частности, в исследовании Александра Хайделя, который провел сравнение вавилонских космогонических и библейских мифов, но сделал неожиданный, не вытекающий из своего исследо-

вания, вывод о принципиальном различии этих мифов. Как же объясняет А. Хайдель сходство библейского и шумеро-аккадского мифов? Самым антинаучным образом. «Если некоторые черты библейского описания были взяты из Вавилонии,— пишет он,— то это было сделано в соответствии с волей Того, Кто... открыл себя «различными способами»<sup>34</sup>.

Итак, мы выяснили, что о предфилософском сознании на ступени мифологии можно говорить как о родовом сознании, а о мифологическом мировоззрении — как о родовом мировоззрении. Отсюда, вытекают все основные особенности этого мировоззрения и все его формы (фетишизм, анимизм, аниматизм и др.), которые не есть нечто самодовлеющее, а имеют свой исток в особенностях мифологизирующего сознания, которое, в свою очередь, определяется родовым строем, первобытнообщинной формацией. Мифологическое мировоззрение — это мировоззрение родового общества, которое основывается «на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественнородовых связей с другими людьми...»<sup>35</sup>. Остановимся на вопросе о познавательном значении мифологии. На этот счет имеются две противоположные точки зрения. Одна из них отрицает познавательное значение мифологии на том основании, что мифология и религия суть одно и то же. Религия — превратно-фантастическая форма сознания, следовательно, и мифология тоже.

В философской и атеистической литературе часто встречается понятие «религиозно-мифологическое мировоззрение», что свидетельствует о полном или частичном отождествлении религии и мифологии. Это вызывает возражение у тех ученых и мыслителей, которые обращают внимание на исторически прогрессивную роль предфилософской мифологии, в частности на ее познавательное значение. А. Ф. Лосев утверждает, что ныне «является уже безграмотностью отождествлять мифологию с поэзией, с наукой, с религией, с моралью, с искусством»<sup>36</sup>. М. Горький в письме А. Суркову, которое называется «О религиозно-мифологическом моменте в эпосе древних», отделяет позитивную мифологию от негативной религии. Он считает, что «в нашем мире издавна работали и работают две мысли, две силы, и одной из них боги когда-то нужны были как образы совершенства, как

пример для подражания в труде, а другой — для укрепления ее незаконной власти...»<sup>37</sup>. Что это мнение не случайно, подтверждает его доклад на I Всесоюзном съезде советских писателей в 1934 г., где большое место было уделено характеристике раннего сознания человечества. М. Горький подчеркнул, что, «идеализируя способности людей и как бы предчувствуя их мощное развитие, мифотворчество, в основах своих, реалистично»<sup>38</sup>. В целом же М. Горький видел в мифологии синтез реализма и романтизма. Правда, он не различал миф и сказку.

В своей работе «Мифология» венгерский ученый И. Тренчени-Вальдапфель подчеркивает, что «мифологию не ограничили ее тесные связи с религией, ее роль не была сведена к роли факторов, тормозящих развитие самосознания, вводящих в заблуждение и утверждающих власть богов... Мифология, хотя она и возникла на почве религии, все-таки впервые стала творчески представлять и объяснять с прогрессивных позиций явления природы и общества... В мифологии засверкала утренняя заря человеческого самосознания»<sup>39</sup>.

«...Миф, взятый сам по себе,— писал А. Ф. Лосев,— не имеет никакого существенного отношения к религиозным верованиям, хотя он и связан с ними как в первобытную эпоху, так часто и в позднейшие времена»<sup>40</sup>.

Большинство ученых, выступая против отождествления мифологии и религии, подчеркивает познавательное значение первой. И. Тренчени-Вальдапфель видит в мифологии, в мифах «древнейшую форму познания и объяснения мира»<sup>41</sup>. Английский ученый, историк науки Джон Бернал видит в мифах «прототипы научных теорий»<sup>42</sup>. Согласно Ф. Х. Кессиди, «миф сам по себе не религиозен»<sup>43</sup>.

Однако А. Ф. Лосев в статье «Мифология» пишет: «Вошло в обыкновение понимать миф как попытку объяснения или понимания природы и общества первобытным человеком. Это неверно, поскольку всякое объяснение природы и общества, даже максимально мифологическое, является уже результатом рассудочного познания и тем самым резко отличается от мифа, обладающего какой угодно, но только не познавательной функцией»<sup>44</sup>. А. Ф. Лосев понимает под мифологией разновидность «конкретно-жизненного мышления». Прав ли Лосев? И да и нет. Его упрек направлен против таких упрощен-



ных представлений о мифологии, какое мы видим, например, в тезисе Е. Г. Кагарова: «...мифология есть сумма попыток первобытного человека объяснить загадочные явления окружающего его реального мира...»<sup>45</sup>. Такое представление о происхождении мифологии является идеалистическим. И прав Лосев, когда он видит в мифологии неосознанное перенесение на природу и на весь космос в обобщенном виде чисто человеческих отношений. Но хотя миф возникает не как объяснение, он этому объяснению служит. Поэтому, говоря о мифологии в ее развитых, зрелых формах, мы думаем, что мифология есть своего рода объяснение мироздания через перенесение на природу родовых отношений. На наш взгляд, «перенесение» и «объяснение» вовсе не исключают друг друга.

Этиологическую (объяснительную) функцию мифа подчеркивает С. А. Токарев. Он думает, что «мифы рождаются из естественной любознательности человеческого ума, на ранних стадиях его развития», что миф «дает объяснение какому-то общему явлению природы или социальной жизни», чем отличается от сказки, которая не содержит в себе никаких объяснений, хотя обычно в ней есть морально-назидательный элемент<sup>46</sup>.

Развитая мифология содержит в себе мировоззрение, первобытную теорию мира. Возможность и необходимость такой «теории» была заложена уже в самой сущности человека как такой части природы, которая выступила по отношению к целому как активная, преобразующая сила, созидаящая из бесчеловечного стихийного мира очеловеченный мир, из естественной среды — искусственную, и в этом смысле как бы творя мир. Переделывая мир, человек создавал и самого себя как мыслящее существо. С момента выделения человека из природы, раскола ее на активную и пассивную части встала необходимость определения взаимоотношения деятельного человеческого рода и неопределенного в своих границах и деталях предмета приложения этой деятельности. Так зародился основной вопрос мировоззрения — вопрос о соотношении «мы» и «оно». Но, начав выделяться из природы, становясь существом сознательным, человек оказывался тем самым в состоянии глубокого невежества. Между человеческим родом и природой образовалась брешь, которую нужно было чем-то заполнить. Это за-

полнение и совершается на единственно возможном тогда уровне — на уровне мифологии.

Разумеется, все это происходило постепенно. Мировоззренческие мифы, интересующие нас, и которые мы имеем прежде всего в виду, когда говорим о мифологии, сложились постепенно. Например, у австралийцев и индейцев Южной Америки имеются мифы о происхождении человека, но мифов о происхождении Земли и Вселенной не обнаружено.

В эволюции мифологии можно условно выделить три периода. В течение первого периода мифотворчество было тесно связано с реальным жизненным процессом людей. Это было то время, когда «производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни»<sup>47</sup>. Пример в развитии мифологии этого периода мы находим у Дж. Томсона. Гончарное ремесло было изобретено женщинами как средство, облегчающее доставку воды и приготовление пищи. Женщины-гончары рассматривали производство глиняной посуды как творческий акт, как некое таинство, при котором ни один мужчина не имел права присутствовать. Когда какая-либо женщина заканчивала свой образец изделия, она поднимала его вверх, чтобы все остальные восхищались им, и называла его «созданным существом».

Высушив изделие на солнце, женщина стучала по нему своим скребком, и оно звенело. Это был разговор «создания». Ставя глиняное изделие в печь, она клала возле него пищу. Если изделие трескалось при обжиге, то сильный звон был как бы криком убежавшего «создания». Поэтому при производстве посуды женщины не пели, дабы «создание» не начало бы подпевать и горшки бы не полопались<sup>48</sup>.

Во второй период мифотворчество приобретает относительную самостоятельность. На этой ступени мифы синтезируются и используются для построения общей картины мира. Возникают такие важнейшие проблемы развитой мифологии, как проблемы добра и зла, смерти и загробного мира, генезиса и системы мирового и общественного порядка. Примером такой мифологии может служить мифология Гесиода или орфиков.

В третий период мифологическое мировоззрение при-

ходит в противоречие с новым знанием. Первоначально, как отмечает И. М. Тронский, «в мифах отражен весь исторический опыт племени...»<sup>49</sup>. Но постепенно новое знание уже не могло укладываться в узкие рамки примитивного фантастического и конкретно-чувственного миросозерцаний. Это происходит в классовом обществе.

Однако, говоря о познавательном значении мифологии, его не следует преувеличивать. Мифология не дает правильных ответов на поставленные вопросы. Нельзя также противопоставлять мифологию и религию. На это обращает внимание С. А. Токарев, отмечая такое противопоставление у М. Горького и у И. Тренчени-Вальдапфеля. Вместе с тем С. А. Токарев признает, что «миф... становится религиозным не в силу своего содержания, а в силу своей связи с религиозными обрядами и представлениями»<sup>50</sup>. Эта мысль выражена в статье «Что такое мифология?» и в книге «Религия в истории народов мира», написанной в 1965 г. В последней работе Токарев пишет: «Только в тех случаях, когда мифы приурочены к каким-нибудь религиозным обрядам, они сами становятся частью религии»<sup>51</sup>.

Действительно, хотя в мифологии отношения между предметами выступают в отчужденной форме отношений между супранатуральными существами, мифологию нельзя отождествлять с религией. Во-первых, религия включает в себя не только мировоззренческую, мифологическую часть, но и культ (обряды), и объединение людей для совместного исполнения обрядов (религия всегда коллективна). Во-вторых, не все мифы были религиозными, не все они обслуживали культ. Это, правда, расходится с теми концепциями, которые рассматривают миф в его неразрывной связи с ритуалом, видя в мифе переосмысление древнего обряда. Но мы считаем, что мифы рождаются в трудовом процессе людей, которые переносят на весь мир законы своей деятельности в родовом коллективе. Что же касается ритуалов, то они сами вырастают из этой деятельности. Поэтому мифологию нельзя сводить к религии, хотя и нельзя забывать о религиозном аспекте мифологии.

В трудах классиков марксизма мифология оценивается достаточно высоко. К. Маркс даже критиковал тех ученых, которые видели в родовом обществе, а тем самым и в мифологии лишь «продукт чистого вымысла

и поэтического творчества»<sup>52</sup>. В то же время классики марксизма подчеркивали историческую ограниченность мифологического сознания. «Всякая мифология, — писал К. Маркс, — преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы». К. Маркс говорит о мифологии как о бессознательно-художественной переработке «природы (здесь под природой понимается все предметное, следовательно, включая и общество)»<sup>53</sup>.

\* \* \*

Отдельно поговорим о магии. Последняя связана с деятельностью человека, имеет непосредственное отношение к его практике. Ведь магия — это иллюзорная практика человека, направленная на получение конкретных желаемых результатов. «Под понятием магии, — пишет С. А. Токарев в статье «Сущность и происхождение магии», — или колдовства принято разуместь различные суеверные человеческие действия, которые имеют целью влиять сверхъестественным образом на тот или иной материальный предмет или явление»<sup>54</sup>. Магию следует отличать от мантики (гадания) и от веры в приметы, ибо и гадание, и вера в приметы непосредственно ничего не изменяют в мире. Магия же, подчеркнем еще раз, направлена на изменение объективной действительности, на получение человеком желательного для него результата. Магические приемы пронизывают все виды деятельности первобытных, неразвитых народов. Известны такие виды магии, как военная, половая, лечебная, метеорологическая, промысловая и др. Разделить магию на виды в зависимости от той деятельности, в которой она применяется, нетрудно; всякий отличит промысловый магический прием от метеорологического. Цель первого — достичь удачи на охоте или при рыбной ловле и т. п., а цель второго — вызвать дождь в случае засухи и т. п. Труднее разделить магию на типы в зависимости от применяемых приемов.

Вообще магические действия строятся на основе поверхностных ассоциаций, что соответствует низкому уровню развития первобытного сознания. Стоящие на религиозно-мифолого-магической ступени сознания люди

Верили, что имеются существенные связи между тем, что связано, как мы теперь знаем, несущественными, случайными связями или даже вообще не связано. Магия считает, что есть существенная связь между словом и обозначаемым этим словом предметом, между именем и обозначаемым этим именем лицом, между предметом или человеком и его изображением, между частью, отделившейся от целого (например, отрезанные волосы), и целым (человек, у которого были отрезаны эти волосы). Эта связь настолько якобы существенна, настолько причинна, что воздействие на слово, имя, часть, изображение, «похожее» должно неминуемо передаться предмету, обозначаемому этим словом, лицу, обозначаемому этим именем, целому, изображенному и другому «похожему». На этом и строятся магические приемы, магические действия и сопровождающие их, а позднее приобретшие самостоятельное значение магические заклинания. Например, считалось, что для причинения вреда врагу достаточно похитить у него клочок волос и сжечь его; чтобы вызвать дождь, нужно разбрызгивать воду; чтобы предохранить ростки картофеля от могущего их сломать ветра, хорошо совершить «танец картофеля» (у маори девушки идут по полю и пляшут, изображая своими телодвижениями, как ростки гнутся, но не ломаются). В последнем примере виден подражательный момент магии: участники магического действия имитируют осуществление своего желания, надеясь, что таким образом они заставят природу подчиниться своей воле. Они полагают, что интересующая в данном случае их часть природы — ростки картофеля — станут подражать совершающим обряд девушкам. Примеры более или менее точные можно продолжить. Но если мы попытаемся дать классификацию магических приемов, то встретим большие трудности, о чем говорят разногласия между пытавшимися выполнить эту задачу учеными. С. А. Токарев приводит следующие примеры.

Английский этнограф Дж. Фрезер проводил двоякое подразделение магии. Он различал положительную магию (колдовство) и отрицательную (табу), т. е. такую магию, которая говорит, что нужно сделать, чтобы получить желаемый результат, и такую магию, которая говорит, чего нельзя делать, чтобы не получить нежелательный результат. По способу действия Дж. Фрезер делил

магию на гомеопатическую (имитативную, подражательную) и контагиозную (заразительную). Гомеопатическая магия основана на психологическом законе ассоциации идей по сходству, а контагиозная — на психологическом законе ассоциации идей по смежности. У Фрезера отсутствовало представление о непосредственном воздействии одного предмета на другой, он не рассматривал и словесную магию.

Альфред Фиркандт положил в основу деления магических приемов другой принцип: он отличал магию вблизи от магии вдали. К последнему типу относятся оба типа фрезеровской магии. Юбер и Мос считали главным различием — различие между магическими действиями («ручными образами») и словесными образами или заклинаниями. Польский ученый Казимир Мошиньский различал субмагические и собственно магические действия. Субмагическое действие само по себе рационально, а магическим оно становится вследствие того, что объекты или свойства объектов, которых оно касается, в действительности не существуют, либо существуют иначе, чем предположено. Собственно же магическое действие — действие, которое иррационально само по себе:

С. А. Токарев делит магию на виды и типы. Первое деление определяется той областью человеческой деятельности, в которой осуществляется магический обряд. С. А. Токарев выделяет следующие виды магии: вредоносная, военная, половая, промысловая, метеорологическая и второстепенные виды. Типы же магии зависят от применяемых приемов. Они распадаются на две группы: есть приемы «профилактические», предохранительные, а есть приемы «протрептические», принуждающие<sup>55</sup>. В зависимости от применяемых средств, от употребляемых приемов протрептическая магия делится на контактную, инициальную, парциальную, имитативную, а профилактическая — на апотропеическую и катартическую<sup>56</sup>.

В аспекте нашей работы нас интересует не столько магия в ее видах, сколько место магии в философском движении человеческого сознания.

Опирается ли магия на какое-то особое мировоззрение? Можно ли говорить об особом магическом мировоззрении, наряду с мифологическим? С. А. Токарев пишет: «Всякий магический обряд связан с более или менее осознанным,— хотя во многих случаях лишь

предполагаемым,— представлением о некоей магической, сверхъестественной силе... Если такого предположения нет, у нас нет оснований говорить вообще о магии»<sup>57</sup>. Но даже если это и так, то магическая сила (иногда говорят о магической среде, которая делает возможным передачу магического действия на расстояние, магическое дальнедействие) укладывается в рамки уже описанных нами форм первобытного сознания, которые мы упоминали в связи с мифологией. Магия основывается, по-видимому, на представлении о мана, особой безличной силе, пронизывающей весь мир (предвосхищение мировой души Платона), но наиболее выраженной у особых людей и у особых предметов. Магический обряд, а большинство этих обрядов — действия на расстоянии, способен передаваться благодаря этой силе, способен изменять состояние этой силы в подвергающемся обряду предмете и изменять происходящие в нем процессы. Поэтому магия — это практическое применение определенных представлений, свойственных первобытному мифологическому сознанию. Или, как писал директор психофизической лаборатории в Копенгагене Альфред Леманн в 1893 г.: «Суеверие — это теория, а магия — деятельность, являющаяся результатом такой теории... Каждый поступок, вытекающий из суеверия, есть магия или чародейство»<sup>58</sup>. Под суеверием здесь подразумевается система взглядов, которая в первобытном сознании основана на мифах. Однако в магии мы находим все же иной аспект сознания, чем в мифологии. Магическое сознание идет глубже мифологического, поскольку оно связано с практикой человека. Если в мифах человек пассивен, созерцателен, то в магии он активен, он пытается сам выступить творцом если не всего мира, то отдельных событий, а потому его внимание направлено не на синтетическое построение общей картины мира, а на аналитическое раскрытие связей, установление причинных зависимостей внутри этого мира. И хотя эти связи не раскрываются, мнимое раскрытие происходит на уровне внешних и случайных ассоциаций, путем антропоморфизма — перенесения в данном случае на природу свойств человеческой психической дологической деятельности — сама установка сознания на раскрытие таких связей с целью преобразования действительности возводит магию на уровень преднауки.

Сказав это, мы отдаем себе отчет во всей опасности такого утверждения: говорить о преднаучном значении магии — значит разойтись во мнении с большинством тех, кто так или иначе работает над вопросом о магии. Подавляющее большинство из них сводит магию к религии. Так, например, Д. М. Угринович предостерегает, что «противопоставление магии и религии совершенно неправомерно в научном отношении и может с выгодой быть использовано церковниками»<sup>59</sup>. По А. И. Крыве-леву, магия — «совокупность действий, основанных на религиозной вере и религиозных представлениях»<sup>60</sup> — является «одним из элементов религии, к ней сводится религиозный культ»<sup>61</sup>.

О магии как религии говорит и С. А. Токарев: «Магические обряды вырастают первоначально из стихийных практических действий; но они делаются магическими тогда, когда отрываются от практики и связываются с представлениями о сверхъестественном, т. е. становятся частью религии»<sup>62</sup>.

С. А. Токарев подходит к этому вопросу научно, он серьезно рассматривает те основания, которые заставляли некоторых ученых различать и даже противопоставлять магию и религию. Мы имеем здесь в виду не странное утверждение, что «противопоставить магию религии, это значит выделить из религии все наиболее темное, мрачное, дикарское, нелепое...» (странное потому, что магические обряды, присутствующие, конечно, в той или иной мере во всякой религии, вовсе не худшая сторона религии), а противоречащие этому положению признания, вынужденные самой действительностью. «Всего труднее, — пишет С. А. Токарев, — отграничить магию от рациональных действий, направленных на достижение какой-либо цели естественными средствами. Хотя принципиальная разница между тем и другим ясна, но на практике одно зачастую переплетается с другим: рациональные приемы смешиваются с колдовскими до такой степени, что положительно невозможно их разграничить. Особенно ясно это в области врачевания: не только у остальных народов применяемые для лечения естественные средства обычно комбинируются с шарлатанско-магическими приемами, но и в городской среде до сих пор кое-где бытуют суеверные средства «домашнего» врачевания, которые далеко не всегда можно отграничить от дейст-



вительных средств народной медицины, а если учесть большое психологическое значение веры больного в действительность рекомендуемых ему средств, учесть силу внушения, психополезности применяемых физических средств самих по себе, то в этих условиях даже и опытный врач не всегда сумеет разграничить рациональное и магическое среди приемов врачевания»<sup>63</sup>.

Мы позволили себе эту большую цитату из статьи С. А. Токарева «Сущность и происхождение магии», чтобы показать, насколько ошибочно односторонне сводить магию к религии. В свете этого признания странным нам кажется то, как С. А. Токарев представляет сам процесс происхождения магии. По его схеме получается, что первобытные люди знали то, что не всегда знает даже современный врач, т. е. они сперва имели рациональные приемы (именно это подразумевается под «стихийно-целесообразными действиями») и только рациональные приемы (откуда и как — неизвестно, если не предположить, что люди знали, как лечить от той или иной болезни, инстинктивно), а потом люди испортились и у них появились шарлатанские магические приемы. В самом деле, С. А. Токарев пишет: «Итак, наиболее обычную, закономерную последовательность стадий в развитии магии можно представить себе так: а) непосредственное стихийно-целесообразное действие человека (материальная практика); то же действие, но осмысляемое как действие магической силы, т. е. связываемое с идеей сверхъестественного...»<sup>64</sup>.

Конечно, неправильно выводить человеческую практику из колдовских актов, верно, что любовь и уход за лежат в основе половой магии, а не наоборот, но трудно все-таки поверить, что люди сперва знали, как нужно поступать правильно, а затем стали поступать неправильно. Скорее всего «стихийно-практическая деятельность человека» состояла как из реальных технических приемов, так и из иллюзорных технических приемов магии и только постепенно реальные технические и другие приемы вычлениются из магических<sup>65</sup>, что становится возможным лишь на более высокой ступени сознания, когда начинает преодолеваться склонность к поверхностным ассоциациям, и сознание становится более логичным и более критичным. Пока же действия людей в той мере, в какой они осознавались, осознавались ма-

гически, так что магия оказывалась теорией первобытной практики. В качестве таковой теории первобытной практики магия предшествовала науке. Преднаучное значение магии видно также из различия, которое мы находим между религией и магией.

Дж. Фрезер считал, что в магии «дикарь создал мировоззрение, которое является зародышем современного понятия о естественном законе...», тогда как религия — это «умилостивление или привлечение на свою сторону сил, стоящих выше человека...»<sup>66</sup>. Нужно отметить, что Г. В. Плеханов, подчеркивая принципиальное различие между магией и наукой, все же одобрял идею Дж. Фрезера. В статье «О так называемых религиозных исканиях в России» Г. В. Плеханов писал: «Наука старается открыть причинную связь явлений там, где магия довольствуется простой ассоциацией идей, простым символизмом, который сам может основываться лишь на недостаточно ясном различии между тем, что происходит в голове человека, и тем, что совершается в действительности». Но вместе с тем Плеханов не считал неверным представление Дж. Фрезера о магии. «Некоторые новейшие исследователи, — писал в той же статье Плеханов, — считают магию как бы естествознанием первобытного человека. Они видят в ней зачаточное убеждение в закономерности явлений природы. Так, Фрезер пишет: «Ее основное убеждение есть основа современной науки; вся система покоится на вере, конечно, слепой, но твердой и реальной, в то, что в природе существует порядок и единообразие». «В этом смысле, — продолжает Плеханов, — Фрезер считает магию вместе с наукой прямо противоположной религии, которая основывается на убеждении в том, что единообразный порядок природы может быть нарушен богом или богами по просьбе людей. В этом есть большая доля правды. Магия противоположна религии в том смысле, что религиозный человек объясняет явление природы волею субъекта (духа, бога), между тем как человек, который обращается к помощи магии, старается открыть объективную причину, определяющую собою эту волю...»<sup>67</sup>.

Можно привести и другие примеры, хотя и менее авторитетные<sup>68</sup>. Можно обратиться к истории взаимоотношений магии и религии и убедиться, что отношения между ними были враждебные. Так, по «законам Мои-

сея» магия влекла за собой побитие камнями. Джордано Бруно, которому католическая церковь ставила в вину занятие магией, подчеркивал, что магия — магии рознь. Он различал суеверную (церемониальную, религиозную), «математическую» магию, где фигуры, знаки, буквы — средство общения с высшими существами, с одной стороны, и «абсолютную», или естественную, магию, с другой. Последняя, т. е. естественная магия, утверждал Дж. Бруно, «есть нечто иное» по сравнению с первыми. В своем трактате «Изгнание торжествующего зверя» Дж. Бруно подчеркивал, что «естественная магия» занимается изучением природы, доискивается ее тайн.

Даже находясь перед судом инквизиции, Дж. Бруно защищал настоящую магию, под которой он понимал науку, утверждая, что эта магия «есть не что иное, как познание природы путем подражания природе в ее творении и создания вещей, удивительных для глаз толпы»<sup>69</sup>.

С. А. Токарев, поддерживая фрезеровское понимание магии, продолжает далее: «...под магическими обрядами (магией) в узком смысле слова мы будем понимать только те обряды, которые имеют целью непосредственное воздействие человека сверхъестественным образом на тот или иной материальный объект и которые не связаны при этом с анимистическими представлениями». Вместе с тем Токарев подчеркивает, что «Фрезер допускает крупную ошибку, ведущую к терминологической путанице, когда он другую, противоположную группу обрядов, т. е. ту, которая связана с верой в личные высшие силы, — и только эту группу — называет религией, чрезмерно суживая тем самым значение последнего термина... В действительности те обряды, которые Фрезер относит к категории магических (и они такими и являются), носят не менее религиозный характер, чем обряды второй группы: они также связаны с верой в сверхъестественное и также принципиально отличаются от рациональных человеческих действий. Те обряды, которые Фрезер противопоставляет магическим, составляют на самом деле лишь одну определенную категорию религиозных обрядов: это обряды так называемого пропициального или умиливающего культа»<sup>70</sup>.

Не отвергая тесную связь магии с религией, автор данной работы хотел бы обратить внимание и на их раз-

личные. Магическое действие и магическое заклинание, безусловно, входят в качестве составного элемента почти во всякую религию, в одну, как, например, в католицизм, в большей мере, а в другую, как, например, в протестантизм, в меньшей. Однако во всякой религии магический элемент играет второстепенную роль, и он подчинен там религиозному действию и молитве. Само же по себе магическое действие и магическое заклинание принципиально отличаются от религиозного действия и молитвы тем, что они принуждающие, тогда как религиозное действие и молитва уничижительно-просительны, и их результат опосредован произволом и капризом сверхъестественной личности, от воли которой зависит, принять ли жертву (а религиозное действие — это всегда в сущности жертвоприношение или взятка), внять ли мольбе или нет.

Принудительный характер магического действия предполагает, что человек убежден в своих способностях воздействовать на мир и приспособить его к себе; понимание человеком, что для этого нужны специальные, выходящие за границы обыденного сознания, особые средства и знания; существование в мире необходимых связей между событиями и убеждение человека, что первым из этих событий может быть соответствующее действие или даже словесное внушение, приносящее искомый результат.

Это именно то рациональное, что, по нашему мнению, позволяет говорить о магии как о преднауке. Нельзя сказать, что магические действия были совершенно бесполезными. Ничего не меняя в объекте, магическое действие изменяло субъект, будь то индивид или человеческая группа. Например, в магических действиях и заклинаниях первобытных народов имелись средства борьбы со страхом: обряд инициации помогал человеку освободиться от страха смерти.

Имеется существенное различие не только между магией и религией, но и между магией и мифологией. Мифология останавливается на объяснении, магия же связана с действием, с практикой. Магическое сознание противоречиво: преднаучный аспект (сознание однозначности и объективной необходимости в мире) тесно связан в нем с религиозным и с донаучным. Но в этом тождестве нельзя не видеть и различия: религиозные

культовые действия нельзя отождествлять с магическими так же, как нельзя отождествлять просительно-самоуничжительное отношение к миру от императивно-требовательного даже по отношению к личным богам.

\* \* \*

Геродот полагал, что греки до Гомера и Гесиода не знали, «откуда возникли боги, существовали ли они от вечности или нет, какой они имели образ...», что именно Гомер и Гесиод «суть те, которые создали родословные богов, дали богам названия, распределили между ними почести и искусства и определили вид их»<sup>71</sup>. Однако вопреки мнению Геродота современная наука, опирающаяся на расшифрованные таблички микенского времени, считает, что образы и культ большинства греческих богов сложились еще в Крито-микенский период. Следовательно, Гомер, Гесиод и другие деятели греческой культуры первой половины первого тысячелетия до н. э. вовсе не творили греческую мифологию заново, а лишь развивали, художественно разрабатывали и систематизировали стихийно сложившиеся основы мифологии.

Поэмы Гомера — произведения зрелого искусства — предполагают наличие богатой и сложной догомеровской культуры, о которой мы, к сожалению, знаем мало. Некоторые считают, что одними из древнейших произведений догомеровского творчества являются народные песни о временах года, олицетворенных в судьбе мифического Лина (Адониса), аналогичные египетским мифам об Озирисе<sup>72</sup>, финикийским о Фамусе, фракийским об Ялемосе; упоминаемые у Гомера героические песни, из которых, по-видимому, и сложилась «Илиада»; произведения творчества легендарных и полубогатых древнегреческих поэтов Олена, Орфея, Мусея, Памфоса и других.

А. Ф. Лосев предлагает следующую периодизацию древнегреческой мифологии. Он пишет, что существовали «древнейшая, дофессалийская основа античной мифологии, порожденная еще периодом матриархата; фессалийская основа в связи с патриархатом и примитивными формами раннего крито-микенского рабовладения, централизацией мифологии вокруг горы Олимп и переходом от старинной титанически-циклопической архаики к художественно развитому и героическому антропоморфизму; в дальнейшем в связи с разложением перво-

бытнообщинной формации и падением Крито-микенской культуры изнеженные и утонченные... формы героизма у Гомера; после чего наивная и нетронутая мифология гибнет как самостоятельное творчество и переходит в натурфилософию, продолжая, однако, играть огромную служебную роль в качестве художественной формы для полисной рабовладельческой идеологии (греческая классика) и для декаданса умирающей античности (эпоха эллинизма)»<sup>73</sup>. Но, к сожалению, о дофессалийской и фессалийской основах мы почти ничего не знаем. Поэтому приходится начинать с гомеровской мифологии.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> С. А. Токарев. Что такое мифология? «Вопросы истории религии и атеизма», 1962, № 10, стр. 375. Термин «мифология» неудачно обозначает как науку о мифах, так и сами мифы. У древних греков слово «μυθολογία» обозначало как изложение преданий, так и само предание, миф. Поэтому мы вводим термин «мифологоведение».

<sup>2</sup> Е. Г. Кагаров. Очерк современного состояния мифологической науки. «Вопросы теории и психологии творчества», т. V. СПб., 1914, стр. 293.

<sup>3</sup> А. О. Маковельский. Досократики, ч. III. Казань, 1919, стр. 167.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Фетиш — португальское *feitiços*.

<sup>6</sup> Л. Ф. Воеводский. Введение в мифологию «Одиссеи», ч. I. Одесса, 1881, стр. 203. О термине «апейрон» см. Э. Н. Михайлова, А. Н. Чанышев. Ионийская философия. Изд-во МГУ, 1966.

<sup>7</sup> Душа — латинское *anima*.

<sup>8</sup> П. Лафарг. Религия и капитал. М., ГАИЗ, 1937, стр. 4.

<sup>9</sup> В. Вундт. Миф и религия. СПб., 1913, стр. 177.

Эта книга является переводом первой части трехтомного труда, который, в свою очередь, является частью десяти томной работы В. Вундта «Психология народов», где В. Вундт довел до логического конца теорию анимизма. Основная установка В. Вундта выражена им в словах: «... мифология одной своей половиной относится к истории и, главным образом, к истории духовной культуры, а другой половиной к психологии...» (Ук. соч., стр. 2).

<sup>10</sup> Аниматизм от «*animatus*» — одушевленный.

<sup>11</sup> С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., Политиздат, 1965, стр. 86.

<sup>12</sup> «Социология Конта в изложении Ригولاжа». СПб., 1889, стр. 127.

<sup>13</sup> См. Ю. П. Францев. Фетишизм и происхождение религии. М., ГАИЗ, 1940; его же. У истоков религии и свободомыслия. М., Изд-во АН СССР, 1959.

<sup>14</sup> А. Ф. Лосев. Мифология. «Философская энциклопедия», т. 3. М., «Советская энциклопедия», 1964, стр. 459.

- <sup>15</sup> С. А. Токарев. Религия в истории народов мира, стр. 167.
- <sup>16</sup> П. И. Борисковский. Древнейшее прошлое человечества. М., Изд-во АН СССР, 1957, стр. 206—207.
- <sup>17</sup> А. Донини. Люди, идолы и боги. Очерк истории религии. М., ИЛ, 1962, стр. 20.
- <sup>18</sup> Дж. Томсон. Исследования по истории древнегреческого общества. Доисторический Эгейский мир. М., ИЛ, 1958, стр. 34.
- <sup>19</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. I. СПб., стр. 10.
- <sup>20</sup> Там же, стр. 19, 23.
- <sup>21</sup> С. А. Токарев. Проблема происхождения и ранних форм религии. «Вопросы философии», 1956, № 6, стр. 129.
- <sup>22</sup> П. И. Борисковский. Ук. соч., стр. 205.
- <sup>23</sup> Levy-Bruhl. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris, 1951, p. 1.
- <sup>24</sup> С. А. Токарев. Что такое мифология? «Вопросы истории религии и атеизма», 1962, № 10, стр. 338.
- <sup>25</sup> Аура Поку. Мифы, сказки, легенды, басни, пословицы и загадки народа бауле. М., Изд-во вост. лит-ры, 1960, стр. 35—36.
- <sup>26</sup> Гегель. Лекции по истории философии, кн. 2. Гегель. Соч., т. X. М., Партиздат, 1932, стр. 139.
- <sup>27</sup> Термин «гилозоизм» был введен в употребление уже в Новое время. Древние греки не знали этого термина, хотя он составлен из двух греческих слов: «ὕλη» — вещество и «ζωή» — жизнь, так что буквально он означает *оживотворение* вещества, природы, материи. Этот термин мы будем употреблять именно в этом его значении, хотя обычно (см. статью «Гилозоизм» в «Философской энциклопедии») этим термином неправильно обозначают одушевленность материи.
- <sup>28</sup> «Эпос о Гильгамеше» («О все выдавшем»). Перевод с аккадского И. М. Дьяконова. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1961, стр. 104.
- <sup>29</sup> В. Холличер. Природа в научной картине мира. М., ИЛ, 1960, стр. 55.
- <sup>30</sup> Ф. Нансен. Собр. соч., т. I. Л., 1937, стр. 323. Материалистичность первобытного анимизма хорошо показана в статье И. А. Крывлева «К критике анимистической теории» («Вопросы философии», 1956, № 2, стр. 188—193).
- <sup>31</sup> Б. Зоммер. Сотворение мира. Вавилонско-библейские сказания. М., Госиздат, 1925, стр. 59.
- <sup>32</sup> Л. Фейербах. Избр. филос. произв. в 2-х томах, т. I. М., Госполитиздат, 1955, стр. 265.
- <sup>33</sup> Г. В. Плеханов. О религии и церкви. М., Изд-во АН СССР, 1957, стр. 267.
- <sup>34</sup> A. Heidel. The babylonian genesis. The story of the creation. Chicago, 1951, p. 139.
- <sup>35</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 89.
- <sup>36</sup> А. Ф. Лосев. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии. «Уч. зап. МГПИ», 1953, т. 72, вып. 3, стр. 18.
- <sup>37</sup> М. Горький. Собр. соч. в 30-ти томах, т. 27. М., ГИХЛ, 1953, стр. 495.
- <sup>38</sup> М. Горький. Советская литература. М., ГИХЛ, 1934, стр. 9.

<sup>39</sup> И. Тренчени-Вальдапфель. Мифология. М., ИЛ, 1959, стр. 37.

<sup>40</sup> А. Ф. Лосев. Мифология. «Философская энциклопедия», т. 3, стр. 459.

<sup>41</sup> И. Тренчени-Вальдапфель. Ук. соч., стр. 23.

<sup>42</sup> Дж. Бернал. Наука в истории общества. М., ИЛ, 1956, стр. 81.

<sup>43</sup> Ф. Х. Кессиди. Миф и его отношение к познанию, религии и художественному творчеству. «Вопросы философии», 1966, № 5, стр. 102.

<sup>44</sup> А. Ф. Лосев. Мифология. «Философская энциклопедия», т. 3, стр. 457—458.

<sup>45</sup> Е. Г. Кагаров. Ук. соч., стр. 409.

<sup>46</sup> См. С. А. Токарев. Что такое мифология? «Вопросы истории религии и атеизма», 1962, № 10, стр. 375.

<sup>47</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 24.

<sup>48</sup> См. Дж. Томсон. Первые философы. М., ИЛ, 1959, стр. 46—47.

<sup>49</sup> И. М. Тронский. Античная литература. Л., Учпедгиз, 1957, стр. 24.

<sup>50</sup> С. А. Токарев. Что такое мифология? «Вопросы истории религии и атеизма», 1962, № 10, стр. 355.

Правда, тогда непонятно, как с этим сочетается солидарность Токарева с Францевым (стр. 342), по мнению которого миф отличается от сказки тем, что он связан с культом. Получается, что неприуроченные к каким-либо религиозным обрядам мифы нужно было бы называть сказками, но это несовместимо с ясно выраженным в той же статье мнением Токарева, что сказка не имеет этимологического значения, тогда как всякий миф его имеет.

<sup>51</sup> С. А. Токарев. Религия в истории народов мира, стр. 67.

<sup>52</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 103.

<sup>53</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12, стр. 737.

<sup>54</sup> С. А. Токарев. Сущность и происхождение магии. «Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая», 1959, т. 51, стр. 7.

<sup>55</sup> От древнегр. «*проφύλαξις*» — предосторожность, бдительность и от древнегр. «*πρότρεξις*» — заставлять принуждать.

<sup>56</sup> См. об этом подробнее: С. А. Токарев. Сущность и происхождение магии. «Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая», 1959, т. 51.

<sup>57</sup> Там же, стр. 21.

<sup>58</sup> А. Леманн. Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней. М., 1900, стр. 13.

«Формы общественного сознания». Изд-во МГУ, 1960, стр. 213.

<sup>60</sup> А. И. Кривелев. Об основном определяющем признаке понятия религии. «Вопросы истории религии и атеизма», вып. 4. М., Изд-во АН СССР, 1959, стр. 38.

<sup>61</sup> Г. В. Плеханов. О религии и церкви, стр. 577.

<sup>62</sup> «Основы научного атеизма». М., Госполитиздат, 1962, стр. 114.

<sup>63</sup> С. А. Токарев. Сущность и происхождение магии. «Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая», 1959, т. 51, стр. 17.

<sup>64</sup> Там же, стр. 74.

<sup>65</sup> «По мере того, как труд освобождался от магии, возникли два дальнейших отличия. Голосовое сопровождение перестало быть су-



щественной частью трудового процесса и сделалось традиционным заклинанием, выражающим соответствующие указания работникам... Таким путем накапливалось много сведений относительно различных трудовых навыков. Внутри магического ритуала вокальная часть служила в качестве направляющего комментария к представлению, которое, не будучи более частью трудового процесса, не являлось ясным само по себе; таким образом возникло большинство мифов. Конечно, в действительности эти различия не выступали столь резко. Труд и магия продолжали частично совпадать. Сведения о трудовых навыках были окутаны мифологическими верованиями, а мифы имели явное, хотя и отдаленное отношение к производительному труду» (Дж. Томсон. Первые философы. М., ИЛ, 1959, стр. 45—46).

<sup>66</sup> Дж. Фрезер. Золотая ветвь, вып. 1. М. — Л., «Московский рабочий», 1931, стр. 18, 65.

<sup>67</sup> Г. В. Плеханов. О религии и церкви, стр. 264—265.

<sup>68</sup> Согласно Дж. Томсону, «тотемическая магия является зародышем человеческой культуры» (Дж. Томсон. Доисторический Эгейский мир. М., ИЛ, 1958, стр. 39). По мнению М. Гальббакса, «магия не сливается с религией. Свидетельством этого служит отвращение, которое религия питает к магии, и враждебность магии в отношении религии» (М. Гальбакс. Возникновение религиозного чувства по Дюркгейму. «Происхождение религии в понимании буржуазных ученых». М., «Московский рабочий», 1932, стр. 23). Д. Чаттопадхья отмечает «вполне естественную для человека наших дней склонность недооценивать значение первобытной магии» («Локаята Даршана». М., ИЛ, 1961, стр. 386).

<sup>69</sup> «Джордано Бруно перед судом инквизиции». «Вопросы истории религии и атеизма», 1958, № 6, стр. 378.

<sup>70</sup> С. А. Токарев. Сущность и происхождение магии. «Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая», 1959, т. 51, стр. 13—14.

<sup>71</sup> Геродот. История в девяти книгах, т. I. М., 1888, стр. 145.

<sup>72</sup> В натуралистическом мифе об Озирисе, Сете и Изиде запечатлена последовательность явлений, связанных с разливом Нила. Озирис олицетворяет Нил, а Сет — пустыню. Борьба Озириса с Сетом — это олицетворение противоположности между животворной водой и окружающей нильскую долину пустыней. В мифе рассказывается, что Озирис был обманут его родным братом Сетом и заключен в гроб. Спущенный на воду гроб с Озирисом прибыл в Библос. Между тем супруга Озириса Изида родила Гору и отправилась искать Озириса. Найдя, наконец, гроб, она его спрятала. Но Сет нашел его и растерзал труп Озириса на части, разбросав их повсюду. Изида тщательно собрала части тела своего мужа и при содействии Анубиса и Гора, оживила Озириса. Гор победил убийцу своего отца.

Этот миф легко поддается истолкованию. Озирис — бог жизни, бог земли и растительности. Сет — бог пустыни, суховея, уничтожающего жизнь, иссушающего ее. После разлива Нил спадает — это Озирис заключен в гробницу. Начинается период засухи. Оторванные и разбросанные части Озириса — это оставшиеся после разлива мелкие озера, болота, лужи. Возрождение Озириса — это новый разлив Нила, торжество жизни.

<sup>73</sup> А. Ф. Лосев. Современные проблемы изучения античной мифологии. «Вестник истории мировой культуры», 1957, № 3, стр. 17.

## § 2. Гомеровская мифология

Гомеровская мифология дошла до нас в сохранившихся полностью замечательных памятниках античной литературы — в эпических поэмах «Илиада» и «Одиссея»<sup>1</sup>, написанных гекзаметром<sup>2</sup> на ионическом диалекте<sup>3</sup>. По-видимому, позднее эти поэмы стали частью «Троянского цикла» — последовательного рассказа о событиях, связанных с войной между пелопоннесскими Микенами и их союзниками и малоазийским Илионом и его союзниками, начиная с выяснения причин этой войны и повода к ней и кончая таким отдаленным послевоенным событием, как смерть Одиссея от руки своего сына Телегона, который не знал отца<sup>4</sup>.

Авторство «Илиады» и «Одиссеи» спорно. Мы не знаем, созданы ли поэмы одним лицом (легендарным Гомером) или у каждой из них свой автор. Мы не знаем даже того, являются ли эти поэмы продуктом сознательного или стихийного творчества. Вопрос об авторе «Илиады» и «Одиссеи» (так называемый «гомеровский вопрос»<sup>5</sup>) остается открытым.

Что очевидно, так это многослойность поэм. Она объясняется тем, что «Илиада» и «Одиссея», по крайней мере по своему содержанию, складывались в течение многих веков, начиная с эпохи критской культуры и кончая «гомеровской Грецией», когда это содержание обрело свою форму, которая, в свою очередь, отшлифовывалась еще много столетий; ведь дошедший до нас текст принадлежит александрийской эпохе (точнее, II в. до н. э.). Однако многослойность поэм не механическая, а органическая. Если гомеровские поэмы и поддаются расслоению, то лишь в результате тонкого и кропотливого анализа их текста<sup>6</sup>.

Гомеровский эпос содержит определенную совокупность мировоззренческих представлений. Говоря о мировоззрении Гомера, следует учитывать, что «Илиада» и «Одиссея» — художественные произведения, в которых «теоретические» вопросы затрагиваются от случая к случаю, так как они, по-видимому, предполагаются известными читателю. Выявление мировоззренческих вкраплений в художественный текст и систематизация их — такова первая задача изучающего гомеровский эпос как раннюю форму античной предфилософии.

Первое, что бросается в глаза, когда мы пытаемся предпринять подобную систематизацию, — это тесная связь в эпосе естественного и сверхъестественного миров. Эта связь настолько органична, что не представляется возможным говорить о естественном мире у Гомера, не касаясь мира сверхъестественного. Так, например, гомеровский человек — это прежде всего антипод богов; гомеровская космогония — это теогония, представления о строении мира, о взаимоотношении его различных частей раскрываются через взаимоотношения олицетворяющих эти части мира богов. То же самое, хотя и в меньшей степени, можно сказать об изображении в гомеровском эпосе социальных отношений, которым уделяется меньше внимания, чем поэзии природы.

В гомеровской мифологии имеются некоторые, правда очень бедные, данные о первоначальном состоянии мира. Следует заметить, что в этой мифологии, как и во всякой предфилософской мифологии, боги не творцы мира<sup>7</sup> (в том смысле, как это понимает, например, христианская религия), они не предшествуют природе как духовное материальному и не создают природу в ее вещественном основании. Они всего лишь организаторы природы, они фактически сосуществуют с ней, олицетворяя ее в тех или иных ее состояниях, в том числе и первоначальном.

Первоначальное состояние мира в гомеровском эпосе олицетворено в образах бога Океана и его супруги богини Тефиды: в «Илиаде» об Океане говорится не только как о «предке богов» (песня XIV, стих 201), но и как о таком первоначальном состоянии мира, «от которого все происходит» (XIV 246)<sup>8</sup>.

Согласно этому и Аристотель под «жившими задолго до нашего времени древнейшими мыслителями, которые первые стали размышлять о божественных вещах...» и которые «представили Океан и Тефиду виновниками возникновения мира...», имел в виду, по-видимому, прежде всего Гомера<sup>9</sup>.

Но гомеровский Океан — это не только древнейший бог, но и определенное природное явление. В качестве такового это вовсе не океан в нашем понимании этого слова, а некая опоясывающая землю, глубокая и быстрая пресноводная река, которую можно переплыть на корабле и которая питает не только ключи, колодцы и реки,

но и моря (см. «Илиада», XXI 195—199). Один из рукавов Океана — протекающая через подземное царство река Стикс.

Вместе с тем Океан — живое существо, человекообразный бог (правда, о его внешнем облике в эпосе ничего не сказано), имеющий супругу — богиню Тефиду. Хотя мы не знаем подробностей того теогонического процесса, посредством которого Океан и Тефида все из себя произвели (в эпосе имеются только случайные упоминания об Океане как первоначале), однако вряд ли ошибемся, если предположим, что все вещи возникли из Океана как первостихии постольку, поскольку Океан как божественное существо в совокупности со своей супругой порождал олицетворяющих эти вещи богов. Последние, в свою очередь, порождали новых богов, олицетворяющих иные состояния мира. По-видимому, здесь был прямой параллелизм космогонического и теогонического процессов (ведь всякая предфилософская космогония есть одновременно и теогония).

Что побудило Гомера взять за первоначало Океан? На этот счет уже у древних имелись различные предположения. Например, Метродор Хиосский думал, что Гомер увидел начало всего сущего в Океане потому, что все вещи, как и Океан, подвижны. Нетрудно заметить, что это объяснение — модернизация, подгоняющая Гомера под Гераклита.

Подобное представление об Океане как первоначальном состоянии мира не может быть продуктом чувственной иллюзии, как, например, представление о плоской земле и сферическом небе, и оно не соответствует природе Греции, окруженной соленым морем, а не пресной рекой. Поэтому вполне правдоподобно предположение, что образ Океана как все из себя порождающей пресноводной реки заимствован из мифологии речных цивилизаций Вавилонии и Египта, для которых подобные представления вполне естественны<sup>10</sup>.

Земля, по Гомеру, — неподвижная круглая плоскость, расположенная между подземным и небесным мирами.

Подземный мир состоит из находящегося где-то за Океаном преддверия к Аиду, которое называется Эребом, из самого Аида — обиталища мертвых, непосредственно расположенного под морским дном («Илиада», XX 61—65), и «сумрачного» Тартара, чья «глубочайшая

бездна» лежит за «последними пределами суши и моря» (там же, VIII 478—481) и настолько удалена от Аида, насколько Земля отстоит от небесного свода (там же, VIII 13—16).

Медный или железный небосвод покоится на поддерживаемых и охраняемых титаном (у Гесиода сыном титана) Атлантом столбах. Образ Атланта схож с образом древнеегипетского бога воздуха Шу, поднявшего Нут (небо) с земли (Геба). По небесному своду движется «лучезарный» бог Гелиос (он же «неутомимое Солнце»), его сестры Селена (она же луна) и Эос (она же заря) и созвездия (Плеяды, Гиады, Орион), которые, то поднимаясь из расположенного за линией горизонта Океана, то погружаясь в него и омываясь в нем, постоянно обновляют свой блеск. Только одна, говорит Гомер, «Медведица» «непричастна к купанью в волнах Океана» («Илиада» XVIII 488—489). Звезды, в том числе и самая яркая из них — «Пес Ориона», оказывают, по Гомеру, влияние на происходящие на земле процессы. В «Илиаде» содержится также и описание солнечного затмения (XVII 644—650).

Между Землей и небосводом находятся внизу воздух, а сверху эфир («Илиада», XIV 286—288; XIII 837). У Гомера имелось представление о сгущении и разрежении воздуха: он говорит об эфире как верхнем разреженном небе. Сгустившийся воздух превращается в облака и туман настолько плотный, что способен загораживать вход на Олимп (там же, V 749—752). Эфир называется «бесплодным», светлым и огненным. Молния — это не что иное, как эфир, вторгшийся сверху в «необъятное» воздушное пространство.

Гомеровский мир конечен. Однако о Земле и особенно о небе нередко говорится как о беспредельном<sup>11</sup>. Это противоречит гомеровской конечности мира, предвосхищая будущие космологические представления. Там же находим наиболее раннее упоминание традиционных для греческой космологии четырех стихий: земли, воды, воздуха и огня, причем Филопон приписывает Гомеру изречение: «мы все вода и земля», что согласуется со словами гомеровского Менелая: «пусть превратитесь вы все, тут сидящие, в воду и в землю!» (VII 99).

Такова гомеровская картина мира, взятого как природное, естественное явление. Но этот мир неразрывно

связан с миром сверхъестественным, первый не может существовать и представляться без второго: ведь при всем желании говорить только о природе мы не могли абстрагироваться от фантастических существ, буквально переполнивших у Гомера реальный мир. Эти существа олицетворяют, постоянно представляют в своем лице или время от времени производят те или иные природные (солнечные затмения, гром), общественные (война) и психические (ужас) явления. Кровнородственная связь этих существ в какой-то степени выражает связь между этими явлениями. Так, бог сна Гипнос считается братом-близнецом бога смерти Танатоса («Илиада», XIV 231—232; XVI 672), а богиня Луны Селена—сестра бога Солнца Гелиоса и богини зари Эос; бог ужаса—сын бога войны Ареса. Земля, вода и небо (воздух) олицетворяются братьями Аидом, Посейдоном и Зевсом, которые, некогда поделив между собой мир (путем жеребьевки), получили соответственно подземный безрадостный сумрак, море и небо широкое в облаках и в эфире. Что касается Олимпа и земной поверхности, то они остались в совместном владении этих трех братьев. Постоянно живущий в море Посейдон, а также бог подземного царства Аид частенько наведываются на Олимп.

В рассматриваемом эпосе участвуют дочери Зевса — некие «Просьбы», богиня безумия Ата (после того, как Зевс изгнал ее с Олимпа, она, имея нежнейшие ноги, ходит не по земле, а по людским головам, лишая их рассудка); богини мщения Эринии; олицетворяющие рощи, источники, луга, ручьи и горы нимфы; живущие в домах Олимпа Музы; свирепые Керы — олицетворение смерти; Смятение; представляющие те или иные морские явления Нереиды; многочисленные демоны, символизирующие все чудесное, непонятное, роковое. Есть и бог врачевания Пеан — врач олимпийских богов. Действиями своевольных, капризных, сверхъестественных личностей объясняются и нагрянувшая на ахейский лагерь эпидемия чумы (гнев Аполлона), и вдруг проявленная Менелаем смелость (XVII 569—573).

Олицетворяющее ту или иную группу сходных явлений или предметов сверхъестественное лицо было как бы первобытной и примитивной репрезентативной (представляющей) абстракцией, как бы мифологическим прообразом платоновской идеи.

Среди множества сверхъестественных существ наиболее разработаны в гомеровском эпосе образы и характеры богов — олимпийцев. Это «белокурая» Гера с братьями: Зевсом, являющимся также ее супругом; «земледержцем, колеблющим землю» Посейдоном; «меж богами ужасным», «конеславным» Аидом. Это дети Зевса: улыбкалюбивая Афродита; кровавый людоебийца, сокрушитель твердынь Арес; дальновержец Аполлон; любимица Зевса Афина; целомудренная Артемида; вестник Зевса Гермес; быстроногая Эрида; хромоногий Гефест, занимающийся физическим трудом, «чудище среди чудищ», но «полный творческих замыслов». Интересно отметить, что в образе Гефеста в античной мифологии выразился кузнечный и вообще ремесленный культ, существовавший у многих народов (например, у кавказских горцев).

Все эти боги полностью антропоморфизированы. Но за ними проглядывает иногда их тотемистический прообраз. Так, Гера «волоокая», Афина изображалась с совой или змеей; боги могут превращаться в животных: Афина и Аполлон принимают образ коршунов, бог Гипнос (Сон) уподобляется звонкой птичке халкиде. В «Одиссее» «обитает» множество фантастических существ, сочетающих черты человека и животного.

Но все же антропоморфизм у Гомера принимает уже вполне зрелые формы. Боги так же телесны, как и люди<sup>12</sup> («Илиада», VIII 43, 404—405), их можно ранить, они могут испытывать боль, у них могут быть физические недостатки (хромота Гефеста), они далеко не безмятежны, им известно глубоко проникающее в сердце острое горе, их душа может быть безмерно огорчена, они не всемогущи, так как находятся в сложном отношении с судьбой.

И по своим моральным качествам боги не превосходят людей: они лживы, коварны, завистливы, мстительны, вспыльчивы, грубы, тщеславны, высокомерны, похотливы, драчливы. Они принимают участие в Троянской войне (Посейдон, Гера, Афина, Гефест, Гермес на стороне ахейцев, Аполлон, Артемида, Арес, Афродита, Лето, Ксанф — троянцев), сражаясь не только между собой, но и с людьми (например, Патрокла фактически убивает Аполлон, Гектор же только добывает его). Люди, со своей стороны, сражаются с богами и даже их ранят.

Правда, боги не во всем подобны людям, иначе они не были бы богами. В их жилах течет не кровь, а особая влага, питаются они не человеческой пищей, а амброзией (амвросией) («Одиссея», IV 445), поддерживающей их бессмертие и вечную юность.

Именно бессмертие — главное отличие гомеровских богов от людей, которые противопоставляются богам, как смертные твари «бессмертным» существам. Кроме того, боги способны творить чудеса, например преодолевать со скоростью мысли большие расстояния, для чего они пользуются особыми золотыми сандалиями или медноногими конями с золотой гривой, также питающимися амброзией, а оттого бессмертными.

В более, по-видимому, поздней, чем «Илиада», «Одиссея» боги более возвышенны, чем люди, они абстрактнее и малочисленнее. Боги стоят на страже справедливости и правды («Одиссея», I 379; II 143—144). Бродя по земле в образах странников, они все видят и обо всех нарушениях моральных норм сообщают Зевсу, который посылает людям наказания и награды. Однако и в «Одиссее» слова из «Илиады» о том, что боги «добродетелью, честью и силой намного нас выше» («Илиада», IX 498), остаются только декларацией.

Гомеровская мифология политеистична, как и вообще вся античная религия. Однако этот политеизм не абсолютен, он в некоторой степени снимается исключительным положением верховного божества олимпийского пантеона, т. е. Зевса. Интересно отметить, что взаимоотношение Зевса с прочими богами, возможно, более верно отражает взаимоотношение микенского царя с другими, зависимыми от него царями и царьками, чем подвергшийся трансформации образ Агамемнона. Это объясняется консерватизмом некогда сложившихся религиозных представлений. Правда, и Зевс созывает богов на собрания. Но, несмотря на то, что братья и сестры Зевса считают себя равноправными с ним, они вынуждены, хотя и неохотно, во всем уступать его воле. Например, Посейдон сетует: «Страшное горе, однако, и сердце, и дух мне объемлет, что равноправного он, наделенного равной долей так раздражать позволяет себе оскорбляющим словом. Нынче, однако же, как ни сержусь, ему уступлю я» («Илиада», XV 208—211). И так происходит не только «нынче». В этом небольшом монологе — вся история



возвышения Микен, а, может быть, история возвышения царя среди аристократии, которая все еще не могла забыть о своем равенстве с «выскачкой» (хотя из ее же среды) и которая пыталась вернуть свои права. Отзвуки этой борьбы мы находим в рассказе о том, как однажды Гера, Афина и Посейдон (т. е. жена, дочь и брат Зевса) чуть было не сковали Зевса. Однако последнему вовремя помогла nereida Фетида, призвавшая текатонхейра (сто-рукого) Бриарея. Но это в прошлом. Ныне же боги могут лишь просить, умолять Зевса, тайно роптать на него и яро его в душе ненавидеть. В этой ненависти не составляет исключения даже любимица Зевса Афина: «Слушала молча Афина, ни слова в ответ не сказала, лютою злобой она волновалась в гнев на Зевса» («Илиада», VIII 459—460).

Власть Зевса основана на принуждении. Зевс владеет молнией — наиболее грозным, по представлениям древних греков, явлением природы. Ведь Гомер не видит ничего предосудительного в том, что смелые ахейцы всю ночь напролет бледнеют от страха, слыша «железные» раскаты грома, которые обращают в бегство даже таких прославленных героев, как Аякс, Идомей, Агамемнон. Не удивительно, что даже бог Океан трепещет перед молнией великого Зевса. Сила этого оружия Зевса такова, что способна убить бессмертного бога.

Зевс превосходит других богов и духовно. О нем говорится как о «промыслителе», по воле и замыслу которого все происходит и случается. Однако это только в принципе. Зевс, как и другие боги, находится в сложном и не совсем ясном взаимоотношении с судьбой, о чем будет сказано ниже.

Таково представление Гомера о сверхъестественном мире, который тесно переплетается с естественным, населяя последний сонмом фантастических личностей и существ.

Но важно отметить, что в гомеровском эпосе как «презрелой» форме мифологии мы находим не только элемент иронического отношения к богам, но и первые элементы демифологизации, которая позднее у философов вылилась в метод аллегорического объяснения мифологических образов, сводившийся в основном к натурализации<sup>13</sup>. Например, когда Гомер рассказывает, что греки, совершая религиозный обряд, «потроха жертвы проткну-

ли и стали держать над Гефестом» («Илиада», II 426), то здесь под Гефестом подразумевается не что иное, как огонь очага. В описываемой в XXI песне «Илиады» борьбе Потока и Гефеста ясно просматривается столкновение двух противоположных стихий: воды и огня, а не только схватка двух личностей.

Что касается антропологии, то человек описывается Гомером прежде всего как смертное существо. Если главное качество богов — их бессмертие, то людей — смертность.

На первый взгляд, гомеровская антропология пессимистична. Говоря о людях, Гомер никогда не забывает подчеркнуть, что они «краткожизненные» и обречены на смерть. Гомер сравнивает людей с древесными листьями, говоря устами Главка:

Сходны судьбой поколения людей с поколениями листьев:

Листья — одни на земле рассеиваются ветром, другие

Зеленью снова леса одевают с пришедшей весной.

Так же и люди: одни нарождаются, гибнут другие.

(«Илиада», VI 146—149).

Гомер называет человека несчастнейшим из всех земных существ («Илиада», XVII 446—447; «Одиссея», XVIII 130—135). В одном из немногих мест эпоса, где Гомер говорит от своего имени, высказано убеждение, что людям доступны лишь слухи, а не знание. «Вы ведь богини, — говорит Гомер, обращаясь к музам, — вы всюду бываете, все вам известно, к нам же доносятся слухи одни, ничего мы не знаем...» («Илиада», II 485—486).

Люди подчинены судьбе. Они также находятся в полной зависимости от своевольных, капризных и часто немудрых богов, которые постоянно вмешиваются в их жизнь. Многие поступки и помыслы людей объясняются воздействием на них богов. Например, Афина, удерживая Ахилла от нападения на Агамемнона, «коснулась волос его русских...» (там же, I 197), Гера внушает Агамемнону мысль «быстро народ возбудить» (VIII 218—219).

Взаимоотношение людей и богов имеет, согласно Гомеру, религиозный аспект, поскольку включает в себя умиловительный культ — этот главный признак религии. Он выражен в рассматриваемом эпосе со всей определенностью: «... руки полезно к Зевсу вздевать, чтобы нас пожалел он» (XXIV 301). При этом подчеркивается,

что боги охотно внимают просьбам людей, им послушных. Описываемые в эпосе культовые действия славились из жертвоприношений: ритуального убийства животного и сожжения строго определенных частей его тела («Одиссея», III 439—464), проливания на землю неразбавленного вина и т. п.; и прославления богов (гимнов в их честь). Они обычно сопровождались какой-либо просьбой (молитвой). Однако боги могут как принять жертву, так и отвергнуть ее, как откликнуться на просьбу, так и не внять ей. Например, «блаженные боги, однако, его (запах горящего мяса. — А. Ч.) не вкусили, пренебрегли» («Илиада», VIII 550—551).

Культовое действие совершается всеми взрослыми греками мужского пола, посредничество жрецов не обязательно. Вообще, роль жречества в Греции была невелика. Жрецы, в основном, заведовали теми или иными храмами. В гомеровском эпосе жрецы упоминаются редко (например, Хрис — жрец Аполлона) и в описываемых там событиях почти никакой роли не играют. «Илиада» и «Одиссея» не были для древних греков священными книгами, хотя в них действовали боги, которым эллины поклонялись.

Однако если взглянуть поглубже, то мы увидим, что гомеровская антропология не так уж пессимистична, как это может показаться на первый взгляд. Как очень верно заметил С. Маркиш, «мироощущение Гомера — это и не пессимизм и не оптимизм, а нечто большее, более широкое и мудрое»<sup>14</sup>.

Интригующий парадокс гомеровского мирозерцания состоит в том, что гомеровские герои, зная о своей смертности (а, как мы далее увидим, их представления о загробном существовании были таковы, что никак не могли их утешить), зная о своей полной зависимости от богов и от судьбы, зная, что их дело обречено на неудачу, более того, зная о своей близкой смерти, действуют так, как если бы они были бессмертны и уверены в своем торжестве. Например, Гектор знает, что Трое суждено погибнуть, а ему самому пасть от руки Ахилла. Однако это никак не отражается на его действиях. Так возникает дуализм знания и действия. В этом дуализме подчеркнута действительная особенность человека. В отличие от животного человек знает о своей смертности и конечности, понимает, что он зависит от сил, которые трудно

поддаются учету и предвидению. По существу человек ведет жизнь, полную превратностей и неожиданностей, сознавая, что перед всесокрушающим временем ничто не может устоять: ведь все возникает на время, а погибает навсегда. И хотя человек знает, что в конечном счете все будет поглощено вечной первоосновой всего сущего — стихией небытия, тем не менее, живет так, как если бы он сам, его творения и деяния имели вечный, надвременный аспект.

Возвращаясь к гомеровскому эпосу, заметим, что мы находим в нем и богоборческие мотивы. Например, в «Илиаде» неоднократно рассказывается о борьбе людей с богами (V 379—380; V 383—384; XXI 441—457). В качестве богоборца особенно выделяется Диомед — воплощение воинской доблести, который наносит тяжелую рану Афродите («Илиада», V 335—343). И хотя бог Аполлон напоминает Диомеду о его месте как человека, восклицая: «В разум приди, отступи и не думай равняться с богами, сын Тидеев! Подобными ввек не окажутся племя вечных богов и племя людей, по земле ходящих» (V 440—443), — для гомеровского эпоса характерно максимальное сближение человека и бога как путем принижения последнего, так и путем возвеличения первого. Кроме того, противоположность людей и богов сглаживается «героями» (в первоначальном значении этого слова), т. е. теми, кто родился от союза богов со смертными (такими «героями» являются Ахилл, Геракл, Эней и др.). Ближе к богам стоят также пророки, толкователи снов, гадатели. Среди них «прекрасный предсказатель судьбы» Мероп, превосходный гадатель Калхас, знающие не только, что было и что есть, но и что будет. Но главное, что сближает богов и людей — это труд. Боги трудятся. Трудятся и Афина, и Гефест. Гомер не знает пренебрежения к труду. В его эпосе описано множество видов крестьянского, ремесленного и художественного труда.

Для гомеровской антропологии характерен материалистический анимизм. Признавая существование души, Гомер, тем не менее, связывает «самость»<sup>15</sup> человека с его телом. Так, в «Илиаде» мы читаем о гневе Ахилла, который «много доблестных душ героев отправил в обитель Аида, а их самих бросил снудью псам и всякой птице» (I 3—5). В «Одиссее» о Геракле сказано, что в

Аиде его «лишь призрак воздушный, а сам он с богами на светлом Олимпе» (XI 601—603). Итак, в гомеровской мифологии «Я» связывается с телом<sup>16</sup>. Более того, в качестве «самости» «Я» противопоставляется душе, которая, в свою очередь, представлялась как телесная, хотя и лишенная непроницаемости, копия тела. Точнее говоря, в гомеровском эпосе различаются душа, дух и ум<sup>17</sup>. Душа<sup>18</sup> — начало жизни и источник подвижности тела, она как бы разлита по всему телу, но при обмороке или смерти покидает его. Она точная копия тела, образ, «эйдолон»<sup>19</sup>. Покидая навсегда тело, душа переселяется в Аид («Илиада», XVI 856; XXII 361—362), где, хотя и являясь жизненным началом, ведет призрачное и сонное существование: в Аиде «только тени умерших людей, сознанья лишённые, реют...» («Одиссея», XI 475—476)<sup>20</sup>.

Загробная жизнь не только не имеет никаких преимуществ перед земной (как в более позднем античном орфизме), но, напротив, она хуже любой формы существования человека на земле. В связи с этим можно говорить о жизнеутверждающем характере, несмотря на отмеченный выше пессимизм мировоззрения Гомера. «...Древнему миру слишком был свойствен стихийный материализм,—писал Ф. Энгельс,—чтобы не ценить земную жизнь бесконечно выше жизни в царстве теней; у греков загробная жизнь считалась скорее несчастьем»<sup>21</sup>. Действительно, Ахилл говорит Одиссею: «С жизнью, по мне, не сравнится ничто... Можно, что хочешь, добыть,—и коров, и овец густорунных, можно купить золотые треноги, коней златогривых, — жизнь же назад получить невозможно; ее не добудешь и не поймашь, когда чрез ограду зубов улетела» («Илиада», IX 401, 406—409). Будучи уже мертвым, Ахилл говорит Одиссею, навестившему его в Аиде:

Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле,  
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,  
Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать, мёртвый  
(«Одиссея», XI 488—490).

В эволюции мифологического мировоззрения представление о загробной жизни лишь постепенно сочеталось с представлением о награде и наказании в будущей жизни. Что касается гомеровской мифологии, то там учение о посмертном воздаянии не получило сколько-ни-

будь значительного развития, оно ограничивается упоминанием о загробном судье Миносе, о награжденном богами бессмертием и взятом на Олимп Геракле, о Елисейских полях — этом античном прообразе рая, где правит брат Миноса Радамант и где умершего человека ожидает легкая жизнь. Но почти никакой связи между нравственностью или хотя бы благочестием человека и его посмертной участью у Гомера не усматривается.

Гораздо чаще, чем термин «псюхе», в гомеровской мифологии встречается термин «тюмос»<sup>22</sup>. В большинстве случаев этим термином обозначается аффективно-волевая часть человеческого сознания, локализованная в груди<sup>23</sup>, точнее говоря, в сердце и в диафрагме<sup>24</sup>. «Тюмосом» обладают и люди, и животные, и боги<sup>25</sup>. По-видимому, то же самое можно сказать и о «псюхе».

Посмертная судьба «тюмоса» неясна. Возможно, что «тюмос» продолжает существовать и после смерти человека, возможно, что он рассеивается в воздухе. А может быть, он существует до тех пор, пока труп не предается сожжению, и только после этого он рассеивается в воздухе. Но до тех пор, пока погребальный обряд не совершен, «псюхе», обладая «тюмосом», т. е. эмоциями и волей, мучается. Поэтому-то явившаяся Ахиллу душа Патрокла могла так горько рыдать и печалиться, ее появление и ее поведение побудили Ахилла ускорить погребальный обряд над телом своего друга («Илиада», XXIII 99—107). В таком случае сожжение тела, к которому стали прибегать греки только в первом тысячелетии до н. э., означало разрушение «тюмоса» и окончательное освобождение «псюхе» с перемещением ее в Аид. Однако имеется много пережитков микенского пласта в этих представлениях. Так, например, в «Одиссее» Ельпенор оказывается в Аиде до сожжения тела. Существуют и другие примеры<sup>26</sup>.

Наконец, как людям, так и богам присущ ум («ноос») <sup>27</sup>. Этим термином у Гомера обозначается прежде всего ум, интеллект. Но не только интеллект, а и склад ума: многохитростный у Одиссея, разумный у Телемаха, и даже неразумный, например, у неудачливых женихов Пенелопы. Согласно гомеровской мифологии, «ноос» локализован в диафрагме, которая, будучи регулятором дыхания, казалась еще весьма малосведущим в анатомии грекам и носителем сознания<sup>28</sup>.

Важнейший момент гомеровского мировоззрения — это представление о господствующей в мире необходимости или судьбе, обозначаемой терминами «мойра», «морос», «айса» и «ананке», из которых три первые синонимичны и многозначимы<sup>29</sup>.

Прежде всего, «мойра» и «айса» означают у Гомера «долю» и «порцию». Так, в эпосе встречается выражение «мойра (т. е. доля. — А. Ч.) добычи». Посейдон говорит о Зевсе: «...как ни могуч он, пускай при своей мойре остается» («Илиада», XV 195). В этом значении неоднократно употребляется и термин «айса» («Илиада», IX 378; «Одиссея», XIX 84).

Но в гомеровском эпосе «мойра» и «айса» не только «доля», но и судьба: «...нынче тебе не мойра (т. е. не судьба) умереть и предела достигнуть...» («Илиада», VII 52) или «злая айса (т. е. судьба) мне внушила...» (там же, V 209). При этом и «мойра» и «айса» выступают у Гомера то как личное, то как безличное начало. Так, в «Илиаде» однажды говорится о Мойрах (во множественном числе), которые одарили смертных выносливым духом. В «Одиссее» одна из этих Мойр названа по имени и в качестве личного, индивидуализированного существа отличена от также персонализированной Айсы: «...пусть он выносит, что Айса и пряха Клото присудили, все, что соткали ему при рождении суровые сестры» (VII 197—198). О судьбе как «пряхе жизни» говорит и Гекуба, оплакивающая своего сына Гектора, убитого Ахиллом: «Такую ему уже долю мощная выпряла, видно, Судьба, как его я рождала» («Илиада», XXIV 209—210). В другом месте «Илиады» пряхой оказывается Айса. Поэтому под «суровыми сестрами» следует понимать Айсу и Клото<sup>30</sup>.

Но в большинстве случаев судьба в гомеровской мифологии выступает как безличная и абстрактная сила, как фактически объективная необходимость. И в большинстве случаев «мойра» и «айса» не боги. В гомеровском эпосе нет ни одной попытки умолить «мойру» или «айсу» даже тогда, когда они кажутся живыми существами. Здесь мы видим, как зарождается одно из важнейших философских понятий — представление о безличной судьбе<sup>31</sup>.

Как это происходит? Сама этимология термина «мойра» подсказывает, казалось бы, такое решение: в перво-

бытном обществе добыча делилась поровну. Но ничего равного нет (ведь даже две половинки яблока не равны). Поэтому эти доли распределялись по жребию. Отсюда, возможно, и возникло зачаточное представление о необходимости — случайности (первобытное сознание не знает ничего о случайности), т. е. о лишенном всяких оснований предопределении, о счастливой и несчастливой судьбе и т. п.

Но возможно и другое объяснение: представление о судьбе — это трансформация магической практики и соответствующей ей теории, когда магия уже изжита. Ведь, если не считать гаданий, магической практики в гомеровском эпосе почти нет. Но от магии остается свойственное ей представление о безличной объективной необходимости, о которой еще можно узнать, но на которую уже нельзя воздействовать. Отсюда и возникает идея «рока», т. е. «изреченной», известной, но не поддающейся никакому воздействию судьбы.

Из двусмысленности «мойры» вытекает и трудность в определении взаимоотношения судьбы и богов. В этой связи одни ученые утверждают, что боги у Гомера подчинены судьбе, другие придерживаются противоположного мнения, третьи говорят о сотрудничестве судьбы и богов, а четвертые — об их антагонизме. Наконец, пятые вообще не допускают мысли, что у Гомера могла быть какая-либо определенность в этом вопросе<sup>32</sup>. Существуют значительные расхождения и в другом, связанном с этим, вопросе: что раньше, личные боги или же представление о безличной судьбе<sup>33</sup>.

Если мы обратимся к «Илиаде» и «Одиссее», то увидим там, действительно, большие противоречия. Можно выделить такие варианты в определении взаимоотношения судьбы и богов: 1) мойра существует сама по себе, она независима от богов и выступает как самостоятельная сила, в содействии богов не нуждающаяся; 2) боги зависят от мойры; 3) мойра зависит от богов; 4) мойра, хотя и не зависит от богов, нуждается в их содействии; 5) мойра и боги действуют в тесном единстве, это в сущности одно и то же. В «Илиаде» и в «Одиссее» можно найти немало примеров, подтверждающих любую из этих концепций<sup>34</sup>.

Наиболее выразительно описана противоречивость во взаимоотношении богов и судьбы в одной из сцен «Или-



ады»: «...взял родитель Зевес золотые весы, и на чашки бросил два жребия смерти, несущей страдания людям, — Гектора жребий один, а другой Ахиллеса Пелида. Взял в середине и поднял. И гекторов жребий поникнул, — вниз, к Аиду, пошел. Аполлон от него удалился. К сыну ж Пелея Афина пришла...» (XXII 209—214).

Здесь все: и полная покорность бога судьбе (узнав об участии Гектора, доколе помогавший ему Аполлон его оставляет), и содействие ей со стороны божества (к Ахиллу приходит на помощь богиня Афина), и зависимость судьбы от бога (весы в руках Зевса), и неподвластность судьбы богу (ведь «жребий смерти» есть нечто данное Зевсу и не зависящее от его воли).

Эта многозначность в определении взаимоотношения богов и судьбы в гомеровском эпосе не должна нас удивлять. Мы полагаем, что источник этой многозначности в попытке примирить религиозное мировоззрение с его поддающимися умилоствовлению личными существами и магию с ее представлением о безличной необходимости, связывающей магическое действие с ожидаемым результатом.

Но если в настоящей магии человеческое действие входит в эту необходимость как ее составная часть, хотя бы иллюзорно подчиняя своей воле объективный ход событий, то в рассматриваемом эпосе, где вследствие разочарования в магии налицо ее кризис, это действие отсутствует. Остается только пророческое знание о будущих событиях без возможности вмешаться в их течение. Отсюда один из мотивов эпоса — тема трагической иронии и краха надежды. Гомер подчеркивает случаи несоответствия между ожидаемым человеком и происходящим в действительности.

Из этого кризиса возможны два выхода: один, развивая тему трагической иронии, превращает само действие человека, направленное на предотвращение того зла, которое, согласно прорицанию, должно случиться, в условие осуществления предсказанного. Это трагедия рока. Другой поднимает судьбу до уровня разумной необходимости, логоса<sup>35</sup>. Теперь не случай, возведенный в ранг необходимости, а разумный объективный закон управляет миром.

В гомеровской мифологии имеются зачатки второй линии в эволюции представлений древних греков о судь-

бе. Эти зачатки состоят, в частности, в высокой оценке такого человеческого качества, как разумность. Это важнейшая положительная характеристика гомеровских персонажей<sup>36</sup>. Синтез разумности и судьбы дает логос первых античных философов.

Итак, уже в гомеровской мифологии мы можем отметить демифологизацию в целом мифологического мировоззрения, которая состоит в зачатках превращения персонифицированных сил в отвлеченные понятия, что особенно ярко видно на примере Мойры (Айсы), т. е. судьбы, которая в основном выступает у Гомера как стоящая над людьми безликая объективная необходимость. Временами и боги утрачивают свой антропоморфный вид, становясь синонимами конкретных сил и явлений или их поэтическими тропами. Большое значение имело выделение как особой духовной силы «нооса», т. е. разума. Кроме того, не излагая целостной космогонии, Гомер предваряет попытки древнегреческой философии объяснить явления мира из одного первоначала. Таким первоначалом он считает бога Океана, олицетворение текущей воды.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Имеется три полных перевода «Илиады» на русский язык: Гнедича (1829), Минского (1896) и Вересаева (1949) и три полных перевода «Одиссеи» на русский язык: Жуковского (1849), Шуйского (1848) и Вересаева (1953). Перевод Жуковского выполнен с немецкого и текст переработан в монархическом духе. Вряд ли прав С. Маркиш, утверждавший в своей книге «Гомер и его поэмы» (М., Госполитиздат, 1962, стр. 7—8), что «среди переводов «Одиссеи» лучшим остается первый, сделанный В. О. Жуковским». Более точен перевод П. И. Шуйского, изданный ничтожным тиражом и малоизвестный. Мы, в основном, пользуемся переводом В. Вересаева. (Гомер. Илиада. М. — Л., ГИХЛ, 1949; Гомер. Одиссея. М. — Л., ГИХЛ, 1953).

<sup>2</sup> Гекзаметр — это шестистопный дактиль.

<sup>3</sup> «История застаёт греков уже разделёнными на несколько племен, говоривших на разных наречиях или диалектах. Сами древние греки в исторический период делили себя на три главных племена: эолийцев, дорийцев и ионийцев... Диалекты, на которых говорили эолийцы, дорийцы и ионийцы, называются эолийский, дорический и ионический. Из ионического диалекта произошёл аттический, на котором говорили жители Аттики и Афин» (С. И. Соболевский. Краткий очерк грамматики древнегреческого языка. «Древнегреческо-русский словарь», т. II. М., ГИС, 1958, стр. 1815).

<sup>4</sup> В первой поэме «Троянского цикла» — «Киприи» — различаются повод к войне и ее причина. Повод настолько известен, что о нем здесь говорить неуместно. Причиной же послужила жалоба богини земли Геи, с которой она обратилась к Зевсу. Гея жаловалась на людей. Люди, сетовала богиня Земли, чрезмерно умножились и ей тяжело их выносить на себе. Кроме того, они оскверняют ее своими преступлениями. Вняв мольбе Геи, Зевс спровоцировал войну с целью их взаимоистребления. В «Киприи» далее описаны основные события Троянской войны до ссоры Ахилла с Агамемноном. А с этой именно ссоры и начинается, как известно, «Илиада» (*Iliad*) — вторая поэма «Троянского цикла». Описанные в «Илиаде» военные действия происходят в течение пятидесяти дней (о масштабах военных действий можно судить по количеству убитых: 53 ахейца и 189 троянцев). «Илиада» заканчивается описанием похорон Патрокла. В «Малой Илиаде», «Эфиопиде» и в «Разрушении Илиона» рассказывается о продолжении войны и гибели Трои. Шестая поэма «Возвращение» описывает обратный путь Агамемнона и Менелая, а седьмая — «Одиссея» (*Odyssey*) — обратный, долгий и многотрудный, путь на родину царя острова Итаки. В «Одиссее» непосредственно описаны сорок последних дней десятилетнего возвращения Одиссея, все предшествующие события даны в рассказе главного героя поэмы царю феаков Алкиною. Наконец, в «Телегонии» повествуется о смерти Одиссея от Телегона — сына Одиссея и Кирки, незнавшего, что он убивает своего отца (аналогично мифу об Эдипе).

<sup>5</sup> «Гомеровский вопрос» — вопрос об авторстве, а тем самым и о происхождении «Илиады» и «Одиссеи». Древние греки сначала единодушно приписывали Гомеру не только эти поэмы, но и некоторые другие эпические произведения (например, «Фиванды»), но позднее с именем Гомера стали связывать лишь две названные поэмы. Более того, нашлись такие античные филологи (Ксенон и Гелланик, жившие в III в. до н. э.), которые думали, что обе поэмы не могут принадлежать одному лицу. Поэтому этих ученых называли «горизонтами», т. е. разделителями. Однако Аристарх Самофракийский (прибл. 215—145 гг. до н. э.) — наиболее выдающийся из alexandрийских филологов — исследователей Гомера (именно редакция Аристарха Самофракийского лежит в основе дошедшего до нас рукописного текста «Илиады» и «Одиссеи») — отверг эту гипотезу, связав «Илиаду» с творчеством молодого, а «Одиссею» — с творчеством зрелого Гомера. В Новое время сомнения в личности автора древнегреческого эпоса было высказано аббатом д'Обиньяком в опубликованной спустя долгое время после смерти аббата «Диссертации об Илиаде» (1715). Аббат высказал мысль, что эта поэма — собрание песен слепцов, а ее единство — продукт позднейшей обработки. Эта мысль о коллективном творчестве гомеровского эпоса была подхвачена и развита Д. Вико в третьей части «Новой науки» (1725—1744). Однако в конце XVIII в. снова был поставлен «гомеровский вопрос». Этому способствовали такие факторы, как начавшийся интерес к народному творчеству, первые проявления романтизма, получившая благодаря последнему влияние идея И. Г. Гердера о «непроизвольном творчестве народов», открытие в 1788 г. Венецианской рукописи «Илиады» вместе со схолиями (комментариями) к ней, наконец, деятельность немецкого филолога Ф. Вольфа (1759—1824), который в «Предисловии» (1795)

к изданию греческого текста поэм пришел к мысли, что каждая из поэм — искусственное соединение небольших песен, сочиненных в разное время разными поэтами, но в основной части — Гомером. Так возникла вольфгангская школа, распавшаяся вскоре на «теорию малых песен» и «теорию зерна». Однако унитаризм не сдался. Г. В. Нич (1790—1861) допускал, что материалом для поэм могли послужить древние народные песни, но отстаивал мысль, что автор поэм являлся живший не позже IX в. до н. э. Гомер, который органически переработал эти песни и подчинил каждую поэму единому художественному плану. Школа унитариев распадается на «наивный унитаризм» и «критический унитаризм» (см. об этом подробнее С. И. Радциг. История древнегреческой литературы. Изд-во МГУ, 1959, стр. 89—103; Б. В. Казанский. Нынешнее состояние гомеровского вопроса. «Классическая филология», Изд-во ЛГУ, 1959, стр. 3—23).

<sup>6</sup> По Г. Властову, «о современной ему жизни он (т. е. Гомер. — А. Ч.) нигде не говорит» («Гезиод. Подстрочный перевод поэм с греческого». Вступление, перевод и примечания Георгия Властова. СПб., 1885, стр. 9). И по С. Маркишу, «строго говоря, «гомеровский мир» никогда не существовал» (С. Маркиш. Гомер и его поэмы, стр. 26). Напротив, В. С. Сергеев полагал, что «гомеровские поэмы ... отражают эпоху военной демократии, когда греческий род находился на стадии его разложения» (В. С. Сергеев. История Древней Греции. М., ОГИЗ, 1948, стр. 110). По С. И. Ковалеву, главное в поэмах — это отражение периода X—VIII вв. до н. э. (см. С. И. Ковалев. История античного общества. Греция. Л., Соцэкгиз, 1936, стр. 106). При этом Ковалев считает, что «в обеих поэмах можно легко вскрыть наслоения, относящиеся к различным эпохам», ибо Гомер якобы, описывая подвиги героев, брал их быт из окружающей его обстановки (там же, стр. 97).

С этим нельзя согласиться. Подавляющее количество бытовых деталей относится к позднемикенской эпохе (например, герои поэм никогда не ездят верхом, они едят рыбу, только вынуждаемые к тому крайним голодом, не пьют молоко); описание Трои, дворца Алкиноя никак не вяжутся с третьим периодом в истории Эгейского мира. То, как Гомер тщательно стремился избежать «модернизации» эпоса, показывает описание оружия. Если гомеровский эпос действительно оформлялся в период X—VIII вв. до н. э. и если его автор или авторы не относились с большим вниманием к тщательному соблюдению всех подробностей жизни, описываемой в эпосе эпохи Троянской войны, то следовало бы ожидать более частое упоминание в тексте железного оружия, потому что оно стало обычным после дорийского завоевания. Однако у Гомера и троянцы, и ахейцы пользуются бронзовым оружием, о железном оружии в «Илиаде» говорится лишь дважды (IV 123; VII 14). Но и это исключение лишь подтверждает мысль: микенские греки знали железо, но не умея его плавить, считали его для выделки трудным («Илиада», X 379; «Одиссея», XXI 10) и предпочитали бронзу, что не исключает наличия у них в единичных случаях и железного, изготовленного холодным способом, оружия. Впрочем, «следует отметить, что уровень технических знаний позволил ахейцам начать выплавку железа в XII в. до н. э.» (Т. В. Блаватская. Ахейская Греция. М., «Наука», 1960, стр. 90).

О третьей эпохе в истории Эгейского мира, которую часто назы-

вают «гомеровская Греция» (см., например, «Древняя Греция». М., Изд-во АН СССР, 1956, гл. «Гомеровская Греция»), мы можем судить (если не считать обычая сжигания, а не захоронения трупов, и утраты письменности — оба эти факта не могли не модернизироваться) лишь косвенно. Окружающая Гомера эпоха прорывается главным образом в некоторых «эмоциональных выражениях» и в многочисленных сравнениях. Например, бог Аполлон, как бы забыв в азарте битвы о времени, кричит, ободряя троянцев, что «ведь кожа у них (т. е. у ахейцев. — А. Ч.) не железо, не камни!» («Илиада», IV 510). Что касается сравнений, то в них следует видеть не только художественный прием, создающий эмоциональный контраст и на мгновение снимающий напряжение, но и приспособление героики микенского общества к читателю, для которого «более понятным является мирный труд земледельца, скотовода, ремесленника...» (А. Ф. Лосев и др. Античная литература. М., Учпедгиз, 1963, стр. 27), т. е. к чело- веку третьего периода в истории Эгейского мира. Примером таких сравнений может быть сравнение, описывающее гибель Симоеся от руки Аякса. Симоесий был убит пикой с медным наконечником. Падение Симоеся сравнивается с падением тополя, срубленного «блистающим железом» («Илиада», IV 483—487). Ясно, что основной и параллельный эпизоды относятся к разным эпохам. Аналогичные сравнения мы находим и в других местах «Илиады» (XVII 389—393; II 469—471) и «Одиссеи» (IX 391—394; XIII 31—34; XXII 384—388).

Об изменении общественного строя между вторым и третьим периодами в истории Эгейского мира говорит иногда проскальзывающая в поэмах антиаристократическая насмешка над микенской героикой («Илиада», XIII 490—495). Сюда же относится и поразительное раздвоение образа Агамемнона: то это царь, власть которого от Зевса, то это лицо, которому приходится выслушивать брань Ахилла и созывать народные собрания, уговаривая воинов продолжать войну.

Это раздвоение говорит о том, что гомеровский эпос оформлялся на стыке двух эпох: позднеархаической и раннеклассовой (раннерабовладельческой).

Но возникает вопрос о порядке этих эпох. Автор данной работы не согласен ни с А. Лосевым, ни с К. Полонской, которые утверждают, что «Гомер, с одной стороны, еще живет в пределах общинно-родовой формации, живо ее чувствует, и даже любит ее, но начинает видеть и язвы наступающей новой формации» (А. Ф. Лосев и др. Античная литература, стр. 17—18), и что «поэмы созданы были на стыке двух эпох, двух общественно-исторических формаций, общинно-родовой и рабовладельческой» (К. Полонская. Поэмы Гомера. Изд-во МГУ, 1961, стр. 42). Делая такие утверждения, А. Лосев противоречит своему правильному замечанию о гомеровских сравнениях, которое мы привели выше, К. Полонская — своей оценке спора Ахилла с Агамемноном как столкновения патриархально-родовой морали с моралью «более раннего социаль- но-дифференцированного общества».

Автор данной работы полагает, что гомеровский эпос — не столько отражение общинно-родового мира в сознании более позднего классового общества, сколько отражение раннеклассового микенского общества в более примитивном, но и в более демократическом сознании человека третьего периода в истории Эгейского мира.

При этом нравоучительная «Одиссея», по-видимому, более позднее явление эгейской культуры, чем патетическая «Илиада» (хотя

ядро «Одиссеи» — рассказ ее героя о своих странствиях — возможно, в своей основе наиболее древняя часть гомеровского эпоса). Разница между поэмами настолько велика, что вряд ли прав С. Маркиш, который вслед за Аристархом Самофракийским отстаивает мысль, что «Одиссея» создана Гомером в зрелые годы, «Илиада» — в молодости (С. Маркиш. Ук. соч., стр. 25).

По сравнению с «Илиадой» «Одиссея» отличается более отвлеченным языком, более частым упоминанием железа, рабов, ремесленников, более широким географическим кругозором и положительным изображением бога ремесла, «кузнечного бога» (кузнечный культ имеется у многих первобытных народов) Гефеста. В «Одиссее» рассказывается о том, как Гефест, изображенный в «Илиаде» крайне сатирически, где он является, благодаря своей хромоте и неуклюжести, предметом «олимпийского смеха», остроумно мстит богу войны Аресу («Одиссея», VIII 326) — ремесленник берет верх над воином-аристократом. В «Одиссее» уже подмечена та черта рабского труда, которая в дальнейшем погубит античное общество: незаинтересованность раба в своем труде и полная деградация раба как личности: «Зевс-громовержец, когда человека ввергает в день рабства, лучших сторон половину тогда у него отнимает» (XVIII 322—323).

Ни Крито-микенская эпоха, ни «гомеровская Греция» не знали чеканной монеты. Поэтому неудивительно, что у Гомера единицей ценности служит бык, а также вес одного таланта нечеканного золота (рабыня, умеющая вышивать, стоит 4 быка; медное оружие — 9, а золотое — 100 быков; «Илиада», VI 235—236). Требуется особого объяснения отсутствие в гомеровском эпосе сведений о письменности. Правда, однажды в «Илиаде» (VI 169) говорится о том, в чем мы можем узнать письменность, но с позиций явно неграмотного человека; аргосский царь Прет, желая погубить Беллерофонта, отправил его к другому царю, а Беллерофонту «дал две дощечки, много погибельных знаков (σῆματα λυγρά) внутри начертав смертоносных», о назначении которых Беллерофонт и не догадывался. Если не считать Прета, жившего к тому же задолго до описываемых в «Илиаде» событий, то герои эпоса не умеют ни читать, ни писать. По-видимому, в третий период в истории Эгейского мира письменность была утрачена, о ней сохранились только смутные воспоминания, она стала непонятной, а потому и выпала из быта гомеровских персонажей, хотя в остальном этот быт тщательно сохраняется в поэмах. Поэтому нам кажется странным утверждение, что «крупнейшее достижение культуры этого периода — создание (по-видимому, ок. 1000 или немногим позже) общегреческой письменности...» («Советская историческая энциклопедия», т. 4. М., «Советская энциклопедия», 1963, стр. 731).

<sup>7</sup> П. Н. Галанза: «... в греческой мифологии еще не было понятия о божестве-творце мира» («Вестн. Моск. ун-та», серия экономика, философия, 1960, № 3, стр. 81).

<sup>8</sup> Ὁ θεὸς αἰεὶ περ γενέσθαι πάντεσσι τέτυκται.

<sup>9</sup> Аристотель. Метафизика. I, 3. Перевод А. Маковельского в кн.: «Доксографические фрагменты», ч. I. Казань, 1914, стр. 18. Однако Да-

маский иного мнения: «Теология, приписываемая Орфею перипатетиком Евдемом, обходит молчанием всю область интеллектуальных сущностей..., но он все выводил из Ночи, от которой и Гомер (хотя он и не описывает всей последовательности поколений) устанавливает начало всех вещей, ибо мы не должны принимать утверждение Евдема, что Гомер выводил все из Океана и Тетис ...» (Н. Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker. Zürich/Berlin, 1964, I B 12).

<sup>10</sup> См., например, G. S. Kirk and J. E. Raven. The pre-socratic Philosophers. Cambridge, 1964, pp. 12—14.

«В воде древние шумерийцы видели первородную божественную стихию, в которой, по их представлениям, коренилось начало жизни» (В. И. Авдиев. История Древнего Востока. М., Госполитиздат, 1953, стр. 104). Гомеровская же мифология, считает А. Ф. Лосев, синтез фессалийского (т. е. северо-греческого) и малоазийского (т. е. ближневосточного) элементов.

<sup>11</sup> Например, «Илиада», VII 446.

<sup>12</sup> У Гомера о божестве говорится, например, что тот «в золото тело сам облачил». Это одно из проявлений первобытного материалистического теизма или теистического «материализма», который встречается и значительно позднее. Л. Фейербах называет «теологическим материализмом» пантеизм. Под «теологическим материализмом» немецкий материалист подразумевал отрицание теологии с позиций самой теологии, когда материя оказывается предикатом или даже атрибутом божественного существа (см. Л. Фейербах. Избр. соч. в двух томах, т. 1. М., Госполитиздат, 1955, стр. 154).

<sup>13</sup> «Были философы, которые пробовали обезвредить мифы тем, что старались дать разумное объяснение возникновению мифов. Тем самым они стали основателями научной мифологии» (И. Тренчени-Вальдапфель. Мифология. М., ИЛ, 1959, стр. 24).

<sup>14</sup> С. Маркиш. Гомер и его поэмы, стр. 64.

<sup>15</sup> «αὐτός» — сам, подлинный, истинный.

<sup>16</sup> Сравни с орфико-пифагорейско-платоновским представлением о душе как «самости» и о теле как о чем-то случайном для «истинного» человека. Например, в платоновском «Федоне» Критон спрашивает Сократа: «А как нам тебя похоронить?» «Как угодно, — отвечает приговоренный к смертной казни философ, — если, конечно, сумеете меня схватить и я не убегу от вас» (Платон. Избранные диалоги. М., ГИХЛ, 1965, стр. 411); т. е. платоновский Сократ связывает, в отличие от Гомера, «я» человека не с его телом, а с душой. Но это возможно только на более высоком, чем у Гомера, уровне развития духа.

<sup>17</sup> В. Вересаев пишет: «Слово *thymos* (дух) и *psyche* (душа) безразлично переводятся то «дух», то «душа». Между тем у Гомера это два понятия, совершенно различные. «Тимос» (дух) — совокупность всех духовных свойств человека, «психе» (душа) — это заключенная в человеке его тень, призрак, отлетающий после смерти человека в царство Аида, грустное подобие человека, лишенное жизненной силы, настолько лишенное, что, например, душа Патрокла, явившаяся во сне Ахиллесу, способна выразить свою грусть от расставания с другом только писком («Илиада», XXIII 101)».

<sup>18</sup> ψυχή — дыхание; жизнь; душевные свойства; душа.

<sup>19</sup> εἶδωλον—видение, призрак; подобие видимость; отображение, отражение; образ, изображение. Отсюда «идол».

<sup>20</sup> Правда, имеются и исключения: прорицатель Тиресий и в Аиде сохраняет сознание. Это противоречие Ф. Зелинский объясняет тем, что в микенскую эпоху трупы хоронили и при этом считалось, что душа, сохранив память и эмоции, способна вредить людям, а потому требует о себе заботы, пережитки этого видны и в гомеровском эпосе, когда, например, Ахилл обещает убитому Патроклу часть выкупа за тело Гектора («Илиада», XXIV 595) или Одиссей сулит жертвы всем мертвецам («Одиссея», XI 29). Затем, когда трупы стали сжигать, уничтожение тела, означавшее лишение души сознания и тем самым памяти и способности вредить людям, освобождало людей от необходимости культа мертвых (см. Ф. Зелинский. Гомеровская психология. Петербург, 1922).

<sup>21</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 483.

«... Другой жизни, кроме земной, по Гомеру, в сущности, нет. Эйдолон у него является лишь бледным и слабым отражением, лишь тенью того, что некогда было реальным человеком. В царстве Аида «псюхе» лишена атрибута действительного существования—действенной силы (VIII 315). Последняя прекращается, когда наступает смерть, срок, день, который определен как роковой» (Н. А. Сахарный. «Илиада». Разыскания в области смысла и стиля гомеровской поэмы. Архангельск, 1957, стр. 53).

<sup>22</sup> Ф. Зелинский сообщает, что по некоторым подсчетам термин «*ψυχή*», встречающийся у Гомера 754 раза, в одиннадцати случаях из ста обозначает то же, что и «псюхе», т. е. «принцип жизни», в 56 — орган аффектов, в 11 — орган интеллекта и в 21 — орган воли.

<sup>23</sup> До пифагорейца Алкмеона Кротонского древние греки не знали, что носителем сознания является головной мозг. Это открытие было сделано в V в. до н. э.

<sup>24</sup> То, что помимо сердца, «дух» имеет свое седалище в диафрагме, в переводах, разумеется, не отражается, иначе пришлось бы читать, как Парис говорит Елене, что его «любовь помрачает его грудобрюшную преграду» («Илиада», III 442), или что один из дружинников Одиссея «забыл в своей грудобрюшной преграде спуститься по лестнице» («Одиссея», X 557), упал с крыши и разбился насмерть. Неудивительно, что у Гнедича Парис изъясняется в своей любви иначе: «пламя такое в груди у меня никогда не горело» («Илиада», III 442).

<sup>25</sup> Гектор говорит своим коням, что его супруга Андромаха, давая им пить, «в воду мешала вина, сколько вашему духу желалось» («Илиада», VIII 189). Арес «сел возле Зевса-Кронида с душой, отягченной безмерно» (V 869). Зевс говорит: «... слушайте то, что в груди у меня дух мой сказать побуждает» (VIII 6). У богов имеется и материальный носитель «тюмоса» — сердце и диафрагма (VIII 360—361).

<sup>26</sup> Свидетельством наличия в эпосе микенского пласта в представлениях о душе служит наличие у находящихся уже в Аиде душ Геракла, Сизифа и Тантала «тюмоса». Этим же рудиментом является, по-видимому, и пожелание Пелея, чтобы его «дух из членов его погрузился в обитель Аида!» («Илиада», VIII 31).

<sup>27</sup> «*Noos*» — это на ионическом диалекте. На аттическом



диалекте «*voûs*», т. е. в частности известный, «*Noûs*» Анаксагора. Термин «ноос» встречается у Гомера 102 раза.

<sup>28</sup> Будучи регулятором дыхания, диафрагма («*φρένα*») казалась и носителем сознания. Отсюда «*φρονέω*» — мыслить и «*πνεῦμα*» — огненно-воздушная разумная субстанция стоиков.

<sup>29</sup> «*μοῖρα*» от «*μοιράω*» — разделять и «*μείρομαι*» — получать по жребью, «*μοῖρα*» — это часть, доля; область; надел, участок; владение; удел, судьба, участь, рок, жребий; качество, свойство, признак; значение, роль; причитающееся по заслугам, должное; счастливый удел, счастье; смертный удел, кончина, гибель; сторона, партия; слой населения, класс. «*ῥ'Αἶσα*» — судьба, рок, участь, предопределение; богиня судьбы; предел жизни, век; законность, справедливость, право; часть, доля.

«*Ἀνάγκη*» — необходимость, неизбежность; предопределение (свыше), судьба; закономерность, закон; нужда, потребность; мучительный труд, страдание, мучение; принуждение, насилие; мера принуждения, пытка; неодолимая сила доказательства, искусный довод; кровная близость, родство. Термин «ананке», однокоренной с глаголом «*αναγκάζω*» — принуждать, заставлять, настаивать, применять насилие, встречается у Гомера довольно редко, например, «... необходимость (ананке. — А. Ч.) гнала их за жен и детей своих битесь» («Илиада», VIII 57).

В отличие от мойры, айсы и «мороса» («*μόρος*» — участь, жребий; судьба; кончина, смерть) термин «ананке» обозначает не столько естественную, сколько социальную судьбу человека. Довольно редкая у Гомера «ананке» у Платона — мать мойр. Это означает, что социальная необходимость уже подчинила себе естественную необходимость и что судьба человека зависит теперь не столько от природы, сколько от общества.

<sup>30</sup> У Гесиода имена мойр: Клото, Лахезис и Атропа. Из других мифов мы узнаем, что Клото прядет нить жизни, Лахезис проводит ее через все превратности судьбы, а Атропа (неотвратимая), перерезая нить, обрывает жизнь человека. Этим мойрам древнегреческой мифологии соответствуют Парки древнеримской.

<sup>31</sup> «... В идее судьбы людей этой эпохи мы можем усматривать некоторый, неясный, конечно, намек на гораздо позже развившуюся до полной отчетливости идею о законе...» (Д. М. Петрушевский. Общество и государство у Гомера. М., 1896, стр. 54). Согласно Б. Расселу, «идея Судьбы оказала большое влияние на всю греческую мысль, и она, возможно, была одним из источников, из которых наука извлекла свою веру в естественный закон» (Б. Рассел. История западной философии. М., ИЛ, 1959, стр. 29).

<sup>32</sup> Например, Д. М. Петрушевский: «Но и над богами есть сила, пред которой и сами они оказываются в положении, какое занимают в отношении к ним люди, сила, в отношении к которой они являются в сущности лишь покорными исполнителями, как ни капризна, по-видимому, и своевольна их деятельность. Сила эта — судьба, пред которой склоняется и сам Зевс» (ук. соч., стр. 52): По Б. Расселу, «такие истинно религиозные чувства, которые могут быть обнаружены у Гомера, относятся не столько к богам Олимпа, сколько к призрачным существам, таким, как Судьба, Необходимость или

Рок, которым подчинен даже Зевс» (ук. соч., стр. 29). С. Маркиш полагает, что «изменить будущее, направить его по-иному пути не могут и боги: вместе с людьми они подчиняются высшей в мире силе — судьбе» (С. Маркиш. Гомер и его поэмы, стр. 82).

Р. Джебб утверждал, что противопоставление судьбы и богов — более позднее явление, характерное скорее для древнегреческой трагедии, чем для Гомера: «... судьба и боги являются силами, совокупно действующими согласно одна с другой; нет никакой попытки разделить их или определить их взаимное отношение (Р. Джебб. Гомер: введение к «Илиаде» и «Одиссее». СПб., 1892, стр. 58).

Интересно мнение Эдмунда Берри: «Вопросу о мойре и ее месте в гомеровской теологии, ее отношению к гомеровским людям и богам было посвящено множество исследований и были сделаны многочисленные попытки устранить явную непоследовательность у Гомера во взаимоотношении мойры и богов. Иногда власть мойры настолько превосходит власть богов, что становится неумолимой, непреклонной, безличной силой, которой подчинены даже боги. В других случаях Зевс или боги сами контролируют судьбу и предписывают каждому человеку его индивидуальный жребий. Что прежде всего ошибочно в попытках систематизировать гомеровскую теологию, так это то, что при этом игнорируется факт, что это поэзия и притом не дидактическая, а драматическая, а потому там невозможно отыскать совершенно логичную и систематическую теологию, а также нельзя примирить все встречающиеся там противоречия. Вопрос о взаимоотношении судьбы и богов часто решается в зависимости не от теории поэта, а от драматических нужд момента. Более того, все подобные попытки найти у Гомера строгую иерархию сил: Судьбы, Зевса и Олимпийских богов совершенно чужды той стадии религиозной мысли, которую мы застаем у Гомера» (Е. Берри. The history and development of the concept of *θεῖα μοῖρα* and *θεῖα τῶχη*. Chicago, 1940, p. 1).

<sup>33</sup> Ф. Корнфорд утверждал, что мойра как явление преанимистическое более древнее представление, чем индивидуальные боги, которые как раз и возникли путем дифференциации мойры — безличной стихии («From religion to philosophy». N. Y., 1957).

<sup>34</sup> Судьба (мойра, айса) существует сама по себе: «... но судьбою был завлечен на войну» («Илиада», V 613—614).

Боги зависят от мойры: Гера говорит Зевсу, который тщится спасти своего «незаконного» сына Сарпедона: «Как ты ужасен, Кронид! Ну, какие слова говоришь ты! Смертного мужа, издревде уже обреченного роком («айсой»), ты совершенно от смерти печальной желаешь избавить» (там же, XVI 440—442). Если даже Зевс не в состоянии изменить то, что суждено, то Гефест тем более (XVIII 464—466). В «Одиссее» эта мысль выражена уже обобщенно: «... и богам невозможно от общего смертного часа милого им человека избавить, когда он уж предан в руки навек усыпляющей смерти судьбиною будет» («Одиссея», III 236—239).

Судьба зависит от богов и определяется их решением: «... боги бессмертные меру (мойру) особую каждому дали» («Одиссея», XIX 593). В «Илиаде» об одном троянце сказано, что тот «не постигнул судеб... богов всемогущих» (V 64), и «хорошо было также известно Пелиду, что без него, — да и с ним, — не разрушит Патрокл Илиона. В тайных беседах не раз он об этом от матери слышал, осведомлявшей его в решениях великого Зевса...» («Илиада», XVII, 406—409).

Напомним, что в эпосе о Зевсе говорится как о промыслителе (там же, XXIV 314).

Судьба, хотя и не зависит от богов, нуждается в их содействии: «Все мы с Олимпа спустились сюда, чтоб участие в битве этой принять, чтоб беды не случилось какой с Ахиллесом нынче. Потом же претерпит он все, что ему при рождении выпрjala с нитью судьбы (айса): когда родила его мать» (XX 125—128). Посейдон спасает Энея от Ахилла, дабы Эней «судьбе вопреки не спустился в жилище Аида...» (XX 336).

Судьба и боги действуют совместно, это в сущности одно и то же: конь Ксанф, говоря Ахиллу, что приближается его смерть, добавляет, что «не мы в этом оба будем повинны, а бог лишь великий с могучей судьбою» (XIX 409—410).

<sup>35</sup> Термин «логос» встречается в поэмах дважды, обозначая «пустые речи», которыми Патрокл стремится отвлечь раненого Еврипила от его страданий («Илиада», XV 393), а нимфа Калипсо — побудить Одиссея забыть свою родину («Одиссея», I 56). В поэмах же обычен термин «эпос» — слово повествовательное. Однако в поэмах часто говорится о «разумном эпосе» (*λογικός ἐπος*), в котором нельзя не увидеть подход к «логосу» первых философов.

<sup>36</sup> Разумность как одна из главных характеристик положительного героя особенно подчеркивается в «Одиссее», главное действующее лицо которой — человек, не совершивший ранее (в «Илиаде») никаких воинских подвигов, но о котором там было сказано, что он «по разумности равен Зевсу» («Илиада», II 407). В эпосе также подчеркивается разумность речи Нестора. Сыновья его «и разумные, и с копьем первые» («Одиссея», IV 211). О Пенелопе сказано, что разумом щедро ее одарила Афина. Сам Одиссей ставит разумность выше красоты, даже божественной. Он говорит своим спутникам, что спас их от циклопа Полифема «мужеством, хитрым умом и советом разумным» (XII 211).

### § 3. Мифология Гесиода <sup>1</sup>

Гесиод — второй после Гомера величайший эпический поэт Эллады. В отличие от легендарного автора «Илиады» и «Одиссеи» Гесиод личность реальная, а его поэмы — плод индивидуальной, но по-видимому, более компилятивной и систематизирующей, чем творческой работы.

Однако если бы не автобиографический характер одной из гесиодовских поэм, в которой уже присутствует автор как личность со своей индивидуальной судьбой, мы знали бы о Гесиоде не больше, чем о Гомере, потому что античные писатели и историки не поднимаются в этом вопросе над легендарным материалом. Так, например, в надписи на мраморной плите («Паросский мрамор»), которая датируется не ранее 263 г. до н. э., утверждается, что Гесиод старше Гомера на 37 лет.

От писателей александрийской школы идет легенда о «состязании между Гомером и Гесиодом», которые якобы были современниками. Согласно этой легенде, Гомер был побежден Гесиодом, так как первый воспевал войну, а второй — мир<sup>2</sup>. О недостоверности этой легенды говорит то, что в ней Гесиод представлен в качестве внука Аполлона, Гомер же оказывается двоюродным внуком Гесиода по его брату Персу и сыном речного бога Мелета (Мелеса). И хотя сам Гесиод рассказывает, что он однажды участвовал в состязании, которое происходило в Халкиде на острове Эвбея, где, «гимном победу стяжав», был награжден «ушатым треножником» («Труды и дни», стихи 650—659), у нас нет никаких оснований видеть в этих строках подтверждение александрийской легенды.

Гесиода принято считать автором по крайней мере двух дошедших до нас поэм: мировоззренческой «Теогонии» и более сложной по своему составу поэмы «Труды и дни»<sup>3</sup>, которую часто называют земледельческой. Однако лишь половина поэмы посвящена вопросам земледелия (стихи 381—617 из 828). В остальной же части эта поэма содержит разнообразные (автобиографические, социальные, мифологические) сведения. По своим размерам «Теогония» и «Труды и дни» невелики: каждая из них равна почти любой песне «Илиады».

Сопоставляя гомеровские поэмы с гесиодовскими, можно заметить, что последние — более позднее явление, чем первые. И это несмотря на то, что в «Трудах и днях» описана жизнь крестьянина Беотии — более отсталой области Эгейского мира, чем Иония и Эолида, где в основном оформился гомеровский эпос. Например, беотийцы не знали мельницы, а пользовались ступой, не применяли удобрений. Однако и в этой отсталой области Эгейского мира социальные отношения оказываются более развитыми, чем в «Одиссее». В поэме «Труды и дни» мы находим распад сельской общины, отчуждение земли от земледельца, рабство-должничество, батрачество. И все это на фоне развития товарно-денежных отношений.

Греки «Одиссеи» презирают торговую деятельность, предоставляя заниматься торгашеством финикийским купцам. В этой поэме содержится назидательный рассказ о печальной участи одного грека, который вздумал вой-

ти в пай с финикийскими торговцами, но был ими обманут и продан в рабство. А поэма «Труды и дни» рисует нам Эгейский мир на той ступени его развития, когда купля-продажа, производство на рынок, превращение продуктов человеческой деятельности в товары стали обычным явлением. Купцом был и отец Гесиода — житель эолийского города Кимы (на малоазийском побережье). Разорившись, он бежал от кредиторов в Беотию (эту как бы метрополию Эолиды), где осел на землю, поселившись в расположенной вблизи от беотийского города Фивы и далекой от моря «нерадостной» деревушке Аскра (см. «Труды и дни», 631—640).

Отец Гесиода, посетивший многие страны, выходец из малоазийской, в те времена наиболее передовой и вообще близкой к древним культурам Ближнего Востока части Эгейского мира, был, по-видимому, человеком образованным и многознающим. Свои знания он сумел передать одному из сыновей — Гесиоду. Иначе непонятно, как в захолустье Эгейского мира у примерного крестьянина и домоседа («в жизнь я свою никогда по широкому морю не плавал, — раз лишь в Евбею один...», — рассказывает о себе беотийский аэд. «Труды и дни», 650—651) могли сложиться мировоззренческие представления, часть которых, возможно, была ближневосточного происхождения.

Прежде чем перейти к «Теогонии», кратко познакомимся с поэмой «Труды и дни». По своей внешней форме эта поэма — назидательное, дидактическое произведение, обращенное непосредственно к Персу — бессовестному и непутевому брату Гесиода: подкупив судей, Перс отобрал у Гесиода доставшуюся тому в наследство часть движимого имущества, но богаче от этого не стал. Проматав свое и чужое состояние, Перс побирался, тогда как трудолюбивый, благоразумный, упорный, экономный, рассудительный Гесиод составил себе новый достаток. Отказывая брату-тунеядцу в дальнейшей материальной помощи, Гесиод призывает его работать, прославляет добродетель честного труда, дает ему ряд важных практических советов, а также подробно описывает порядок сельских работ в Беотии, связывая их начало с положением на небе таких созвездий, как Плеяды, Гиады, Орион; таких звезд, как Сириус, Арктур; с прилетом или отлетом таких птиц, как журавли, ласточки... В кон-

це поэмы приводятся восходящие к магии запреты (табу), и фантастические сведения о благоприятных или неблагоприятных для тех или иных дел числах месяца. Этим объясняется вторая часть названия поэмы. На этом дидактическом фоне и разворачивается весьма пестрое полотно гесиодовского произведения «Труды и дни».

Гесиод описывает происходящий на его глазах процесс становления классового общества в Эллад. Обрисовывая это общество не с позиций аристократа, а с позиций крестьянина, Гесиод замечает важнейшую особенность четвертого периода в истории предфилософской Греции: там, вопреки политическому господству аристократии, подспудно и стихийно складывается такое общество, о котором можно сказать, что «ныне богатство для смертных самою душою их стало» (686). Осуждая это общество как мыслитель, имеющий свои этические идеалы, но приспособившись к нему как человек, от которого не зависят условия его существования, Гесиод не скупится на советы, следуя которым можно не только избежать бедности и разорения, но и честно разбогатеть (см. «Труды и дни», 342—378). Под честным богатством Гесиод понимает достаток, составленный старанием, не исключаяющим, а даже требующим применения чужого труда; под нечестным — то, что захвачено силой и обманом. Критикуя общество, для которого главным мериллом ценности и достоинства человека оказывается имущественное богатство, Гесиод тем не менее считается с нормами реальной жизни и совершенно серьезно пишет о том, что быть бедным стыдно: «Стыд нехороший повсюду сопутствует бедному мужу... Стыд — удел бедняка, а взоры богатого смелы» (317—319). Перед крестьянином есть только два пути: или, потеряв свой участок, стать наемником, батраком, невольником, или же самому скупать чужие участки. Третьего не дано. Гесиод наивно думает, что для того, чтобы избежать первой возможности и реализовать вторую, достаточно трудолюбия и благочестия.

Отсюда видно, что во времена Гесиода община уже распалась, и обрабатываемая земля стала частной собственностью, хотя, возможно, угодья остались в общем владении (см. «Труды и дни», 341). Гесиод знает о наемном труде в сельском хозяйстве, он говорит о рабочих (573, 602, 607) <sup>4</sup>, в частности о пахаре — погонщике во-

ла (441). В этом «Труды и дни» — продолжение «Одиссеи», где упоминаются наемники, но ничего не сказано о вызвавших их появление обстоятельствах, которые называются Гесиодом вполне определенно: наемником, батраком становится потерявший свой земельный участок крестьянин, не смогший выплатить долги. Фактически здесь речь идет о долговом рабстве. Как о неперменной принадлежности хозяйства преуспевающего крестьянина Гесиод говорит о рабах: о мальчике-невольнике и о «покупной» женщине — погонщице волов (406)<sup>5</sup>. В поэме нет и следов того хотя бы резонерствующего осуждения рабства, которое мы встречаем в «Одиссее». И это при критически остром изображении жизни!

А там, рассказывает Гесиод, процветают произвол, насилие и обман, в нем слабый бесправен, а сильный нагл. Их отношение беотийский крестьянин иллюстрирует басней о соловье и ястребе («Труды и дни», 202—211).

Гесиод изображает общество в динамике, гениально предугадывая будущее человечества, действительно вступающего на многие века в состояние классовой эксплуатации и антагонизма и порывающего с положительными моментами родового строя: долее всего сохраняющимися в деревне коллективизмом и гуманностью (правда, ограниченными узким кругом сородичей).

Беотийский крестьянин предвидит наступление такого порядка, когда «дети — с отцами, с детьми — их отцы сговориться не смогут. Чуждыми станут товарищ товарищу, гостю — хозяин. Больше не будет меж братьев любви, как бывало когда-то. Старых родителей скоро совсем почитать перестанут; будут их яро и зло поносить нечестивые дети тяжкою бранью, не зная возмездья богов; не захочет больше никто доставлять пропитанья родителям старым. Правду заменит кулак. Города подпадут разграблению. И не возбудит ни в ком уваженья ни клятвохранитель, ни справедливый, ни добрый. Скорей наглецу и злодею станет почет воздаваться. Где сила, там будет и право. Стыд пропадет. Человеку хорошему люди худые лживыми станут вредить показаньями, ложно кляняся. Следом за каждым из смертных несчастных пойдет неотвязно зависть злорадная и злоязычная, с ликом ужасным. Скорбно с широкодорожной земли на Олимп многоглавый, крепко плащом белоснежным закутав прекрасное тело, к вечным богам вознесутся тогда,

отлетевши от смертных, Совесть и Стыд. Лишь одни жесточайшие, тяжкие беды людям останутся в жизни. От зла избавленья не будет» («Труды и дни», 182—201). Но было бы неточно видеть в Гесиоде только социального пессимиста. Социальный пессимизм Гесиода ограничен историзмом и нормативизмом: существующее положение было и будет не всегда, оно противоречит человеческой природе и, имеющим сверхъестественное происхождение этическим нормам.

Историзм Гесиода выражается прежде всего в его легенде о пяти поколениях: золотом и серебряном, которые творятся богами во времена Крона, бронзовом, героическом и железном, приходящихся на время Зевса. Между ними нет преемственности: они творятся богами заново.

Первое поколение было создано «вечными богами» из золота. Жизнь его была наилучшая: «Жили те люди, как боги, со спокойной и ясной душой, горя не зная, не зная трудов. И печальная старость к ним приближаться не смела. Всегда одинаково сильны были их руки и ноги. В пирах они жизнь проводили. А умирали, как будто объятые сном. Недостаток был им ни в чем неизвестен. Большой урожай и обильный сами давали собой хлебодарные земли. Они же, сколько хотелось, трудились, спокойно собирая богатства, — стад обладатели многих, любезные сердцу блаженных» («Труды и дни», 112—120). После того как золотое поколение вымерло, боги создали «поколение другое, уже много похуже, из серебра...» (127—128). «Было не схоже оно с золотым ни обличем, ни мыслью. Сотню годов возрастал человек неразумным ребенком, дома близ матери доброй забавами детскими тешась. А наконец, возмужавши и зрелости полной достигнув, жили лишь малое время, на беды себя обрекая собственной глупостью: ибо от тордости дикой не в силах были они воздержаться, бессмертным служить не желали, не приносили и жертв на святых алтарях олимпийцам, как по обычаю людям положено» (129—137). После этого «третье родителю Крониду поколение людей говорящих, медное создал, ни в чем с поколением несхожее прежним. С копьями. Были те люди могучи и страшны. Любили грозное дело Ареса, насильщину. Хлеба не сли. Крепче железа был дух их могучий. Никто приближаться к ним не решался: великою силой они обладали,



и необорные руки росли на плечах многомошных. Были из меди доспехи у них и из меди жилища, медью работы свершали: никто о железе не ведал. Сила ужасная собственных рук принесла им погибель. Все низошли безыменно: и, как ни страшны они были, черная смерть их взяла и лишила сияния солнца» (143—155).

Затем «еще поколение, четвертое, создал Кронион на многодарной земле, справедливее прежних и лучше, — славных героев божественный род. Называют их люди полубогами: они на земле обитали пред нами. Грозная их погубила война и ужасная битва. В Кадмовой области славной одни свою жизнь положили, из-за Эдиповых стад подвизаясь у Фив семивратных; в Трое другие погибли...» (157—164). Таковы четыре прошедшие поколения.

Из них первое погибло от неизвестной причины, второе — от непочтения к богам, третье — само от себя, четвертое — от войн. Различна и посмертная судьба этих поколений: «золотое» было превращено Зевсом в живущих на земле «благостных демонов», следящих за нравственным обликом людей; «серебряное» стало подземными демонами; «медное сошло безыменно»; четвертое же населяет «острова блаженных».

Наконец, Гесиод переходит к современному, осуждаемому и оплакиваемому им положению вещей: «Если бы мог я не жить с поколением пятого века! Раньше его умереть я хотел бы иль позже родиться. Землю теперь населяют железные люди. Не будет им передышки ни ночью, ни днем от труда и от горя, и от несчастий. Заботы тяжелые боги дадут им» («Труды и дни», 174—178). Гесиод предвидит гибель и этого, пятого, поколения людей, указывая, что предвестником его исчезновения будет рождение «седых младенцев». Из слов Гесиода, что он хотел бы умереть раньше или позже родиться, можно предположить, что Гесиод действительно предполагал появление шестого поколения людей, отличающегося в лучшую сторону от пятого. Такова историческая концепция Гесиода — первая, насколько нам известно, в культуре Эгейского мира. Она несколько механически, без внутренней связи, дополняется другими двумя социальными мифами: мифом о филантропе Прометее и мифом о Пандоре — антипode Прометей, которые излагаются как в поэме «Труды и дни», так и в «Теогонии».

Прометей — сын титана Иапета<sup>6</sup> — как-то раз попытался обмануть Зевса<sup>7</sup>, который, раскрыв обман, решил отыграться на ненавидимых им людях, далеко запрятав от них источники пищи и лишив их возможности пользоваться огнем. «В сердце великом навеки обман совершенный запомнив, силы огня неустанной решил ни за что не давать он людям ничтожным, которые здесь на земле обитают. Но обманул его вновь благороднейший сын Иапета: неутомимый огонь он украл, издалека заметный, спрятавши в нартексе полом. И Зевсу, гремящему в высях, дух уязвил тем глубоко. Разгневался милым он сердцем, как увидал у людей свой огонь, издалека заметный» («Теогония», 562—570). И Прометей, и люди были наказаны. Миф о расправе Зевса над сыном Иапета известен (см. «Теогония», 521—534). Что же касается наказания людей, то Зевс, не имея возможности снова лишить их огня (мысль о необратимости прогресса), наслал на них компенсирующее полученные выгоды зло в виде женщины по имени Пандора, т. е. «всеми (богами. — А. Ч.) одаренная»<sup>8</sup>. Этот миф излагается и в поэме «Труды и дни» (70—105)<sup>9</sup>, и в «Теогонии» (571—613), причем «Теогония» видит источник зла в самих женщинах — «причастницах дел нехороших» (601), а «Труды и дни» — только в присущем им любопытстве: Пандора, сняв «великую крышку с сосуда», выпустила на волю спрятанные в нем беды, сохранив одну лишь надежду. От Пандоры и произошел на земле «женщин губительный род...» («Теогония», 591)<sup>10</sup>.

Возвращаясь к вопросу о границах социального пессимизма Гесиода, отметим далее, что беотийский крестьянин считал воцарившиеся в его времена порядки состоянием, противоречащим как человеческой природе, так и воле богов, стоящих на страже справедливости. В отличие от животных, человек знает, что такое правда и что такое зло, знает, когда содеянное им дело — благо, а когда оно преступление против данного людям закона, источник которого — Зевс. «Слушайся голоса правды и думать забудь о насилье, — поучает беотийский аэд своего брата. — Ибо такой для людей установлен закон Громовержцем: звери, крылатые птицы и рыбы, пощады не зная, пусть поедают друг друга: сердца их не ведают правды. Людям же правду Кронид даровал — высочайшее благо» («Труды и дни», 275—279).

Гесиод описывает справедливое и несправедливое государство, первое из которых процветает, второе же гибнет (см. там же, 225—247). Да и в будничной жизни, утверждает он, «под конец посрамит гордеца непременно праведный» (217—218).

Но все это только в области долженствования! В действительности же, признает Гесиод, положение таково, что «нынче ж и сам справедливым я быть меж людей не желал бы, да заказал бы и сыну; ну, как же тут быть справедливым, если чем кто неправее, тем легче управу находит?» (270—272).

Гесиод не в состоянии разрешить это противоречие между фактом и идеалом, нормой. Он не в состоянии разрешить его даже иллюзорно, ведь у него нет идеи посмертного воздаяния. Гесиоду остается лишь выразить надежду, что «Зевс не всегда терпеть это будет» (273) <sup>11</sup>. Фактически Гесиод признает крах моральных норм родового строя, санкционированных якобы волей Зевса. У него нет призыва к борьбе со знатью. Психология собственника диктует ему смирение. Поэтому после этого заверения Гесиод скатывается на позиции практической мудрости крестьянина-единоличника (община, «мир» распадается), который в борьбе за существование может опираться только на такие проверенные опытом личные и узкие добродетели, как собственное трудолюбие, умеренность, воздержание, бережливость, расчетливость, благоразумие, осмотрительность <sup>12</sup>. Гесиодовская поэма «Труды и дни» — одно из немногих произведений художественной литературы классового эксплуататорского общества, в котором как панацея от всех зол воспевается труд. Труд — почетное занятие свободных людей (см. «Труды и дни», 298—319, 398). Гесиод изобретает даже вторую Эриду — богиню трудового соревнования (там же, 11—24). В позитивном решении проблем реальной жизни Гесиод сочетает трудолюбие крестьянина с расчетливостью купца.

Одна из важнейших норм гесиодовского морального кодекса — соблюдение меры: «меру во всем соблюдай и дела свои вовремя делай». Этот принцип был позднее развит Демокритом как условие достижения евтюмии, т. е. устойчивого хорошего расположения духа. В остальном моральный кодекс Гесиода сводится к требованиям:

не обижать чужестранца, сирот, старого отца, не прелюбодействовать с женой брата (327—334).

Хотя Гесиод о благочестии и о жертвоприношениях богам говорит немало, к религиозному культу он подходит с обычной для него расчетливостью бережливого крестьянина: «Жертвы бессмертным богам приноси, сообразно достатку...» (336), «чтоб покупал ты участки других, а не твой бы — другие» (341).

Поэма «Труды и дни» пользовалась в Древней Греции большой известностью и уважением, она являлась кладезем моральных сентенций и полезных практических советов. В ней отчетливо выражена «вечная» психология борющегося на свой страх и риск с природой и с обществом крестьянина-единоличника, единственная опора которого в жизни — клочок земли и неустанный труд.

Главный теоретический труд Гесиода — это «Теогония» («Происхождение богов»). В ней содержится наиболее нам известная мифологически мистифицированная космогония — наиболее зрелый плод эгейского предфилософского мышления.

В отличие<sup>13</sup> от яркого, образного, пластичного гомеровского эпоса гесиодовская картина мира более суха и схематична, рассудочна и систематична. В ней каждый сверхъестественный персонаж (а космогоническая картина здесь дана, как и во всякой мифологии, в форме отношения порождающих друг друга живых существ) утрачивает свою самостоятельность, он важен уже не столько сам по себе, сколько как деталь системы. Переноса свою любовь к порядку и мере на сверхъестественный мир, Гесиод довольно искусственно подгоняет друг к другу живописные мифологические образы, отчего поэтическая первобытная фантазия чахнет, уступая место систематизирующему рассудку, стремящемуся к единству. Не будучи способным найти какую-то реальную основу для этого единства, рассудок на этой ступени своего развития устанавливает единство искусственно, путем перечисления. При этом образы богов тускнеют и в большей или меньшей степени превращаются в абстракции, связанные, правда, пока еще чисто внешней связью биологического происхождения друг от друга.

Будучи довольно перезрелой формой мифологического мировоззрения, гесиодовская теогония — космогония донаучного мышления — все же остается мифологией.

Интересуясь исключительно вопросами происхождения и сводя систематизацию исключительно к генетическому принципу, Гесиод невольно мистифицирует все, что его интересует. А его интересует, «как наша земля зародилась, как беспредельное море явилось шумное, реки, звезды, несущие свет, и широкое небо над нами» («Теогония», 108—110). По всем этим вопросам и современная наука не пошла дальше более или менее достоверных гипотез. Не удивительно, что живший более двадцати пяти веков назад крестьянин отвечает на эти вопросы фантастически, рассказывая, как биологически порождали друг друга олицетворяющие землю, небо, звезды, море и т. д. сверхъестественные существа.

Гесиод поднимается до идеи единства мира. Но единство мира у него опять-таки генетическое, а не субстанциональное. Гесиод ограничивается формулировкой важного вопроса зрелого мифологического мировоззрения, т. е. вопроса о том, что «прежде всего зародилось»<sup>14</sup> («Теогония», 115), что было первым во времени. Отвечая на этот вопрос и следуя мифологическому методу, Гесиод сводит эту проблему к вопросу о том, кто же является родоначальником богов, олицетворяющих различные природные и социальные явления?

В отличие от дуалиста Гомера, Гесиод монист: если патриархальный род имеет одного родоначальника, то и мир представляется Гесиоду происшедшим от одного начала мужского пола (выражая патриархальные родовые отношения, Гесиод говорит только о мужском родоначальнике мира). Таким началом у Гесиода оказывается Хаос. Отвечая на свой основной вопрос, Гесиод говорит, что «прежде всего во вселенной Хаос зародился...»<sup>15</sup>.

Термин «хаос» имел в древнегреческом языке несколько значений, среди которых встречается и тот смысл, который мы вкладываем в это слово—«беспорядок»<sup>16</sup>. Однако у Гесиода под «хаосом» понимается «брешь», «зияние»<sup>17</sup>.

Для понимания гесиодовской мифологии как предфилософии важно отметить, что у него хаос почти уже не персонифицирован. Это скорее физическое состояние мира, чем личное божество. Говоря об обозначаемой однокоренным с термином «хаос» словом<sup>18</sup> «великой бездне», Гесиод замечает, что «там и от темной земли, и от Тар-

тара, скрытого в мраке, и от бесплодной пучины морской, и от звездного неба все залегают один за другим и концы и начала...» («Теогония», 736—739). Эта бездна лежит ниже всего сущего, даже ниже Тартара, в котором «сверху корни земли залегают и горько-соленого моря...» (там же, 747—748). Из стихов 736—739 видно, что Гесиод в трактовке хаоса подходил к идее субстанционального первоначала<sup>19</sup>.

Представление о хаосе как «зиянии» возникло у Гесиода в результате, по-видимому, творческой переработки восточной космогонии, начинающейся с разделения земли и неба, вследствие чего и возникает «зияние», т. е. брешь, интервал между ними, возникает то космическое место, где должна развернуться мировая трагедия борющихся персонифицированных сил природы<sup>20</sup>. У Гесиода то, что в менее зрелых мифологиях было вторичным, становится первичным<sup>21</sup>, так что не хаос возникает вследствие разделения земли и неба, а земля и небо рождаются от хаоса как более абстрактного начала.

Вторая ступень теогонического процесса состоит именно в том, что вслед<sup>22</sup> за хаосом зарождается «широкогрудая Гея» (Земля), «сумрачный Тартар», «прекраснейший Эрос», «черная Ночь» (Нюкта) и «угрюмый Эреб», причем о последних двух сказано, что они «родились из Хаоса».

На третьей ступени теогонического процесса земля (Гея) рождает Урана (Звездное Небо), Нимф, «шумное бесплодное Море» (Понт). Эреб (мрак вообще) и Нюкта (мрак определенный) производят Эфир и Гемеру (День). О небе говорится, что это прочное жилище богов всеблаженных. Определение Земли и Неба как возникших после Хаоса, но умолчание об их возникновении из последнего — следы вышеотмеченной эволюции мифологического мировоззрения, в результате которой вторичное было превращено в первичное: хаос оказался возникшим раньше земли и неба, порождением которых он первоначально был.

Четвертая ступень космогонического процесса заключается в том, что Гея (Земля), сочетавшись по законам Эроса с Ураном (Небом), рождает Титанов, Киклопов и Гекатонхейров<sup>23</sup>.

Эти четыре ступени теогонического процесса можно изобразить следующей схемой:

1.

ХАОС
------

2.

Эрос	Тартар	Гея	Эреб	Нюкта
------	--------	-----	------	-------

3.

Нимфы	Понт	Уран	Эфир	Гемера
-------	------	------	------	--------

4.

Титаны	Титаниды	Киклопы	Гекатонхейры
--------	----------	---------	--------------

Огромные и мощные, «несказанно ужасные» Гекатонхейры Котт, Бриарей и Гиес олицетворяют бури, ураганы и наводнения. У них сто рук и пятьдесят голов. Одноглазые и надменные великаны-киклопы (циклопы) Бронт, Стероп и Арг, деятельности которых впоследствии греки приписали строительство поражавших их воображение монументальных построек микенского периода (циклопические постройки), представляли в своем лице гром, молнию и некий белый свет. Шести титанам, чьи имена Океан, Кой (Кей), Крий, Гиперион, Иапет, Крон, соответствуют шесть титанид: Фейя (Тия), Рея, Фемида (Темида) — олицетворение обычного права, Тефия (Тефида, Фетида), мать муз<sup>24</sup> Мнемосина, Феба.

Хаос, Эрос, Тартар, Гея, Эреб, Нюкта, Эфир, Гемера, Уран, Понт — имена собственные. Это — сверхъестественные существа, обладающие своими индивидуальными особенностями, имеющие половые отличия. Сочетаясь между собой по законам Эроса (а это, пожалуй,

единственный космогонический закон, который знает Гесиод), они рожают детей. При этом родители иногда противоположны друг другу, как Земля и Небо, а иногда сходны, как Мрак и Ночь. И дети то сходны с родителями, то им противоположны (Эфир и Гемера, с одной стороны, и Эреб и Нюкта, с другой). Правда, обычное биологическое рождение — не единственный способ новообразования. Например, Гея (Земля) производит Горы, Море и Небо самостоятельно, без существа другого пола (этот способ рождения встречается и в других местах «Теогонии»), как бы путем пространственной дифференциации.

Но необходимо отметить, что у Гесиода теогонический процесс начинается с наименее персонифицированных сил, которые возрастают с течением этого процесса. Так, Хаос вообще никак не охарактеризован, определения Тартара, Эроса, Эреба и Нюкты не позволяют нам составить о них впечатления как о личностях. О Гее сказано, что она «широкогрудая», что она «всеобщий приют безопасный». Эрос — этот прекраснейший из богов, сладкоистомный, который у всех богов и людей покоряет душу, лишая их способности рассуждения; о Тартаре сказано, что он сумрачный и залегает в глубоких недрах земли. О Ночи и Эребе мы узнаем лишь то, что первая — «черная», а второй — «угрюмый» и что Ночь, сочетавшись с Эребом в любви, зачала в своем чреве и родила Эфир и сияющий День. Нетрудно заметить, что все эти существа обезличены и что за ними явственно просматриваются явления неживой и живой природы: пустота, земля, море, небо, ночь, день, мрак подземелья, секс.

Однако чем дальше разворачивается повествование, тем больше наполняются кровью сверхъестественные персонажи. Мы узнаем, что Крон ужасен и хитроумен и что он ненавидит своего отца Урана, что у киклопов надменная душа, что они обладают силой, мощью и сноровкой; мы узнаем, каков внешний облик гекатонхейров. Титаны и титаниды, киклопы и гекатонхейры оказываются действующими лицами в разворачивающейся мировой трагедии, и их характеры определяются четче.

Мы узнаем, что Уран может испытывать стыд, ужас и ненависть. Именно эти чувства заставляют его спрятать в недрах земли своих детей: титанов, титанид, киклопов и гекатонхейров. Земля-Гея может испытывать



страдание (будучи переполненной своими детьми) и злобу к виновнику этого неудобства, у нее есть душа, которая может быть печальна. Предмет злобы Геи — ее супруг Уран, по отношению к которому Гея жестока, коварна, мстительна. Она провоцирует находящихся в ее чреве детей на кровавую войну со своим отцом, оправдываясь тем, что Уран «первый ужасные вещи замыслил» («Теогония», 166), и даже творит железо, из которого изготавливает огромный серп. На призыв Геи откликается только Крон, который, находясь в чреве своей матери, оскোпляет железным серпом своего отца в момент его совокупления с Геей. С этого времени Уран перестает играть какую-либо роль в космогоническом процессе.

Оскопление Кроном Урана — первое преступление, имеющее космическое значение, поскольку преступник и жертва — космические силы. Это преступление является источником рождающегося в данный момент космического зла. Именно с этого времени титаны стали называться титанами. Гесиод пытается дать этимологическое объяснение этого термина, считая, что они были названы так своим отцом Ураном за то, что «простерли» руку к нечестивому делу и совершили злодейство, за которое будут наказаны. Под влиянием этого преступления Ночь, «не восходя ни с кем на ложе», рождает ужасного Мороса, черную Керу, Смерть (естественную смерть, Танатос), Сон со Сновиденьями, Момоса, Печаль, Гесперид, Мойр, Кер, Немезиду (олицетворение негодования и гнева при виде несправедливости), а также Обман, Сладострастие, Старость и Эриду. Последняя в свою очередь рождает утомительный Труд, Голод, Забвение, Скорби, жестокие Битвы, Избиения, «полные ложью Слова», Словопрения, судебные Тяжбы, ослепление Души, Беззаконие, а также Ор, «наказующих тех, кто солжет добровольно при клятве». Из обогрелной кровью Урана Геи-Земли со временем родились великие Гиганты «с длинными копьями в дланях могучих, в доспехах блестящих», Мелийские нимфы и мощные Эринии<sup>25</sup>, мстящие за преступления, особенно за клятвопреступления, забвение гостеприимства, убийства...

Далее следует очень сложное и весьма бледное перечисление других новообразований, вся информация о которых сводится к сообщению, кто кем рожден<sup>26</sup>.

Наконец, Крон и его супруга титанида Рея порождают Гестию, Деметру, Геру, Аиду, Энносигея (Посейдона) и Зевса. Гестия — древнегреческая богиня домашнего очага — дева; Гера — златообутая, Аид — славен своей мощью и живет под землей, он безжалостен. О Посейдоне, чей постоянный эпитет Энносигей, т. е. колебатель земли, говорится всего лишь как о «шумном». Зевс охарактеризован более подробно как «промыслитель», отец бессмертных и смертных, громы которого в трепет приводят широкую землю. Определение «отец» в применении к Зевсу имеет уже социальный, а не естественно-биологический смысл, выражает, как это бывало и у Гомера, его социальное первенство, а не биологическое первородство.

Далее идет одно из наиболее художественных и драматических мест «Теогонии» — описание борьбы нового поколения богов со старым: борьба Зевса, его братьев и сестер с их отцом Кроном и его братьями и сестрами. Опасаясь предсказанного ему Геей и Ураном возмездия и боясь не без основания, что его дети поступят с ним так же, как он некогда поступил со своим отцом, не доверяя своей жене Рее, Крон пожирал своих новорожденных детей, чем ввергал Рею в великое горе, пока последняя, следуя совету Геи и способствуя таким образом свершению судьбы (475), не скрыла своего младшего сына Зевса, отдав его на воспитание Гее и подсунув своему мужу завернутый в пеленки большой камень, который Крон и проглотил. Возмужав на острове Крит, Зевс вступил со своим отцом в ожесточенную борьбу, заставив его изрыгнуть своих братьев и сестер, а также камень, который был поставлен Зевсом в «многосвященном» Пифоне. Так Гесиод объяснил существовавший у греков культ камня в Дельфах.

Последующая десятилетняя космическая война лагеря Зевса с лагерем Крона не имела решительного исхода, пока Зевс не призвал на помощь текатонхейров, которые до сих пор томились внутри Геи—Земли, сняв с них оковы, наложенные Ураном и сохраненные Кроном, а также киклопов, передавших Зевсу гром и палящую молнию. И титаны были побеждены и свергнуты в Тартар. Однако на этом борьба не закончилась. За титанов вступился младший сын Геи Тифоей, которого она родила от Тартара уже после низвержения титанов.

Силою были и жаждой деяний исполнены руки  
Мощного бога, не знал он усталости ног; над плечами  
Сотня голов поднималась ужасного змея-дракона.  
В воздухе темные жала мелькали. Глаза под бровями  
Пламенем ярким горели на главах змеиных огромных.  
Взглянет любой головою, — и пламя из глаз ее брызнет.  
Глотки же всех этих страшных голов голоса испускали  
Невыразимые, самые разные... (823—830)

Тифоей в один день мог бы стать владыкой над людьми и богами Олимпа, если бы его не опередил Зевс. Победа над Тифоеем означала окончательное установление власти Зевса. Начинается царство порядка и меры.

Затем следует перечисление семи браков Зевса с различными богинями, первой из которых была дочь Океана и Тефии Метида:

Сделалась первою Зевса супругой Метида-Премудрость;  
Больше всего она знает меж всеми людьми и богами.  
Но лишь пора ей пришла синеокою деву-Афину  
На свет родить, как хитро и искусно ей ум затуманил  
Лстывою речью Кронид и себе ее в чрево отправил,  
Следую хитрым Земли уговорам и Неба-Урана.  
Так они сделать его научили, чтобы между бессмертных  
Царская власть не досталась другому кому вместо Зевса.  
Ибо премудрых детей предназначено было родить ей, —  
Деву-Афину сперва, синеокою Тритогенею,  
Равную силой и мудрым советом отцу Громовержцу;  
После ж Афины еще предстояло родить ей и сына —  
С сердцем сверхмощным, владыку богов и мужей земно-  
родных<sup>27</sup>.

Раньше, однако, себе ее в чрево Кронион отправил,  
Дабы ему сообщала она, что зло и что благо (886—900).

От второго брака Зевса с титанидой Фемидой произошли богини, сперва ведающие сменой времен года — Оры: Евномия — Законность, Дике — Справедливость и Эйрена (Ирена) — Мир. Судя по именам, их функции уже другие. По существу богини времени года и порядка в природе становятся также охранительницами порядка и законности в обществе. Другими детьми от этого брака были Мойры, выведенные в поэме вторично. Первый раз они выведены как одно из порождений Ночи (Нюкты), теперь же Мойры оказываются детьми Зевса и Фетиды. Они носят имена: Клото, Лахезис и Атропа. Их функции еще не дифференцированы, они посылают людям и все доброе и все плохое.

Третья жена Зевса океанида Евринома родила Харит. Хариты (в Риме — грации) — богини красоты, ра-

дости, олицетворение женской прелести. Их у Гесиода три — Евфросина (Радость), Талия (Цвет), Аглая (Блеск).

Четвертая жена Зевса, его сестра Деметра родила Персефону, похищенную Аидом с разрешения Зевса. Пятая жена Зевса — титанида Мнемосина родила девяти- муз, любящих пиры и радости песни. Впервые это число муз встречается именно у Гесиода. Шестой женой Зевса была его двоюродная сестра, дочь титана Коя и титаниды Фебы Лето (Латона), родившая Аполлона и Артемиду. Наконец, седьмая жена Зевса — его сестра Гера — мать богини юности Гебы, бога войны Ареса и богини деторождения Эйлитии (Илифии). В отместку за то, что Зевс, некогда проглотив Метиду, беременную Афиной, родил из своей головы синееокую Тритогенею, Гера родила, «не познавши любовных объятий», искусного в художествах Гефеста.

Далее говорится о незаконных детях Зевса. От племянницы Прометея Майи рождается Гермес. Смертная женщина Семела, дочь фиванского царя Кадма, произвела на свет Диониса — бога растительности, покровителя виноградарства и виноделия, а Алкмена родила Геракла.

Из других новообразований отметим рождение Афродитой от Ареса богов Фобоса (Страх) и Деймоса (Ужас), а также богини Гармонии.

В гесиодовской «Теогонии» содержатся и некоторые космологические сведения. Они мало чем отличаются от гомеровских, если не считать представления о хаосе, который, по-видимому, лежит, с одной стороны, ниже Тартара, будучи как бы основанием всего сущего, а с другой стороны, выше эфира, иначе в поэме не было бы сказано: «...и дошло до эфира священное пламя жгучее... Жаром ужасным объят был Хаос» (697, 700). У Гесиода, как и у Гомера, «многосумрачный Тартар» столь же удален от земли, как и «звездное небо», а именно на расстояние, которое медная наковальня пролетает за девять суток (722—725).

Таково мифологическое мировоззрение Гесиода. В этом мировоззрении мы видим рост рассудочности, систематичности (хотя и очень наивный сам замысел, но не его реализация имеют значение), подход к идее единого первоначала с элементами субстанциональности, зачатки философии истории, деперсонализацию и демифо-

логизацию (на первых ступенях теогонического процесса). Именно очаги демифологизации — наиболее, пожалуй, важный симптом того, что грядет новая форма мировоззрения — философская. Как тонко подмечает С. Я. Лурье: «Ничто не могло нанести столь серьезного удара религии, сотканной из первобытных суеверий и мифов, как попытка систематически и научно изложить их. Красивые народные легенды, потеряв значительную долю своего природного аромата, во многих местах труда Гесиода превращаются в скучный, стихотворный перечень собственных имен, которые вряд ли могли вызвать интерес и воодушевление у слушателей»<sup>28</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Гесиод — Ἡσιόδος.

<sup>2</sup> В действительности же Гомер выразил свое отношение к войне в известных словах: «О, да погибнет вражда средь богов и средь смертных, и с нею гнев да погибнет, который и мудрых в неистовство вводит!» («Илиада», XVIII 107—108). Впоследствии Гераклит не согласится с этим призывом к миру, видя в борьбе созидательное начало, условие жизни и гармонии, думая, как разъясняет Евдем, что «не было бы гармонии, не будь высокого и низкого (тона), и не было бы живых существ без противоположностей женского и мужского» Н. Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker. Zürich/Berlin, 1964, 22 (12) A 22.

<sup>3</sup> Оригинальное название поэмы «Труды и дни» — «Ἔργα καὶ Ἡμέραι», а «Теогонии» — «θεογονία» от («θεογονία» — рождение, происхождение или родословие богов). Гесиоду приписывали также недошедшую до нас поэму «Происхождение героев» («Ἡρώγονία»). Поэмы Гесиода переводились на русский язык неоднократно: Голенищевым-Кутузовым в 1807 г., Огинским в 1830 г., Г. Властовым в 1885 г. Наилучший перевод В. Вересаева. Имеется несколько изданий, последнее в кн. «Эллинские поэты. В переводах В. В. Вересаева». М., ГИХЛ, 1963. Все цитаты из «Теогонии» и «Труды и дни» даются по этой книге.

<sup>4</sup> Во всяком случае так переводит В. Вересаев, несколько модернизируя термин Гесиода «δμῶς», истинное значение которого: пленник, раб, слуга.

<sup>5</sup> Некоторые ученые считают, что стих 406 из поэмы Гесиода «Труды и дни», где говорится: «... женщина, чтобы волов подгонять: не жена — покупная», — интерполяция. Например, Г. Властов считал, что «места поэмы, говорящие о купленных рабах, суть места, несомненно не принадлежащие Гесиоду» и что «во времена Гезиода в Biotii рабов не было, а слуги, о которых он говорит, были безземельные батраки, жившие на земле хуторянина, но не могущие никак быть причисленными и сословию рабов» («Гезиод. Подстрочный перевод поэм с греческого». Вступление, перевод и примечания Георгия

Властова. СПб., 1885, стр. 44—45). Свое мнение Г. Властов обосновывает тем, что беотийским крестьянам было не по средствам, да и неоткуда приобретать рабов — военнопленных. Но он почему-то забывает о рабстве-должничестве, которое уже должно было существовать во времена Гесиода, т. е. на рубеже VIII—VII вв. до н. э., хотя бы в зачаточном состоянии, коль скоро оно в конце VII в. до н. э. приобретает вполне зрелые формы, став страшной, разъедающей Эгейский мир язвой.

<sup>6</sup> Иапет — один из титанов, которых Зевс победил после долгой борьбы и которых ненавидел как в их собственном лице, так и в лице их детей. У Иапета от океаниды Климены было четверо сыновей: дерзкий и необузданный Менетий, глупый Епиметей, великодушный Атлас и многоумный, изобретательный Прометей («Теогония», 507—520). Все они пострадали от Зевса. Менетия за нечестивость и чрезмерную, страшную силу Зевс низверг в Эреб. Атласа (Атланта) он заставил держать на своих плечах небесный свод. Глупость и доверчивость Епиметей Зевс использовал в своих целях. Согласно поэме «Труды и дни» (84—86) Епиметей принял в дар от верховного олимпийского бога, а тем самым допустил к людям, Пандору, забыв, «как ему Прометей говорил, чтобы дара от олимпийского Зевса не брать никогда, но обратно тотчас его отправлять, чтобы людям беды не случилось». Прометей тоже был жестоко наказан.

<sup>7</sup> Этой обман состоял в том, что Прометей предложил Зевсу выбор между двумя видами жертв: первая состояла из мяса и внутренностей, прикрытых не имеющим ценности желудком быка, вторая же — из костей, зато прикрытых блестящим жиром. Зевс не дал ввести себя в заблуждение, догадался о хитрости Прометей и, убедившись в обмане, «злое замыслил против людей...» («Теогония», 551—552): он далеко запрятал источники пищи, обрекая их тем самым на тяжкий труд, и решил навсегда лишить их возможности пользоваться огнем. Почему Зевс за то, что Прометей задумал тягаться с ним в мудрости, решил наказать людей, из поэм неясно. Там имеется лишь намек, что «многохитрый» Прометей начал тягаться в мудрости с Зевсом «в то время, как боги с людьми препирались в Меконе...» («Теогония», 535).

<sup>8</sup> От древнегр. «*пᾶς*» — всякий и «*δῶρον*» — подарок.

<sup>9</sup> В поэме «Труды и дни» так рассказано о замысле Зевса:  
«Сын Иапета, меж всеми искуснейший в замыслах хитрых!  
Рад ты, что выкрал огонь и мой разум обманом опутал  
На величайшее горе себе и людским поколениям!  
Им за огонь ниспослю я беду. И душой веселиться  
Станут они на нее и возлюбят, что гибель несет им».  
Так говоря, засмеялся родитель бессмертных и смертных.  
Славному отдал приказ он Гефесту, как можно скорее  
Землю с водою смешать, человеческий голос и силу  
Внутрь заложить и обличье престелное девы прекрасной,  
Схожее с вечной богиней, придать изваянью. Афине  
Он приказал обучить ее ткать превосходные ткани,  
А золотой Афродите — обвеять ей голову дивной  
Прелестью, мучающей страстью, грызущей члены заботой.  
Аргоубийце ж Гермесу, вожатаю, разум собачий  
Внутрь ей вложить приказал и двуличную, лживую душу  
(54—68).

<sup>10</sup> Впрочем, Гесиод изображает женщину многогранно и неоднозначно: высшее коварство Зевса состояло в том, что женоненавистничество не менее пагубно, чем женолюбие, ибо уклонение от семейной жизни чревато одинокой старостью и тем, что накопленное имущество будет разделено отдаленными родственниками («Теогония», 603—606), а не достанется сыну (Гесиод советует иметь только одного наследника — «Труды и дни», 376). Кроме того, не исключено, что жена может оказаться хорошей, а «лучше хорошей жены ничего не бывает на свете» («Труды и дни», 702). В этой же поэме содержатся советы, когда следует жениться и как нужно выбирать себе жену (695—701). Но и в случае, если жена окажется хорошей, ситуация будет сложной: «Если же в браке кому и счастливый достанется жребий, если жена попадется ему сообразно желаньям, все же немедленно зло начинается с добром состязаться без передышки» («Теогония», 607—610). Ну, «а если жену из породы злойволной он от судьбы получил, то в груди его душу и сердце тяжкая скорбь наполняет. И нет от беды избавленья!» (там же, 610—612).

<sup>11</sup> Тем более, что Правду охраняют три мириада тех наземных демонов, в которых превратилось «золотое поколение», и сама Дике — богиня справедливости: «Близко, повсюду меж нас, пребывают бессмертные боги и наблюдают за теми людьми, кто своим кривосудьем, кару презревши богов, разоренье друг другу приносит. Посланы Зевсом на землю-кормилицу три мириады стражей бессмертных. Людей земнородных они охраняют, правых и злых человеческих дел соглядатаи, бродят по миру всюду они, облеченные мглой туманной. Есть еще дева великая Дике, рожденная Зевсом, славная, чтимая всеми богами, жильцами Олимпа. Если неправым деяньем ее оскорбят и обидят, подле родителя-Зевса немедля садится богиня и о неправде людской сообщает ему. И страдает целый народ за нечестье царей, злоумышленно правду неправосудьем своим от прямого пути отклонивших. И берегитесь, цари-даряйцы, чтоб так не случилось! Правду блюдите в решениях и думать забудьте о кривде» («Труды и дни», 249—264). Кроме того, «зевсово око все видит и всякую вещь примечает...» (267). Но все дело в том, что наблюдение за справедливостью зависит от произвола Зевса. И времена Гесиода как раз такие, когда Зевс почему-то перестал следить за тем, «как правосудье блюдется внутри государства любого» (там же, 269).

<sup>12</sup> Может быть, это общечеловеческие ценности, источник морального здоровья человечества и общечеловеческой совести, возвышенных общественных идеалов. Этой проблемы коснулся Н. Атаров, когда писал, что всегда наряду с буржуазно-помещичьим правопорядком существовало «как бы народное самоуправление нравами, этический уклад общежития», «как река, текла впитываемая с материнским молоком традиция взаимного уважения, где в добром кивке головы, в почтительности к возрасту старшего, даже в добровольном признании «красного угла» избы, в тысячах других воспринятых от колыбели привычек и навыков каждый чувствовал личную ответственность за свое поведение, растил в себе уважение к людским законам, а вместе с тем и собственное достоинство» (Н. А т а р о в. Люди среди людей. «Известия», 31 августа 1966 г.).

<sup>13</sup> Это отличие все же не таково, чтобы считать гомеровский эпос явлением более поздним, чем гесиодовский. А ведь это имеет в виду Г. Властов, когда пишет: «...Гомер представляет нам мифоло-

гический материал в таком обработанном виде, что стройная его эпопея производит впечатление довольно позднего ее происхождения. В ней религиозные мифы сплетаются и соединяются с человеческими деяниями, боги уже вполне очеловечены, порою в эпопеях Гомера слышится скептицизм, даже почти насмешка, и во всяком случае встречается анализ действия богов, очевидно, не всегда клонящийся к оправданию их поступков. Не так у Гесиода. В его Теогонии расстояние между богами и людьми неизмеримо; между ними почти ничего нет общего...» (Г. Властов. Ук. соч., стр. 5—6).

Однако отличие существенно. Дело не только в таких деталях, что у Гомера Зевс — старший брат Аида и Посейдона, а у Гесиода — младший, что у Гомера Афродита — дочь Зевса и Геры, а у Гесиода она как бы их тетка. Статичности гомеровского мира противостоит историзм гесиодовского, где описанные Гомером боги — лишь последний этап длительного и сложного теогонического, развертывающегося во времени процесса. Что же касается более ранних ступеней этого процесса, то они у Гомера как будто бы отсутствуют.

Получается, что или Гомер использовал не всю эгейскую мифологию, сняв только, так сказать, ее верхний слой, или же между Гомером и Гесиодом находится период усиленного мифотворчества. Первое предположение колеблется тем, что гомеровский эпос все же не одномоментен, там имеются некоторые экскурсы в прошлое, но это прошлое иное, чем у Гесиода, если на теогонический процесс смотреть из олимпийского периода. Поэтому, возможно, следует склониться к мысли о формообразовании, которому способствовало влияние ближневосточной мифологии, которое, впрочем, было и ранее (так, А. Ф. Лосев видит в гомеровской мифологии синтез северо-греческого — фессалийского и малоазийского компонентов). Английский философ-античник Френсис Корнфорд обстоятельно вскрывает преемственность между шумеро-аккадской древневавилонской поэмой «Энума элиш» и «Теогонией». Современные английские философы — классики Кирк и Рэвин склонны думать, что значительная часть «Теогонии» негреческого происхождения и восходит к восточным мифам второго тысячелетия до н. э.» (см. G. S. Kirk and J. E. Raven. The presocratic Philosophers. Cambridge, 1964, pp. 33—34, 36—37).

<sup>14</sup> ταῦτα μοι ἔσπετε μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι ἐξ ἀρχῆς καὶ ἑλάτ' ὅ τι πρῶτον γένητ' αὐτῶν.

<sup>15</sup> ἦτοι μὲν πρῶτιστ' ἅος γένητο. У Г. Властова неверно: «ранее всего был Хаос».

<sup>16</sup> Аристотель обозначает термином «хаос» пространство. Подобное понимание этого термина возможно у Пифагора и у Зенона-элеата. Характерно оно и для платоновского «Тимея». Стоики вслед за Зеноном-стоиком связывали термин «хаос» с термином «χεῖσθαι» — «литься» и видели в хаосе то, что льется, т. е. воду. У Лукиана хаос истолкован как неорганизованная, бесформенная материя.

<sup>17</sup> От «χαίνω» — раскрываться, разверзаться.

<sup>18</sup> χάσμα.

<sup>19</sup> Правда, Кирк и Рэвин над этим предположением иронизируют (ук. соч., стр. 30).

<sup>20</sup> Мифы, в которых рассказывается о происхождении мира через



разделение земли и неба, мы находим в Древнем Египте, в Древней Вавилонии, в Древнем Китае и даже у народов Маори. В Древнем Египте существовал миф о первоначальном состоянии вселенной, когда небо и земля были слиты воедино, пока бог — творец мира не разгневался, что небо и земля лежат друг на друге и не велел богу воздуха Шу стать между ними.

В Древнем Китае, «согласно преданиям, в то время, когда еще земля и небо не отделились друг от друга, вселенная, представляла сплошной хаос и по форме напоминала огромное куриное яйцо. В нем зародился... первопредок Пань-гу. Он вырос и, тяжело дыша, заснул в этом огромном яйце...» (Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М., «Наука», 1965, стр. 41). Далее рассказывается о том, как Пань-гу, проснувшись, ударом топора отделил, расколов яйцо, небо от земли: все легкое и чистое поднялось вверх и образовало небо, а тяжелое и грязное опустилось вниз и образовало землю.

В вавилонской версии месопотамского космогонического мифа рассказывается, как праматерь всего сущего, чудовище Тиамат была рассечена победившим ее в яростной схватке богом Мардуком на две части. Из одной половины тела Тиамат Мардук сделал небо, а из другой — землю (см. Д. Г. Редер. Мифы и легенды древнего Двуречья. М., «Наука», 1965, стр. 34—38). Отзвуки аналогичной легенды мы находим у Гомера в образе титана Атланта, который подпирает столбы, держащие небо. Аналогичные легенды мы встречаем и у Еврипида, Диодора, Аполлония Родосского.

<sup>21</sup> Утверждение П. Таннери, что на самом деле Гесиод брал за первоначало землю, а не хаос, неубедительно (см. П. Таннери. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902, стр. 80).

## <sup>22</sup> τίταια.

<sup>23</sup> «Τίταν» — (ионийское «Τιτήν») — титан, («Τιτανίς» — титанида (сестра или дочь титана) от («τίτανιν» — натягивать; протягивать, простирает; растягивать, расставлять. Но, может быть от «τίνισθαι» — нести наказание, страдать. Киклоп («κόκλωφ») от «κόκλος» — круг, окружность; око, глаз (так как киклопы — одноглазые великаны с круглым глазом на лбу). Гекатонхейер от «ἑκατοῦχαιρ» — сторукий.

<sup>24</sup> Муза (μοῦσα) — женское божество искусства, дочь Мнемосины и Зевса. У Гомера упоминается то одна, то несколько муз, но нет их имен («Мифологический словарь». Л., Учпедгиз, 1961, стр. 150). Утверждение, что число муз девять, впервые встречается у Гесиода в «Теогонии» (917, I, 105), которая начинается с обращения аэда к музам, от имени которых и ведется повествование о происхождении богов. У Гесиода музы названы по именам, но распределения «обязанностей» еще нет. Позднее эти «обязанности» распределились следующим образом: муза истории — Клио, лирической поэзии — Евтерпа, комедии — Талия, трагедии — Мельпомена, танцев — Терпсихора, астрономии — Урания, любовной поэзии — Эрато, гимнической поэзии — Полиминия, эпической поэзии — Каллиопа.

<sup>25</sup> Морос — сын Ночи (по Гесиоду) — олицетворение несчастной судьбы (от «μόρος» — участь, жребий, судьба). Этот термин встречается и у Гомера наряду с «мойрой», но там он не олицетворен. Кера — в отличие от Танатой — естественной смерти — богиня насиль-

ственной смерти, гибели, рокового конца (Κῆρ от κηρός — злая смерть, гибель; мучительный недуг, тяжелая болезнь; язва, зло; бедствие, несчастье, горе). Мом (Μῶμος) — бог насмешки и хулы, от «μωμάομαι» — подвергать осмеянию, осмеивать, «μῶμος» — насмешка, хула. Геспериды — обычно живущие на крайнем западе дочери Геспера — олицетворения вечера (от «Ἑσπέρα» — вечер) — охраняющие приносящую золотые плоды яблоню. У Гесиода — дочери

Ночи. Орк (Ὀρκος) — сын Эриды, бог клятвы и каратель клятвопреступлений (от «оркос» — клятва). Эриния (Ἐρινύς) — от «ἐρινύς» — проклятие. У Еврипида эринии названы по именам: Тисифона, Алект и Мегера. Эринии или Эвмениды — богини мщения (у римлян — фурии) изображались старухами со змеями в волосах с бичами или факелами в руках, преследующими преступника.

<sup>26</sup> Стихи 337—370 — беглое, конспективное перечисление детей Океана и Тефии, в котором явственно просматриваются две линии: Океан и Тефия показываются как естественные явления, причины рек Нила, Алфея, Меандра и др., которые перечисляются именно в качестве рек, безо всякого олицетворения, и как сверхъестественные личности, породившие «племя священное дев» — 3000 океанид, олицетворяющих реки и морские течения.

Стихи 233—336 — беглое, конспективное перечисление потомства Понта и Геи в первом, втором, третьем, четвертом, пятом поколениях, потомства, изобилующего чудовищами (Медуза, Пегас, Хрисаор, Ехидна, Герioneй, Кербер, Лернейская гидра, Немейский лев и др.), умерщвленными «героями» (Персеем, Аргусом, особенно Гераклом).

Понт и Гея родили трех сыновей (Нерея, Тавманта и Форкия) и двух дочерей («прекрасно-ланитную» Кето и имевшую в сердце железную душу Еврибию).

Во втором поколении от Нерея и океаниды Дориды произошли пятьдесят Нереид. От Тавманта и океаниды Электры произошла вестница богов, олицетворение радуги «быстрая» богиня Ирида и божества вихрей и бурь «кудрявые» Гарпии (Аэлло и Окипетоя); от брака Форкия и его сестры Кето произошли: родившиеся седыми, а потому прозванные грайями (старухами) — пример этимологического мифа — Пефредо и Энио; три Горгоны (Сфенно, Евриала и Медуза со змеями вместо волос и превращающим все живое в камень взглядом); страшный, оставшийся в «Теогонии» безымянным, змей, который «глубоко в земле залегал и, свившись в кольца огромные, сторожил золотые яблоки».

От Медузы и Посейдона произошло необычным способом третье поколение. Медуза была убита героем Персеем, который совершенно со стороны вторгся в эту генеалогическую линию, нарушая всякую хронологию. Из туловища Медузы родился волшебный конь Пегас, а из ее крови — некий Хрисаор, о котором Гесиод ничего не может сказать, давая только этимологическое объяснение имени: это существо родилось с золотым ключом, а потому и было названо Хрисаор. Также произвольно объясняется и имя Пегас — он рожден у океанских родников (родники, источники — «πηγή»). У Гесиода Пегас еще не конь поэтов (эта функция была возложена на Пегаса в III в. до н. э. александрийскими стихотворцами), а олицетворение громоносной дождевой тучи: «Землю, кормилицу стад, покинул Пегас и вознеся к вечным богам. Обитает теперь он в палатах у Зевса. И Гро-

мовержцу всеумудрому молнию с громом приносит». Чтобы породить четвертое поколение, снова требуется помощь океаниды. На этот раз это океанида Каллироя, которая рождает от Хрисаора трехголового Герионея (впоследствии умерщвленного Гераклом) и чудовищную Ехидну (от «ἐχίδνα» — змея, гадюка).

Эта «неодолимая Ехидна, божественная, с духом могучим» была наполовину прекрасной с лица, быстроглазой нимфой, а наполовину чудовищным и кровожадным змеем, обитающим в глубокой пещере.

Пятое поколение — это чудовища, порожденные Ехидной от «гордого», «страшного» и «беззаконного» Тифона. Это чудовище с сотней змеиных голов, изрыгающих пламя и обладающих различными голосами: голосом богов, лаем собаки, рычанием льва, свистом змеи, было подходящей парой для Ехидны. От них произошли: многоголовый пес Ортр; пятидесятиголовый, медногolosый, кровожадный аидов пес Кербер (Цербер); Лернейская гидра (олицетворение болот), убитая Гераклом; трехголовая, быстроногая, изрыгающая яркое и жгучее пламя Химера, умерщвленная героем Беллерофонтом с помощью Пегаса. Шестым поколением можно считать «грозного» Сфинкса и Немейского льва, рожденных Ехидной от своего сына Ортра. Позднее (этого у Гесиода нет) к детям Ехидны был отнесен и терзавший печень Прометея коршун или орел.

Стихи 375—453 рассказывают о линии, идущей от дочери Понта и Геи Еврибии и титана Крия. Крий и его сестра-племянница Еврибия (поскольку Понт, будучи сыном Геи, является братом Крия, а Еврибия — дочь Понта, Гея же — мать Еврибии и Крия) родили великого Астрея, Палланта и «хитрого» Перса. Астрей и богиня зари Эос породили ветры Борей, Нот и Зефир и «сонмы венчающих небо ярких звезд». Паллант и океанида Стикс родили ревность к делу Зелос, победу Нике, Кратес (Силу) и Биа (Мощь).

Стихи 371—374 говорят о детях титана Гипериона и титаниды Фейи (Тии), т. е. о боге солнца Гелиосе, богине луны — Селене и богине зари — Эос, которая связала эту линию с предыдущей.

Стихи 404—410 рассказывают о дочерях титана Коя и титаниды Фебы — Лето и Астерии. Последняя, вступив в брак с Персом, родила Гекату. Стихи 411—452 представляют собой гимн Гекате. Это самое обширное место в «Теогонии», посвященное одному божеству.

<sup>27</sup> Но такой сын все же родился, только уже за пределами мифологии. Это Логос.

<sup>28</sup> С. Я. Лурье. Очерки по истории античной науки. М. — Л., Изд-во АН СССР, 1947, стр. 20—21.

## § 4. Орфизм

Помимо гесиодовского и гомеровского миросозерцаний до нас дошли некоторые сведения о предфилософских представлениях, связанных с именами Орфея и его последователей Мусея и Эпименида, иначе говоря о так

называемом орфизме, который содержал в себе своеобразное учение о происхождении богов и всего мироздания.

Орфическое миросозерцание оказало значительное влияние на становящуюся античную философию и пользуется заслуженным вниманием ее историков<sup>1</sup>: ведь без орфизма трудно понять ранний пифагореизм и многое в учениях Анаксимандра, Гераклита, Парменида, Эмпедокла, Платона.

Хотя Аристотель, по-видимому, справедливо отрицал реальное существование Орфея<sup>2</sup>, но для большинства древних авторов Орфей — личность историческая, жившая, правда, в самые отдаленные времена, задолго до Гомера. Легенда об обстоятельствах жизни Орфея и о его трагической участи была разработана в античной литературе довольно подробно и тщательно.

По этой легенде Орфей — уроженец Фракии. Тем не менее он эллин. На описанной Павсанием картине Полигнота, на сохранившихся вазах и фресках Орфей одет по-эллини, а его слушатели по-фракийски. Эта же эллинизация, по-видимому, фракийского по своему происхождению мифа об Орфее чувствуется и в расхождениях источников в вопросе о родителях Орфея: его отец то фракийский бог виноделия Загр, то Аполлон, а его мать то муза эпической поэзии Каллиопа, то дочь фракийского певца Тамириса.

В античной мифологии Орфей разделит со своим учителем Лином славу изобретателя и величайшего знатока музыки, стихосложения, необыкновенного певца и музыканта. Орфей олицетворял не только зарождавшееся искусство, но и могущество, необыкновенную, как бы магическую силу музыкальной поэзии. Своим пением и игрой на кифаре Орфей приручал диких животных, останавливал течение рек, успокаивал волны, сдвигал камни, заставлял деревья склонять свои ветви. Участвуя в походе аргонавтов на корабле «Арго» за золотым руном, Орфей спас своих спутников от сладкоголосых и хищных сирен, превзойдя их своим пением настолько, что внимание путешественников было обращено исключительно на него. После этого сиренам ничего не оставалось, как обратиться в скалы. Сойдя в Анд за своей, умершей от укуса змеи, женой Эвридикой, Орфей укротил своей музыкой свирепого стража — трехголового пса Кербера (Цер-

бера), исторг слезы у незнающих жалости Эриний и растрогал владычицу преисподней Персефону, которая вернула Орфею — гению искусства, побеждающего самое смерть, — его любимую жену.

Нарушив, однако, условие не оглядываться на Эвридику, точнее говоря, на ее «психе» и не заговаривать с нею до выхода на дневной свет, Орфей вновь потерял свою жену и на этот раз навсегда.

Но Орфей был не только чистым, так сказать, деятелем искусства. Он стремился и к положительному знанию, в поисках которого побывал в Египте, долгое время остававшемся в представлении древнего грека кладзем всякой премудрости. Впрочем, в античном мире искусство и положительное знание, наука никогда не противопоставлялись, а всегда сохраняли теплые родственные чувства друг к другу.

Далее в легенде рассказывается о том, как, потеряв Эвридику, Орфей живет отшельником, чуждаясь людей, а особенно женщин, отчего, согласно одному из вариантов мифа, он и погиб. Другой, более содержательный, вариант, отражая всё ту же эллинизацию мифа, называет причиной смерти Орфея гнев Диониса и его жриц — менад. Возмущенные тем, что Орфей отказался участвовать в их оргии (т. е. в тайном религиозном обряде) в честь Диониса и стал служить Аполлону, менады разорвали поэта на куски, а голову и печень бросили в море.

Эта жестокая расправа над несчастным поэтом, музыкантом и певцом (сочетание этих трех качеств, столь естественное в древности, теперь исключительно редко) была одним из проявлений того глубокого разлада внутри античной культуры, который символизировался антагонистическими образами двух древнегреческих богов Диониса и Аполлона. Если второй из них олицетворял меру, порядок, сдержанность и благопристойность, то первый — безмерное. Культ Диониса, связанные с этим культом празднества, называемые в Риме вакханалиями (там Дионис почитался под именем Вакха) с их пьянством и половой распушенностью, а также ночные оргии с факельными шествиями и исступленными плясками на определенное время освобождали человека от запретов, наложенных на него цивилизацией, давая выход подавленным в нем обществом и подавляемым им самим стра-

стям. Дионис был богом народа. Апполон — аристократии.

Таковы главные обстоятельства жизни и смерти Орфея. Остается добавить, что Павсаний видел якобы его могилу в Македонии еще во втором веке н. э. Но существовала не только могила Орфея. Платон знал и цитировал стихотворные строки, автором которых он, как и все его современники, считали Орфея.

Важнейшим источником наших знаний об орфической теогонии является трактат «О принципах» неоплатоника Дамаския, преподававшего в Афинах в начале VI в. н. э., т. е. описание и предмет описания разделены тысячелетием. Это обстоятельство отягощается еще и тем, что Дамаский пишет об орфизме не непосредственно, а со слов перипатетика Евдема, малоизвестных авторов Гелланика и Иеронима и неизвестного автора эпической поэмы «Рапсодия», приводя эти три, расходящиеся между собой, версии орфической теогонии без всякого сопоставления друг с другом и критического анализа. Другими источниками наших сведений об орфизме служат «Посольство по делам христиан»<sup>3</sup> Афенагора Афинского (II в. н. э.) и поэма Аполлония Родосского «Аргонавтика»<sup>4</sup>. Орфизма касались и раннегреческие поэты Алкей и Ибикус, Пиндар, а также Еврипид, Аристофан, Платон, Исократ, Аристотель, Климент Александрийский, Павсаний, Прокл, Свидя и др.

Исходя из этой информации, мы можем составить следующую приблизительную картину орфического мировоззрения.

Первоначальное состояние мира представлялось орфикам существенно отличным от существующего. Оно раскрывается в разных источниках по-разному: по Евдему, орфики считали таким исходным состоянием мира Ночь<sup>5</sup>; по Аполлонию Родосскому, — слитность Земли, Неба и Моря, лишь со временем разделенных Ненавистью<sup>6</sup>; по Афенагору, — Воду, породившую Ил<sup>7</sup>, а по версии Иеронима — Гелланика — Воду и Землю<sup>8</sup>.

В «Рапсодии» орфическое первоначало обрисовано более сложно и с явными элементами неоплатоновской модернизации: «В имеющейся в хождении орфической «Рапсодии», — писал Дамаский, — теология, касающаяся умственных сущностей, состоит, грубо говоря, в том, что за единицу принимают такой первоначальный эле-

мент, как Время, за двоицу — Эфир и Хаос, за бытие — Яйцо. Эта триада возникает первой. На второй ступени возникает как некий бог то ли «оплодотворенное яйцо», то ли «сияющая оболочка», то ли «облако». Из этого же происходит Фанес»<sup>9</sup>.

Здесь Дамаский излагает содержание «Рапсодии» в соответствии со своей схемой. Дамаский как неоплатоник учил о трех Единых, из которых одно — абсолютно непознаваемо, другое — «одно—все», а третье — «все—одно». За третьим Единым у Дамаския начинается противопоставление монады и диады и переход к бытию.

Итак, первоначало Хронос породило из себя Хаос и Эфир, от которых произошло некое космическое «яйцо». Когда оно лопнуло, то появился «перворожденный» бог Фанес, он же Метис — мудрость, он же Эрикeпайос — Сила.

Эта орфическая теогония отражена и у Аристофана:

Хаос, Ночь и Эреб — вот что было сперва, да еще только  
Тартара бездна.

Вовсе не было воздуха, неба, земли. В беспредельном  
Эребовом лоне

Ночь, от ветра зачав, первородок-яйцо  
принесла, но сменялись годами

Быстролетные годы, и вот из яйца появился Эрот  
сладострастный.

Он явился в сверкании крыл золотых, легконогому ветру  
подобный<sup>10</sup>.

У Афeнагoра орфическая теогония с самого начала выглядит совершенно иначе. Как уже отмечалось, Афeнaгoр утверждал, что орфики считали первоначалами Воду и Ил. Далее, сообщает Афeнaгoр, возникает змей Геракл или Хронос, порождающий громадное яйцо. Расколовшись на две половины, яйцо образует землю (Гею) и небо (Урана). Близка, но далеко не тождественна этой, версия, связанная с именами Иеронима и Гелланика: из первоначальных Воды и Земли происходит нестареющий Хронос (Время), или неизменяющийся Геракл. Это чудовищный крылатый змей с головами быка и льва и лицом бога. Его сопровождает олицетворяющая необходимость бестелесная Адрастейя, охватывающая всю вселенную и связывающая ее воедино. Змей (Хронос, Геракл) производит Эфир, Хаос и Эреб, в которых откладывается «Яйцо», а из него выводится некий бестелесный бог с золотыми крыльями, по-видимому, Фанес.

Во всех версиях Фанес — это нераздельная, недифференцированная вселенная. В нем заключены зачатки отдельных миров, семена всех богов, всех органических существ, всех вещей. Как первоисточник жизни Фанес называется Эросом, как первое проявление мирового разума — Метис.

Возвращаясь к первой, связанной в своих начальных трех ступенях с «Рапсодией», версии и опираясь на другие источники, можно следующим образом продолжить орфическую теогонию. Фанес (Свет) порождает свою противоположность — Нюкту (Ночь), а от Фанеса и Нюкты, как от некоего единства противоположностей света и тьмы, рождаются Гея и Уран, т. е. земля и небо. В свою очередь, от Урана и Геи произошли три богини судьбы, уже известные нам по Гесиоду, Клото, Лахезис и Атропа, три циклопа и три гекатонхейра.

Уран, зная, что ему суждено судьбой быть свергнутым одним из его сыновей, и тем не менее, пытаясь пойти против рока, ввергает своих детей (циклопов и гекатонхейров) в Тартар. И здесь, и в последующих моментах мы находим большое сходство с гесиодовской теогонией. Рассердившись на действие своего супруга, Гея порождает титанов: Кроноса, Океана, Тетис и др., и Кронос смещает своего отца. В свою очередь, Кронос также боится своих детей, а потому (и это точное повторение Гесиода) он глотает их. Однако обманным образом спрятанный Реей Зевс свергает своего отца также, как некогда тот сверг своего. По-видимому, еще до этого Зевс поглощает Фанеса, наследуя его силу, и становится началом, серединой и концом всего сущего (момент, новый по сравнению с Гесиодом, где Зевс поглощает свою первую жену Метиду, заимствуя от нее всего лишь мудрость).

Далее следует типично орфическая версия теогонии. Свергнув отца, Зевс женится на своей матери Рее, ставшей Деметрой. От этого «противоестественного» брака рождается дочь Кора-Персефона, насилуемая Зевсом. У нее рождается Дионис, отец и дед которого совпадают в одном лице.

Подстрекаемые ревливой Герой (женой Зевса) и ненавидящие Зевса Титаны заманивают маленького Диониса, предлагая ему различные игрушки. Они нападают на Диониса, который спасается бегством, превращаясь во



время преследования в различные формы. Будучи в образе быка, Дионис был настигнут титанами, разорван на части и сожран ими. Но Афина спасла сердце Диониса, и Дионис был воскрешен Зевсом. Именно этот воскрешший Дионис почитался орфиками.

Далее мы видим переход от теогонии к антропогонии, к рассказу о происхождении человека. Человек создается Зевсом из оставшегося от титанов пепла, содержащего в себе не только титанический, но и дионисиевский элемент: ведь титаны были испепелены Зевсом после того, как они «усвоили» Диониса. Поэтому человек орфиков обладает двойственной природой: божественной, дионисиевской и греховной, титанической.

Схематически этот, наиболее сложный, вариант орфической теогонии выглядит следующим образом: Хронос

→  $\frac{\text{Эфир}}{\text{Хаос}}$  → «Яйцо» → Фанес → Ночь; Фанес + Ночь →

Гея + Уран → Клото, Лахезис, Атропа + три киклопа + три гекатонхейра + титаны, в том числе Крон и Рея; Крон + Рея → Зевс<sub>1</sub>; Зевс<sub>1</sub> + Фанес → Зевс<sub>2</sub>; Зевс<sub>2</sub> + Рея-Деметра → Кора = Персефона; Зевс<sub>2</sub> + Кора = Персефона → Дионис; Дионис + титаны + деятельность Зевса = Человек.

Такова одна из возможных версий одного из вариантов орфической теогонии<sup>11</sup>. Сравнивая ее с известными нам гомеровским и гесиодовским мировоззрениями, мы можем отметить ее некоторые особенности.

1) Орфические боги — отвлеченные понятия. В орфической теогонии первоначальные состояния мира еще более демифологизированы и натурализованы, чем в гесиодовской: хронос, эфир, хаос, «яйцо» не олицетворены. Весьма слабо олицетворены Фанес и Ночь. У Афенагора же мы имеем почти полное космогоническое перерождение теогонии: вода → ил → время → «яйцо» → земля и небо. По Аполлонию, все возникает из нерасчлененного единства земли, неба и моря.

2) В орфизме в качестве особой категории выделено время. Если это не первоначало, как в «Рапсодии», то одна из важнейших ступеней космогонического процесса. В орфизме мы находим также и наивное представление о творческой природе времени, получившее свое научное развитие лишь в наши дни; согласно Иерониму—Гелланику, время (Хронос) создает темную (Эреб) зияющую

бездну (Хаос), наполненную тонкой материей (Эфир), а в них и из них зародыш мира — «яйцо», развивающийся далее самостоятельно.

3) В орфизме мы находим проблески идеи пребывающей субстанции. О поглотившем Фанеса Зевсе в одном из орфических стихотворений сказано: «Он — и начало, и конец; он основание земли, звездного неба, дыхание всего, движение неутомимого огня; он — корень моря; он — Солнце и Луна; от него все родилось».

4) По сравнению с гомеровской картиной мира орфической космогонии более присуща идея развития, а по сравнению с гесиодовской — его большая однолинейность.

5) Оригинальна орфическая космология: уподобляя мир в его неразвернувшемся состоянии яйцу, орфизм уподобляет небосвод скорлупе, а эфир — коже яйца.

6) В орфизме наблюдаются попытки свести многое к единому: Фанес отождествляется с Зевсом, Рея с Деметрой и т. д.

7) В образности мерцают первые абстракции: например, Хронос — и чудовищный змей и вечное время.

8) Если это не модернизация, то в орфизме зарождается идея бестелесного бытия: у Иеронима — Гелланика Адрастейя и Фанес бестелесны.

9) Человек оказывается прямым результатом космического процесса, а не побочным продуктом, как у Гомера и Гесиода.

Орфическая антропология представляет, пожалуй, наибольший интерес. Мы находим в ней во многом противоположное гомеровскому представлению о соотношении земного и загробного миров, души и тела. Если у Гомера «самость» человека — это его тело, а душа вне тела неполноценна, то в орфизме «самость» человека — это его душа, неполноценная именно благодаря своему вселению в тело, которое для души — темница, гробница, сеть. В платоновском «Кратиле», главная тема которого — вопрос о происхождении словарного состава языка, сам термин «тело» (имеется в виду человеческое тело) — по древнегречески «сома» — производится от термина «сэ-ма» — гроб и «сосма» — темница с прямой ссылкой на орфиков («Кратил», 400 С) <sup>12</sup>.

Однако было бы неправильным считать, что орфизм полностью преодолел характерный для первобытного со-

знания материалистический анимизм и «возвысился» до представления души как начала бестелесного. И в орфизме душа сохраняет черты тела: ведь она возникла, учили орфики, из дионисиевского элемента в пепле титанов, т. е. из сожженного тела Диониса, а собственно тело человека обязано своим началом титаническому элементу. Дуализм дионисиевского и титанического материальных начал в пепле, оставшемся от титанов после того, как они сожрали Диониса и были сожжены молнией Зевса, — такова основа того дуализма души и тела, который обнаруживается в орфизме. Со временем этот дуализм перерос в платоновский дуализм души и тела, в котором душа противопоставлялась телу уже именно как бестелесное телесному.

В орфизме мы находим отзвуки представлений, характерных для ведической и брахманистской мифологий Древней Индии, а также для буддизма, и получивших там, в отличие от орфизма, тщательную разработку. Это — учение о переселении душ или метемпсихозе<sup>13</sup>. Душа существует до вселения в тело в некоем блаженном месте и в счастливом состоянии. По Аристотелю, в этом состоянии находятся не отдельные индивидуальные души, а душа как целое. Отдельные же индивидуальные души рождаются, отрываясь от целого ветрами<sup>14</sup>.

Но так или иначе, души не могут долго удерживаться в этом состоянии и падают, вселяясь в тела, которые как уже отмечалось, выступают для них в роли темницы и даже гробницы. Попав в земное бытие и войдя в круговорот страдания, душа стремится вырваться из этого страшного мира и вернуться обратно в блаженный мир. Но сделать это нелегко, потому что смерть тела, разрушение темницы не означает освобождения для души, которая тут же вселяется в другое тело. Характер переселений души определяется ее поведением, всей совокупностью ее прошлых существований. И только окончательно очистившись от злого, греховного, титанического элемента, душа получает возможность разомкнуть роковое кольцо перевоплощений и освободиться от страдания.

Отсюда характерная для орфизма религиозная практика, включающая в себя регулярные очистительные церемонии, совершаемые под руководством жреца. Обря-

ды очищения включали в себя правила диеты (отказ от употребления бобовой и мясной пищи, от убийства и жертвоприношения животных, потому что в своих перевоплощениях души могут переселяться и в тела животных, так что между людьми и животными нет существенной разницы), соблюдение ряда запретов, табу (например, орфик, как и правоверный египтянин, не должен был вносить в храмы шерсть или хорониться в шерстяной одежде) и т. п.

Земная жизнь считалась для орфизма злом, однако орфику запрещалось самоубийство, ибо последнее не только не освобождало душу, тут же вселяющуюся в другое тело, но усугубляло ее вину и ухудшало ее участь. Только очищение от как бы первородного греха человеческой расы: от совершенных в течение прошлых существований проступков и вообще от низменного, титанического элемента в человеческой природе могло спасти душу, вернуть ее в загробный мир, из которого она некогда выпала. Этот мир представлялся орфикам довольно натуралистически: пройдя через подземное царство, через Эреб и Аид, где душа должна была вести себя по строгим правилам, о которых мы узнаем, в частности, из надписей на золотых пластинках<sup>15</sup>, найденных в могилах IV—III вв. до н. э. на острове Крит и в «Великой Греции», душа попадала на «острова блаженных», где жила в счастливом и беззаботном состоянии, не испытывая ни телесных, ни душевных мук.

У орфиков имелись элементы учения не только о загробном блаженстве для праведных, но и о загробном и даже вечном наказании для неправедных. Это вечное наказание состояло в том, что грешник должен был выполнить некоторое задание, после чего наказание прекращалось. Но беда в том, что эта задача была бесконечной: наказуемому, например, присуждалось наполнить водой сито.

Таким образом, в орфизме обнаруживаются зародыши учения о посмертном воздаянии, которое отсутствует у Гомера и у Гесиода. В орфизме земная, реальная жизнь оказывается глубоко несовершенной, неполноценной, лишенной всяких радостей и преисполненной всевозможных мук. Смыслом и целью жизни оказывается очищение души, а тем самым освобождение ее от тела без повторного воплощения, т. е. абсолютная смерть.

Все эти новые моменты в античном мифологическом миросозерцании, моменты, столь отличные от соответствующих моментов в мифологиях Гомера и Гесиода, заслуживают объяснения.

Нам кажется довольно убедительной гипотеза Дж. Томсона, видящего в орфизме, особенно в орфической антропологии, отражение «рабского сознания», которое и явилось источником орфического дуализма. Тело раба не его «самость», это не он, оно собственность другого человека, рабовладельца; более того, оно привязывает раба к рабовладельцу, выступает для него действительно как темница и гробница, является источником бесчисленных страданий и, вообще говоря, подчиняется не воле раба, а чужой и враждебной воле человека, который не видит в рабе личности с ее индивидуальностью, т. е. души. Душа раба, поскольку рабство основано целиком на принуждении без элементов убеждения, рабовладельца не интересует. Но именно поэтому душа есть то, что целиком принадлежит рабу. Не удивительно, что не свое тело — собственность другого, а свое единственное достояние — свою душу раб отождествляет с самим собой, считает своей «самостью». Свое же тело раб ненавидит, а свое освобождение связывает исключительно с освобождением себя, т. е. своей души от тела.

Отсюда и возникает дуализм орфической антропологии, исток философского идеализма с его уже чисто бес-телесными сущностями, получившими приоритет перед телесными <sup>16</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Например, А. Н. Гиляров считал, что зародившаяся во Фракии орфическая теогония имела «наиболее крупное значение для философской и религиозной мысли» Древней Греции (А. Н. Гиляров. Философия в ее существе, значении и истории, ч. I. Киев, 1918, стр. 170). О большом значении орфической теогонии для античной философии говорит и А. Козлов (см. А. А. Козлов. Очерки из истории философии. Киев, 1887, стр. 40). По мнению П. Блонского, «философия Анаксимандра понятна лишь на фоне орфических учений» (П. П. Блонский. Этюды по истории ранней греческой философии. М., 1914, стр. 15).

Ни Б. Рассел, ни Дж. Томсон, ни большинство философов, работающих над вопросом о древнегреческом мировоззрении раннего периода, не могут обойти это явление античной культуры, что, к сожалению, встречается у авторов наших учебных пособий.

<sup>2</sup> Об этом говорит Цицерон в своем произведении «О природе богов» (I 107).

<sup>3</sup> Это обращение Афенагора к римскому императору Марку Аврелию — одна из ранних христианских апологий.

<sup>4</sup> В дальнейшем поход аргонавтов явился темой еще одной анонимной эпической поэмы, которая, судя по явному в ней солнцепоклонению, могла быть создана во времена Юлиана (IV в.), покровительствовавшего культу Солнца. Вразрез со всеми правилами эпоса эта поэма написана от первого лица в форме воспоминания Орфея — центральной фигуры поэмы — о походе, предназначенном для его ученика Мусея. Участие Орфея в походе, да и сам этот поход, predetermined судьбой, гнет и угрозы которой чувствуют все время участники похода. Очень большое место занимают в этой эпической поэме разнообразные мифы, в том числе и космогонические. Космогония — тема введения к поэме. Кроме того, при состязании Орфея с Хироном первый поет космогоническую песню, которую слушают птицы, деревья и звери («История греческой литературы», т. III. М., Изд-во АН СССР, 1960, стр. 345—348).

<sup>5</sup> Дамаский: «Приписываемая перипатетиком Евдемом Орфею теология... делает началом вещей Ночь» (H. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich/Berlin, 1964, I В 12). И у Мусея Тартар и Ночь были первыми. Эпименид также видел первоначала в Воздухе и Ночи (3 В 5).

<sup>6</sup> «Взяв свою лиру, Орфей запел. Он пел, что Земля, Небо и Море были когда-то едины, разделила же их все разрушающая Ненависть» (Appollonios Rhodios. *Die Argonautica*. Leipzig, 1940, S. 19).

<sup>7</sup> «Орфей был первым теологом. Он взял Воду в качестве начала Всего. Из Воды возник Ил...» (H. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I В 13).

<sup>8</sup> Согласно Иерониму и Гелланику, орфическая теогония «отдает первенство таким двум элементам, как Вода и Земля» (там же).

<sup>9</sup> H. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I В 12.

<sup>10</sup> Цит. по: Дж. Томсон. Первые философы. М., ИЛ, 1959, стр. 140—141.

<sup>11</sup> В реконструкции орфической теогонии мы придерживались К. Фримен (см. K. Freeman. *The Pre-Socratic Philosophers*. Oxford, 1959, pp. 9—11). Герман Дильс сводил эту схему к такому виду: Хронос→Яйцо→Фанес→Уран (Гея)→Зевс+Персефона→Дионис. У. Гутри предлагает еще более простую схему: Фанес→Ночь→Уран→Крон→Зевс→Дионис. А вот что пишет А. А. Козлов: «Одна из орфических космогоний, приведенная в отрывках из сочинений Дамаския, философа VI в. по Р. Х., похожа на гезиодову и начинается ряд происхождения от Кроноса (время), который произвел могучего Хаоса и движущий Эфир, из которых произошло блестящее мировое яйцо. Из него произошли Фанес, или Метис, или Эрос, или Эрикапей. Эрос породил Ехидну, и с нею Урана и Гею. Все это проглатывается достигшим владычества Зевсом, который потом снова из себя образует целый мир. Здесь мы видим, что происхождение мира совершается как бы в два приема: до Зевса и через Зевса. Ряд богов до Фанеса соответствует понятию первоначального домирового бытия. Фанес (являющийся взору, т. е. свет в эфире), Эрос (любовь), Эрикапей (освежающее или оживляющее дыхание весны или утра) и

Метис (мысль с оттенком понятия о промысле) суть различные имена для мирообразующего начала. Все боги этой космогонии, предшествующие Зевсу, суть как бы его потенции, или различные его стороны, а потому он и поглощает их в своем единстве и из себя изводит мир» (А. А. Козлов. Очерки из истории философии. Понятия философии и истории философии. Философия восточная. Киев, 1887, стр. 29).

«У орфиков была своя собственная теогония, даже в нескольких различных версиях, но ее общее родство с гесиодовской теогонией несомненно. Вначале было Время. Затем появилось Небо (Эфир) и Пустота, а из них Время вылепило серебряное яйцо, из которого произошел Фанет, или Любовь. Происхождение Зевса таково же, как у Гесиода, только, придя к власти, он проглатывает Фанета и таким образом отождествляет себя с ним. Благодаря Персефоне он стал отцом Диониса, которого, когда он был еще ребенком, схватили титаны, разорвали на куски и пожрали. Эта часть мифа воспроизводилась в орфическом обряде омофагии, который является формой тотемического священнодействия, когда посвященные, которые в обычной жизни воздерживаются от мясной пищи, поедают сырое мясо быка. Когда Зевс узнал о том, что сделали титаны, он поразил их ударом молнии и каким-то образом — традиция дает различные объяснения по этому вопросу — убитый бог был возвращен к жизни. Когда удар молнии поразил их, титаны были еще запачканы в крови своей жертвы, и из этого смешения крови и пепла возник человеческий род. В этом причина того, почему природа человека частично добрая, а частично злая: она раздвоена в самой себе» (Дж. Томсон. Первые философы. М., ИЛ, 1959, стр. 226).

<sup>12</sup> σῶμα — тело, σῆμα — гробница, σῶσμα — темница.

<sup>13</sup> Метемпсихоз — μετεμψύχωσις — переселение душ.

«В орфической поэзии (и здесь, быть может, впервые) была высказана безотрадная мысль о том, что по истечении известного мирового, космического цикла, все вступает в прежние соотношения друг с другом, чтобы начать отныне новый круг. В этом — колесо рождения, круговорот жизни. Пройдет и этот долгий мировой год — и снова все роковым образом возвратится к своей исходной точке. И души, по истечении каждого цикла, еще раз возвращаются к бытию в разнообразных формах животной или человеческой жизни. В этом — учение орфиков о метемпсихозе» (Е. Г. Кагаров. Этюды по истории греческой религии. «Филологические записки», 1905, вып. V—VI, стр. 58—59).

<sup>14</sup> Аристотель об этом писал следующим образом: «... в так называемых орфических гимнах... говорится, что душа, носимая ветрами, при дыхании входит (в животное, будучи ему уделена) со стороны вселенной» (Аристотель. О душе. М., Соцэкгиз, 1937, стр. 30). П. С. Попов — переводчик и редактор этого издания — замечает: «Из старейших комментаторов Филопон, из новых Тренделенбург считают, что слова «так называемые» поставлены Аристотелем в связи с его сомнением, правильно ли данные гимны приписываются самому Орфею» (там же, стр. 134).

<sup>15</sup> Например, на золотой пластинке из Петелии (IV—III вв. до н. э.) написано: «Ты найдешь источник слева от чертогов Аида, а рядом с ним растущий белый кипарис. К этому источнику не подходи даже близко. И ты найдешь другой, вытекающий из Озера Памяти, чьи воды холодны. Перед ним стоит стража. Ты должен сказать:

«Я дитя Геи и звездного Урана. Это вы и сами знаете. Я томим жаждой и я погибаю. Дайте мне скорее холодной воды, текущей из Озера Памяти». И они сами дадут тебе напиться из божественного источника. И после этого ты будешь царствовать вместе с другими героями» (Н. Diels. Die Eragmente der Vorsokratiker, I В 17). Комментарий Б. Рассела: «Источник, из которого душа не должна пить, — это Лета, приносящая забвение; другой источник — Мнемосина, память. В потустороннем мире душа, если она жаждет спасения, не должна ничего забывать. Напротив, она должна приобрести память, превосходящую естественную» (Б. Рассел. История западной философии. М., ИЛ, 1959, стр. 36).

<sup>16</sup> «Согласно доктрине орфиков, жизнь — это наказание, которым человек искупает грех титанов. Его бессмертная часть заключена в смертной; душа является пленницей тела. Тело — это могила души. Мы — движимая собственность богов, которые освободят нас из темницы нашей жизни, как только они найдут нужным принять такое решение. Вся жизнь есть приготовление к смерти. Только через смерть душа может надеяться вырваться из заточения и найти избавление от грехов, связанных с телом. Жизнь есть смерть и смерть есть жизнь. После смерти душа предстает перед судом. Если она настолько глубоко испорчена телом, что уже после не может быть исцелена, она присуждается к вечным мучениям в подземных темницах Тартара. Если она исцелима, то она очищается, получает наказание и отсылается назад на землю для возобновления искупления. Если она проживет три жизни, оставшись неоскверненной телом, она навеки свободна и присоединяется к небесному сообществу блаженных.

Такова эта доктрина, какой мы ее находим у Платона. Должно было еще пройти время, прежде чем она приняла свою окончательную форму, а в VI столетии, без сомнения, она была еще в зачаточном состоянии. Однако через всю доктрину явственно проходит нить — идея о том, что человек по отношению к богу и тело по отношению к душе — это все равно, что раб по отношению к своему владельцу. Душа по праву является владыкой и господином, тело — ее подданный и раб» (Дж. Томсон: Исследования по истории древнегреческого общества, т. II. Первые философы. М., ИЛ, 1959, стр. 227—228).

## § 5. Элементы мирозерцания Ферекида<sup>1</sup>

Мирозерцание Ферекида — выразительный пример вырождения мифологии, принявшей искусственный характер. Это его, в частности, подразумевал Аристотель, упоминая о древних поэтах, у которых «изложение носит смешанный характер, поскольку они не говорят обо всем в форме мифа...»<sup>2</sup>. Гегель видит в учении Ферекида только теогонию<sup>3</sup>.

Э. Целлер отмечает, что у Ферекида «мифическая форма изложения скрывает мысль в загадочных символах, и то, что должно быть объяснено из естественных причин, является все же непостижимым действием богов»<sup>4</sup>.



Ферекид — личность полулегендарная. Сведения о нем противоречивы. Сами древние не были согласны между собой относительно времени и обстоятельств жизни этого уроженца небольшого острова Сирос, который был расположен неподалеку от острова Делос, где существовал общегреческий культ Аполлона.

Одни из древних авторов думали, что Ферекид жил в середине VII в. до н. э. и что он участвовал в войне города Эфес, поддерживавшего в те времена тесные связи с Сиросом, с Магнезией. Показывали даже могилу Ферекида на отвоеванной у магнезийцев земле. Другие же видели в Ферекиде ученика первого древнегреческого философа Фалеса и учителя другого древнегреческого философа Пифагора. В таком случае расцвет жизни Ферекида (или, как говорили древние греки, его акме) <sup>5</sup> падал на середину VI в. до н. э. Например, Евсевий утверждал, что акме Ферекида приходится на 59 олимпиаду <sup>6</sup>, т. е. на 554—551 гг. до н. э.

Рассказывали даже о том, как Ферекид был похоронен Пифагором, который, узнав о болезни своего учителя, приехал к нему, ухаживал за ним, а когда Ферекид умер, то похоронил его на острове Делос.

Диоген Лаэртский приводит обе версии жизни Ферекида, не затрудняя себя даже каким-либо их сопоставлением. Писавший о Пифагоре Андрон Эфесский утверждал, что было два Ферекида: один астроном, другой же теолог — учитель Пифагора. И оба они происходили с острова Сирос. Однако Эратосфен отвергает эту догадку: второй Ферекид был афинянин.

Верна, по-видимому, первая версия. Ферекид жил во второй половине или, может быть, даже в середине VII в. до н. э. и действительно мог иметь ученика по имени Пифагор, только этот Пифагор был не древнегреческим философом, знаменитым основателем «Пифагорейского союза», а эфесским тираном, который именно и воевал с Магнезией. В свете этой версии рассказ об участии Ферекида в войне Эфеса с Магнезией кажется правдоподобным.

Свида рассказывает, что у Ферекида не было учителей или учителя, зато Ферекид внимательно изучал приобретенные им финикийские книги, содержащие какое-то тайное учение. Ферекид много путешествовал: он побывал в Спарте и Дельфах, на Самосе и в Эфесе, в Мессе-

нии и в Олимпии. Ему приписывали предсказания кораблекрушения, землетрясения, падения города.

Некоторые древние авторы считают, что Ферекид наряду с Фалесом и Пифагором был первым среди эллинов, кто начал философствовать о небесах и богах. Однако сохранившиеся отрывки из сочинения Ферекида «Гептамихос»<sup>7</sup> (этого, по-видимому, первого прозаического произведения у греков) говорят о другом.

Эти отрывки содержатся у Диогена Лаэртского, у Климента в его сочинении «Стромата», у Оригена и у некоторых других древних авторов, а также в одном из найденных в конце прошлого века в Египте папирусов<sup>8</sup>. Интересно отметить полное совпадение приводимого Климентом отрывка из «Гептамихоса» с соответствующими строками из папируса, что говорит о довольно точном цитировании древними авторами древнейших первоисточников.

Согласно Диогену, ферекидовское сочинение начиналось так: «Зас (т. е. Зевс.— А. Ч.) и Хронос были всегда, а также и Хтония. Хтония же получила имя Геи, так как Зас дал ей землю в качестве свадебного подарка»<sup>9</sup>. О том, что Ферекид принимал за первоначала Зевса, Хроноса и Хтонию, сообщает также известный нам Дамаский, добавляя, что Хронос далее произвел из своего семени огонь, пневму и воду. Правда, имеется сообщение, что Ферекид вместе с Фалесом видел в воде первопричину всего сущего, а вместе с Гесиодом называл эту воду Хаосом, но оно вряд ли достоверно.

Пример аналогичной модернизации Ферекида дает и Гермий, истолковывая ферекидовского Зевса как творческую силу огня (или эфира), ферекидовскую Хтонию— как землю в качестве предмета труда, а Хроноса.— как время, в котором все происходит. Конечно, для более зрелого мышления первоначала Ферекида кажутся уже естественными, природными силами, если и зашифрованными под именами собственными, то только для большей наглядности. Однако для самого Ферекида, еще явно не сумевшего подняться над мифологическим уровнем мышления, и Зевс, и Хтония, и Хронос — существа, персонализированные начала, ведущие человекообразную жизнь.

В папирусе рассказывается о том, как Зас вступал с Хтонией в брак, как ему построили много больших

домов, снабдив их всем необходимым, а также слугами и служанками. И только, когда все было готово, была отпразднована свадьба, на третий день после которой Зевс сделал покрывало (фарос), а на нем изобразил (вышил!) Гею, Огеноса (Океан) и жилище Океана, и преподнес его Хтонии со словами: «Желая, чтобы твой брак состоялся, я приношу тебе этот дар. Прими мое приветствие и будь моей женой!» Так, сообщает далее Ферекид, и возник среди богов и людей этот свадебный обычай (он состоял в том, что невеста обменивала свое девичье покрывало на покрывало, вышитое мужем). Папирус обрывается на словах: «И она отвечала ему, принимая от него покрывало...»<sup>10</sup>.

Кроме того, огонь, воздух и вода остаются только подчиненными моментами теогонии. Из этих естественных начал снова рождаются начала сверхъестественные — племя титанов во главе с чудовищным змеем Офионоем, враждебным Зевсу.

Таким образом, Ферекид еще остается на уровне сказочно-мифического мирозерцания. Но вместе с тем Ферекид, как это подметил Аристотель, уже не говорит обо всем в форме мифа. Ведь он подчеркивает, что и Зевс, и Хтония, и Хронос были всегда<sup>11</sup>. Здесь проскальзывает зарождающаяся идея пребывающего начала, с выявления которого и начинается, в частности, философское мировоззрение. Но не больше, чем «проскальзывает». Даже если бы Ферекид был действительно младшим современником Фалеса, его нельзя сравнивать с первым античным философом. Ферекид еще не может порвать с мифологическим фантазированием. Если у Фалеса мы находим пережитки мифологического мировоззрения, то у Ферекида лишь зачатки философского. Поэтому Ферекид логически раньше Фалеса, даже если он позже исторически. Только в последнем случае можно согласиться с мнением С. Я. Лурье о мировоззрении Ферекида, что «эта философская мифологическая космогония была уже при самом появлении на свет мертворожденной; единственная научная заслуга таких систем в том, что они подрывали устой официальной религии»<sup>12</sup>. Если же Ферекид жил на полстолетие раньше Фалеса, то его мировоззрение было не мертворожденным, а новой ступенькой, на которую поднялся человеческий дух в своем мучительном восхождении от мифологии к философии. Создавая

свои собственные мифы, а не оформляя народную, стихийно сложившуюся мифологию, как это делали Гомер и Гесиод, Ферекид служит торжеству индивидуального самосознательного творчества над коллективным бессознательным народным творчеством, которое происходит на рубеже VII и VI вв. до н. э. и проявляется, в частности, в деятельности «семи мудрецов».

\* \* \*

Такова в своих основных чертах история древнегреческой предфилософской мифологии. Для нее характерна идея постепенной эволюции вселенной из некоего первоначального состояния. Это явно эволюционистский тип мифологического генетизма (исключение мы находим, пожалуй, только у Ферекида: в его мифе Зевс, вышивая на покрывале Землю, тем самым ее творит). Сами боги — результат этой эволюции. Теогония и космогония неразличимы: родословие богов в то же время и объяснение происхождения и эволюции мира (ведь божества — олицетворения различных свойств, сторон и частей мироздания).

Эти боги не всемогущи и не всеведущи. Они составляют одну большую родовую семью. Их права, обязанности и сферы влияния строго определены. Даже Зевсу приходится бороться с другими богами, с мойрой (необходимостью) и с людьми.

Люди противостоят богам как смертные и несчастные существа бессмертным и счастливым. Но отношение людей к богам — это не столько отношение тварей к творцам, сколько отношение младших членов одной большой семьи к старшим. Человек не центр мироздания, а только его часть. Само существование человека в мироздании случайно. Однако античная мифология антропоморфична. Все явления природы истолковываются в терминах человеческих чувств и мотивов, законы природы выражены как этические нормы. Мироздание для древних греков предфилософского периода — единый организм или произведение искусства.

Уже само стремление ввести стройность и порядок в необозримый сонм божественных существ было надмифологическим. Здесь мысль выходит за пределы мифологии и смотрит на нее извне. Поэтому уже в самой систематизации мифологии мы чувствуем присутствие

более развитой формы сознания — сознания философского. Вряд ли прав И. М. Тронский, когда видит превосходство греческой мифологии над восточной в том, что она якобы не отягощена метафизическим мудрствованием<sup>13</sup>. Конечно, греческая мифология, в отличие от древнеегипетской или древневавилонской, не догматична и она не была делом замкнутой и могущественной касты жрецов (такой касты Греция не знала). Но трудно было бы отрицать мировоззренческое, предфилософское значение античной мифологии.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Ферекид — Φερεκίδης.

<sup>2</sup> Аристотель. Метафизика, кн. IV. М.—Л., Соцэкгиз, 1934, стр. 247.

<sup>3</sup> Гегель. Соч., т. IX. М., Партиздат, 1932, стр. 170.

<sup>4</sup> Э. Целлер. Очерк истории греческой философии. М., 1912, стр. 18.

<sup>5</sup> «Ἀκμή» — лучшая пора. Такой «лучшей порой» для научной деятельности древние греки считали сорокалетие.

<sup>6</sup> По формуле:  $X = 77\frac{6}{5} - [4(N-1) + (n-1)]$ , где N — номер олимпиады, а n — номер года в данной олимпиаде.

<sup>7</sup> Сочинение Ферекида, называлось или «Πεντέμυχος» или «Ἑπτάμυχος», т. е. «пятибездность» или «семибездность». Объяснение этого названия мы находим у Евдема через Дамаския. Сообщив утверждения Ферекида о том, что вечно существуют такие три первоначала, как Зевс, Хронос и Хтония и что Хронос произвел из своего семени огонь, пневму и воду, Дамаский (точнее говоря Евдем, которого Дамаский пересказывает) продолжает: «... из них в пяти безднах возникло другое поколение богов, называемых «пятибездными», их же равным образом можно назвать «пятикосмосными» (H. Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker. Zurich/Berlin, 1964, 7 A 8).

<sup>8</sup> Этот папирус был найден в 1897 г. учеными Гренфеллем и Хантом.

<sup>9</sup> H. Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker, 7 B 1.

<sup>10</sup> Ibid, 7 B 2.

<sup>11</sup> В оригинале: ἦσαν ἀεὶ.

<sup>12</sup> С. Я. Лурье. Ук. соч., стр. 22—23.

<sup>13</sup> См. И. М. Тронский. История античной литературы. Л., Учпедгиз, 1957, стр. 28.





## ГЛАВА II

### НАУКА

К числу префилософских форм сознания принадлежала и наука. Судить о ней нелегко. Препятствием тому служит как недостаточность достоверной информации, так и отсутствие, насколько нам известно, фундаментальных марксистских исследований в области древней науки. «Вестник древней истории» писал в 1954 г., что «в настоящее время изучение таких вопросов, как специфика производственных отношений в древнейших рабовладельческих обществах (Египет, Шумер, Вавилония и др.)... затруднено почти полным отсутствием специальных исследований по истории, науки и техники древнего мира»<sup>1</sup>. Правда, с тех пор Институт истории естествознания и техники<sup>2</sup> проделал определенную работу, однако труды наших историков отстают от лучших образцов мировой истории науки. Но и эти образцы далеко не образцовы, потому что им не хватает подлинно научной, марксистско-ленинской методологии.

Что считать наукой и откуда вести ее начало — вопрос спорный. Некоторые ученые понимают науку очень широко и ведут ее начало с времен доисторических, дописьменных. Например, прогрессивный швейцарский ученый Андре Боннар в своей интересной работе «Греческая цивилизация», говоря об изобретении земледелия, открытии металлов, одомашнивании животных, изобретении повозки и колеса и о других замечательных достижениях человеческого рода, совершенных еще в

неолитические времена, включает: «Все эти изобретения составляют часть истории науки, во всяком случае если определять науку как сумму познаний и средств, позволяющих человеку увеличить свою власть над природой»<sup>3</sup>. Известный русский ученый А. Потебня писал, что «появление науки в письменности не есть время ее рождения, а речь с незапамятных времен имела и значение чисто практическое и вместе с тем подготавливала науку»<sup>4</sup>. А. Потебне вторит наш современник академик Е. Н. Павловский. В своей книге «Поэзия, наука и ученые» он подчеркивает, что «наука возникла не сразу, и начало ее было неизмеримо более ранним, чем возникновение письменности». Естественно, что ученые, которые говорят о дописьменном периоде в истории науки, понимают науку широко. Павловский под дописьменной наукой имеет в виду «практический опыт», который «накапливался... по мере развития языка и речи» и «который передавался... из поколения в поколение в устной словесности, разнообразные формы которой объединяются под обобщающим наименованием — фольклор. К фольклору относятся,— продолжает Павловский,— поговорки, пословицы, загадки, заговоры, обрядовые песни, причитания, сказания, былины, частушки, сказки и др.»<sup>5</sup>. В своей книге он убедительно доказывает эту мысль: действительно, фольклор был своего рода аккумулятором полезных практических знаний, сберегал их в себе и передавал от поколения к поколению. Но можно ли считать этот полезный практический опыт наукой?

Многие ученые на этот вопрос отвечают отрицательно. Тот же Андрэ Боннар, приводя определение науки как суммы познаний и средств, позволяющих человеку увеличить свою власть над природой, не считает такую науку «настоящей». Под «настоящей» наукой швейцарский ученый понимает «совокупность предположений, связанных между собой логическими связями и составляющих законы, действительные на все времена». В соответствии с таким узким определением науки А. Боннар и начало «настоящей науки» ведет от первого древнегреческого философа Фалеса. Он говорит о рождении «настоящей науки» — астрономии и геометрии в эпоху Фалеса и его преемников. Что же касается древнеегипетской и шумеро-аккадской математики, астрономии, медицины, то А. Боннар отказывает им в праве называться

наукой, видя в них лишь собрание правил, иногда довольно сложных, настолько сложных, что они позволяли, например, предсказывать положение планет. «И все же это собрание правил еще не составляло науки»<sup>6</sup>, — пишет А. Боннар.

Таким образом, А. Боннар отрицает предфилософское существование науки, по крайней мере «настоящей науки». Такая наука возникает вместе с возникновением философии.

Подобная концепция существует и у нас. Автору этих строк приходилось не раз слышать от советских историков философии мнение, что возникновение философии было также и возникновением науки, а потому говорить о предфилософской науке неправильно. Это мнение основывается по крайней мере на трех моментах: на незнании того, что на самом деле представляла из себя древнеегипетская и шумеро-аккадская (древнеавилонская) наука, незнании, для философа простительном, ибо сами историки древней науки только недавно стали разбираться в этом; на незнании того, что считать наукой и, наконец, на некритически усвоенной формуле, что философия возникает как единая, нерасчлененная наука, формуле, которую к тому же некоторые наши философы распространили буквально на всю философию рабовладельческого общества<sup>7</sup>. Отождествление ранней философии с ранней наукой настолько глубоко вошло в сознание наших мыслителей, что они считают, по-видимому, своим долгом искать философию везде, где, по их представлению, существовала уже более или менее развитая наука. Поэтому те из них, кто заносит древнеегипетскую и вавилонскую математику, астрономию и медицину в графу науки, пишут о древнеегипетской и древнеавилонской философиях, делая при этом ряд вполне понятных оговорок, потому что ни в Древнем Египте, ни в Древней Вавилонии до периода эллинизма философии не было. Например, А. О. Маковельский утверждает, что «в Древнем Вавилоне и Египте... выработка философских понятий была... тесно связана с первыми шагами науки о мире — астрономии, космологии, а также математики... Философия, как особая форма общественной мысли, еще не выделилась»<sup>8</sup>. Это высказывание следует понимать так, что в указанных обществах философия уже существовала, правда, не самостоятельно. В качестве неоргани-



зованной суммы зарождающихся философских понятий она была растворена в общем контексте науки, т. е. единая, нерасчлененная (хотя это неверно даже в применении к Древнему Египту) наука была также и философией. Впрочем, вряд ли стоит это замечание А. О. Маковского принимать всерьез: ведь говоря о зарождении научных представлений о мире в Древнем Вавилоне и Египте, он так ничего и не смог сказать о том, какие же именно философские понятия были выработаны в связи с первыми шагами науки в этих странах, ограничившись только указанием на некоторые философские моменты в древнеегипетской мифологии (переосмысление мифа о мемфисском боге искусств Птахе).

Те же из наших мыслителей, кто считает, что в Древнем Египте и в Древней Вавилонии все же не было философии, отрицают и наличие в этих культурах науки. Думают, что если есть философия, то есть и наука, нет философии — нет науки. Обе концепции вытекают из положения о первоначальной философии как единой нерасчлененной науке, из которого делают ошибочный вывод, что раз первоначальная философия была единой нерасчлененной наукой, то и наука, коль скоро она была, была философией. Обе точки зрения неверны. Факты показывают, что свои первые шаги наука совершает задолго до первых шагов философии, что возникновение науки предшествовало возникновению философии.

Чтобы это не осталось простым заверением, нужно разобраться в комплексе связанных между собой подвопросов: что мы будем считать наукой? Была ли такая наука в Эгейском мире до возникновения философии? Если ее не было, то была ли такая наука в Древнем Египте и в Древней Вавилонии? Если она там была, то сыграла ли какую-либо роль в возникновении античной философии (и науки)?

Отвечая на первый вопрос, автор этих строк не берет-ся дать свое определение науки на различных уровнях ее существования. Он только хочет обратить внимание на тот тривиальный факт, что наука не стояла на одном месте, что наука науке рознь. Одно время автор этих строк был согласен с А. А. Потебней и Е. Н. Павловским, а также со всеми теми, кто говорил о науке в широком смысле слова, в смысле всякого знания, приносящего на практике полезные результаты, позволяющего

человеку ориентироваться в мире. В доклассовом обществе люди научились труду, речи, мышлению, земледелию, скотоводству, ремеслам, овладели огнём, изобрели важнейшие орудия труда и предметы домашнего обихода, например колесо. Без этих и других изобретений существование человечества немыслимо. А некоторые из достижений цивилизованный человек так и не смог повторить, например приручить хоть одно животное. Все домашние животные были воспитаны доисторическими людьми, цивилизованный же человек не пошел дальше искусственной и безобразной дрессировки некоторых животных, которых заставляют подражать людям, что противно природе животного и унижает как последнего, так и человека, который радуется, узнавая свои, не всегда лучшие, черты в несчастном животном, вынужденном вести противоестественный образ жизни.

Возвращаясь к первобытным людям, отметим, что «даже у самых отсталых дикарей мы находим некоторые навыки к счету, некоторое умение ориентироваться по звездам»<sup>9</sup>. Уже на ранних стадиях родового строя были известны земляные краски, цветные глины, позволяющие человеку рисовать на стенах и потолках пещер фигуры животных, сцены охоты, боев. Человек весьма рано познакомился с теми металлами, которые встречаются в природе в первобытном состоянии (правда, в таком металле видели разновидность камня, его подвергали холодной обработке, металлические топоры и молоты делали по образцу каменных)<sup>10</sup>.

Но можно ли все это считать наукой? Все-таки это скорее практика, из которой только, позднее возникает наука. Безусловно, человеческая практика порождала знания, которые передавались в устной форме от поколения к поколению в разных формах, в том числе и в мифах. И. М. Тронский справедливо видит в мифологии также и ту почву, на которой со временем возникают наука и искусство<sup>11</sup>. Также и А. Боннар подчеркивает, что «было бы ошибочно противопоставлять рациональную науку «мифу», словно они взаимно друг друга исключают. Как будто наука и миф не были долгое время тесно переплетены!»<sup>12</sup>. Из бесспорного положения А. Потемни и Е. Н. Павловского, что речь подготовляла науку, не следует, что последняя возникла до появления письменности: ведь «подготовляться» и «рождаться» —

это не одно и то же. При всем нашем уважении к частушкам, мы не решаемся возвести их в ранг памятников древней науки. Мы склонны видеть в этой форме существования знания лишь предысторию науки, ее необходимое условие. На уровне предыстории это знание состояло в основном лишь в совокупности практически-целесообразных действий, до которых человек дошел сам, а не получил их как инстинкты и рефлексы от природы. Если же и была какая-либо теория, то лишь на уровне магии, подсознательно предполагающая, что в мире существуют объективные связи и что человек способен использовать их в своих интересах. Все эти знания еще не требовали специальных средств и методов наблюдения природы, они опирались на обыденный, массовый опыт и возникали стихийно, на основе проб и ошибок, а не на основе действительного познания законов природы. Таким образом, мы выделяем предысторию науки — совокупность изобретений и открытий, во многом случайных, знаний, если и выходящих за пределы обыденного опыта, то лишь в качестве иллюзорной магической псевдо-теории.

Отрицая, что практические опыты и знания, которые существовали в контексте непосредственной практической деятельности человеческого рода в дописьменные времена, следует называть наукой, автор этих строк отказывается, с другой стороны, сводить науку только к науке дедуктивной, которая строго логическим путем, методически выводит систему знания из нескольких основных положений: из минимального числа аксиом или основных законов природы. Такая дедуктивная наука возникла и в Древней Греции не во времена Фалеса, а позднее, и сфера ее была очень узкой. На ступень дедукции и поныне поднялись не все науки. Прежде чем достичь этой ступени, наука должна пройти длительный путь сознательного накопления и постепенного сознательного обобщения эмпирического знания, фиксации этого знания в положениях большей или меньшей общности, проверки этих обобщений.

В социально-экономическом плане предыстория науки соответствует первобытнообщинному строю, зарождение науки — тому, что называют раннерабовладельческим обществом, а ее сравнительное развитое состояние — тому, что называют развитым рабовладельческим обще-

ством. Так что вопрос о том, где провести черту: провести ли ее между второй и третьей ступенью, или первой и второй, или вообще отодвинуть во времена доисторические, автор этих строк решает так, что он склонен провести эту черту между первой и второй ступенью. В том мнении, что можно говорить о предфилософской науке, нас несколько укрепляет также принадлежащая А. Н. Колмогорову периодизация общей истории математики, в которой различаются четыре периода: 1) период зарождения математики; 2) период элементарной математики как науки о постоянных величинах и неизменных геометрических формах, начинающийся в VI—V вв. до н. э.; 3) период математики переменных величин в XVII—XVIII вв. и 4) период современной математики, когда началось систематическое изучение с достаточно общей точки зрения возможных типов количественных отношений и пространственных форм. Итак, А. Н. Колмогоров относит зарождение математики к дофилософскому периоду, что подтверждает наше мнение о предфилософском периоде в эволюции науки.

Отвечая на второй вопрос, была ли наука в Эгейском мире до возникновения философии, мы склонны занять отрицательную позицию. Когда, например, С. Я. Лурье писал, что «ко времени раннего расцвета греческого ремесла и торговли, к началу VI в. до н. э., эллины имели свою (правда, чрезвычайно примитивную) первобытную науку, восходящую к глубокой древности...»<sup>13</sup>, то он имел в виду то, что мы называем преднаукой. Он же подчеркивает, что эта наука еще не отделилась от религии и магии. Предысторию античной науки мы видим уже в гомеровском эпосе, в котором знание существует еще в неадекватной форме мифа, фольклора, на основе устного предания, тесно связано с магическими действиями и заклинаниями. В гомеровском эпосе содержится немало полезных сведений, ведь этот эпос был не только сказанием о героях и о богах, но и «донаучной» энциклопедией: там подробно описана обработка металлов, прядельно-ткацкое производство и многие другие трудовые процессы. На примере гомеровского эпоса хорошо видно, что люди имели достоверные сведения о своей деятельности, о своей практике и весьма относительные сведения о мире, существующем за узкими пределами их первоначальной практической деятельности.

О поэме Гесиода «Труды и дни» А. О. Маковельский также вполне справедливо сказал, что это «энциклопедия донаучного знания греков»<sup>14</sup>. В самом деле, как мы видели, в указанной поэме отражен большой опыт в области земледелия и мореходства применительно к различным временам года, содержится значительное количество полезных советов.

К зачаткам мышления человека относятся и мифы о происхождении мира, которые мы находим в «Теогонии». Мифологию было бы неправильно противопоставлять знанию. Но все это еще не наука, т. е. не наука в собственном смысле этого слова: знание остается здесь или на уровне фантазии, или на уровне обыденного опыта. Теоретическое мышление, устанавливающее логические связи в системе знания, открывающее причинные и иные существенные связи, отсутствует или почти отсутствует. Как считает С. Я. Лурье, «к VIII—VII вв. ...математические знания греков еще не возвышались над уровнем первобытного человека»<sup>15</sup>, и это несмотря на то, что в период Крито-микенской культуры существовали математические тексты, найденные на острове Крит А. Эвансом<sup>16</sup>, из которых видно, что древние обитатели Крита пользовались подобно египтянам десятичной системой счисления, имели представление о процентах. Известный американский историк науки Джордж Сартон пишет: «Наше знание минойских математических текстов очень ограничено, потому что минойская письменность еще не расшифрована. Однако ясно, что многие таблички содержат цифры, которые возможно интерпретировать. Эти цифры отличаются от египетских, однако методы счета явно египетские. Обе системы десятичные, но минойские символы останавливаются на тысячах и десятках тысяч, тогда как египтяне считали до миллиона. Наиболее интересная черта минойских выкладок — это система процентов: во многих табличках слагаемые в сумме составляют цифру сто. Например, на одной табличке в верхнем ряду суммировалось 57 и 23, а на нижнем — 20 с «тронным» знаком. Не означало ли это, что королевская доля равнялась 20%? Критяне, по-видимому, развили разработанную систему регистрации и счета...»<sup>17</sup>.

Но все это после дорийского завоевания было забыто вместе с письменностью, что дает основание С. Я. Лурье

вынести столь серьезное суждение о математических знаниях греков в предфилософский период. Невелики были и астрономические знания греков. Приписываемая Гесиоду «Астрология» была создана не ранее VI в. до н. э. и, судя по сохранившимся от нее отрывкам и доксографии, не была сколько-нибудь серьезным научным трудом. Правда, при желании в самой греческой мифологии можно усмотреть зарождающийся конфликт между знанием и фантазией. Это видно хотя бы из противостояния Зевса и Асклепия (лат. Эскулап). У Гомера Асклепий еще не бог, а фессалийский князь. Но позднее Асклепий-врач обожествляется, что говорит о возрастании авторитета науки; чтобы низвергнуть мифологическо-религиозный супранатурализм, сама наука должна была сперва приобрести супранатуральный характер: бой между наукой и мифологией происходил на небе. Асклепий оказывается теперь уже сыном Аполлона и воспитанником мудрого кентавра Хирона. Он изображался похожим на Зевса и наделялся способностями, которых не было даже у Зевса: Асклепий не пасовал перед мойрой, как Зевс, а мог воскрешать мертвых. Дальнейший процесс выделения из супранатуральной науки науки реальной выражается в мифе о двух сыновьях Асклепия: Махаоне и Подалирии. От Подалирия пошли настоящие врачи (отец античной медицины считал себя потомком Подалирия), а от Махаона — жрецы, практикующие донаучные методы лечения при посвященных Асклепию храмах, которых в Элладе было довольно много. И нужно отметить, что в дофилософский период медицина, не в пример математике, в Древней Греции была довольно развита, и она не входила в «единую, нерасчлененную науку»: никто из первых философов, которые занимались и математикой, и астрономией, и метеорологией, даже предсказанием землетрясений, не занимался врачеванием. Первые античные врачи и первые античные философы враждовали. Но всего этого было бы недостаточно для того, чтобы утверждать, что возникновению греческой философии предшествовала наука. Могут сказать, что по крайней мере в Древней Греции наука возникла вместе с возникновением философии. Это верно, если считать, что крито-микенская наука и письменность были совершенно забыты, и если пренебречь той преднаукой, которую мы находим у Гомера, у Гесиода,

которая лежала в основе всей жизни Эллады VII в. до н. э. Но нельзя не учитывать того факта, что в VII—VI вв. до н. э., как и позднее, древнегреческая культура находилась в тесном контакте с египетско-вавилонской.

Греческие колонисты, торговцы и наемники в VII в. до н. э. в большом количестве проникают в Египет. Еще во второй половине VIII в. до н. э. египетские фараоны усиленно вербуют греческих, главным образом ионийских, наемников, поощряют торговлю греков с египтянами и способствуют греческой колонизации в Египте. Греческие наемники, принятые на службу фараона Псамтика, организовали в Египте греческое поселение Дафны. В конце VII в. до н. э. двенадцатью греческими городами на месте бывшей милетской фактории в дельте Нила создается другая греческая колония — Навкратис. Это было совершенно, разумеется, с разрешения фараона, заинтересованного как в привлечении на свою территорию греческих наемников, так и в торговле с греческими полисами. Что касается Вавилонии, то греческие, ионийские полисы были связаны с ней через Лидию, бывшую форпостом ближневосточной культуры в Малой Азии. При этом необходимо отметить, что именно в тот момент, когда древние греки вошли в тесное соприкосновение с этими культурами, будучи уже на той ступени развития, когда их могли заинтересовать специальные научные вопросы, древнеегипетская и древневавилонская культуры переживали свой последний поздний расцвет, связанный с тем, что в VII—VI вв. до н. э. Древний Египет и Древняя Вавилония ненадолго обрели утраченную ими было политическую независимость. Советский ученый, историк математики Н. И. Веселовский в статье «Египетская наука и Греция» подчеркивает, что «когда греки «получали наследство» от «умирающих» цивилизаций Древнего Востока, последние создавали новые научные представления, оставившие неизгладимый след во всем развитии мировой науки»<sup>18</sup>.

Античная традиция единодушна в своей высокой оценке древнеегипетской и древневавилонской науки. Египет навсегда остался в представлении греков страной глубокой мудрости даже тогда, когда они развили свою собственную науку, превзойдя своих учителей, и создали философию. И когда они желали подчеркнуть, что лицо, о котором идет речь, обладает обширными и глубокими

познаниями, они сообщали, что этот человек учился в Египте или в Вавилонии. Приведем несколько примеров. «Все единодушно согласны,— писал один из доксографов,— что первые греческие философы, рассуждавшие о небесных и божественных явлениях, Ферекид Сирский, Пифагор и Фалес, были учениками египтян и халдеев»<sup>19</sup>.

Другой доксограф сообщает: «...как рассказывают эллины, и Ферекид Сирийский (Сирский), и Пифагор Самосский, и Анаксагор Клазоменский, и афинянин Платон путешествовали к ним (египтянам), чтобы научиться у них теологии и более точной физиологии (науке о природе)».

Диодор сообщает, что «Пифагор научился у египтян священному слову, геометрическим теоремам и учению о числах»<sup>20</sup>.

Известна легенда о том, как юный Пифагор, жаждущий знания, обратился за советом к уже старому Фалесу, и тот посоветовал ему побывать в Египте и в Вавилонии, что Пифагор и сделал, пробыв в этих странах по нескольку лет. «Пифагор, сын Мнесарха, родился на острове Самос и процветал там во время правления Поликрата (казненного в 522 г. до н. э.). Согласно Аристоксену из Тарента, он (Пифагор. — А. Ч.)... покинул Самос, чтобы избежать тирании Поликрата. Это правдоподобно, как и то, что он, подобно многим, покинул родину из-за страха перед персами. Вполне естественно, что он мог искать убежища в Египте, где самосцы имели своих представителей (у них был свой храм в Навкратисе). Если верить Ямвлиху, Пифагор первым делом посетил Милет, где Фалес признал его гений и научил его всему тому, что знал сам, затем посетил Финикию, где оставался достаточно долго, чтобы быть посвященным в сирийские обряды. Это укрепило его желание посетить Египет, который тогда считался источником эсотерического<sup>21</sup> знания; он провел там не менее двадцати двух лет, изучая как астрономию и геометрию, так и мистерии. Когда Камбиз завоевал Египет в 525 г. до н. э., Пифагор последовал за ним в Вавилон, где провел двенадцать лет, изучая арифметику, музыку и другие дисциплины магов»<sup>22</sup>.

Отец истории Геродот сообщает нам, что греки заимствовали из Египта геометрию, а из Вавилонии — солнечные часы, солнечный показатель и деление дня на



двенадцать частей<sup>23</sup>. Геродот был в Египте, прошел его насквозь с севера на юг, до острова Элефантина, что чуть южнее Ассуана, спрашивал о многом и осматривал многое, беседовал через переводчика со жрецами, видел пирамиды, Меридово озеро, лабиринт.

Греки заимствовали и из Финикии. Греческий алфавит — не что иное, как развитие финикийского алфавита. Греки добавили знаки для гласных и несколько видоизменили написание букв. Приписываемая Фоке Самосскому «Морская астрология» была, по-видимому, переводом с финикийского языка на греческий астрономической книги финикийских мореплавателей. Наконец, первый философ и ученый Эллады Фалес Милетский был финикийского происхождения, его предки — выходцы из Финикии. О влиянии Финикии на Элладу рассказывается в известном греческом мифе об Агеноре, Кадме и Европе. Дочь финикийского царя Агенора прекрасная Европа была похищена принявшим образ быка Зевсом, который переплыл с ней Средиземное море между Финикией и Элладой. Брат Европы Кадм устремился на поиски Европы. Он прибыл в Элладу. Но дельфийский оракул приказал Кадму отказаться от возвращения Европы и, оставшись в Элладе, основать город. Таким городом якобы стали беотийские Фивы. С именем Кадма древние греки связывали перенесение в Элладу финикийского алфавита, начало древнегреческой письменности, начало науки.

Все это дает нам основание рассматривать древнеегипетскую и древневавилонскую науку как предшественницу эллинской философии. Что же представляла собой эта наука? Она занимала среднее положение между преднаукой и дедуктивной наукой. На этой ступени наука начинает выделяться из магии, фиксируются некоторые периодические явления природы, которые становятся основой календаря, создаваемого в это же время, развивается искусство счета, создается письменность. Наблюдение строгой периодичности естественных явлений подтачивает религиозно-мифологическое мировоззрение с его представлением о богах как о виновниках всего происходящего в мире. В это время зарождается математика. В периодизации истории общей математики А. Н. Колмогоров периоду элементарной математики с VI—V вв. до н. э. предпосылает период зарождения мате-

матики. В восточном Средиземноморье этот период приходится на египетскую и вавилонскую науку II тысячелетия до н. э. В это время происходит отделение умственного труда от физического, выделяется класс писцов и жрецов, ведающих исключительно учетом, контролем, сбором налогов, а также научными и религиозно-мифологическими вопросами.

Известно, что есть времена исторические, от которых до нас дошли «говорящие» памятники, о которых мы имеем достоверные сведения (то, что мы знаем, мы действительно знаем), и времена доисторические, от которых до нас доходят лишь немые памятники материальной культуры. Чем раньше начинается историческое время в том или ином районе земного шара, тем глубже мы заглядываем в его прошлое. И если говорить о западной части полосы древней цивилизации, глубже всего мы заглядываем в прошлое культуры и науки народов, населявших долину Нила и долину, расположенную между и вдоль течения Евфрата и Тигра.

Географическое положение Древнего Египта не отличалось от современного. Египет — самое древнее государство. Его история начинается пять тысячелетий назад. Побывавший в V в. до н. э. в Египте греческий историк Геродот, передавая рассказ египетских жрецов о первом египетском царе (фараоне) Мине, продолжает: «Жрецы перечислили по книге после Мина еще триста тридцать имен других царей Египта»<sup>24</sup>. Если учесть, что египетские цари правили в среднем десять лет, то время правления первого египетского царя приходится на XXXVIII в. до н. э. Современная египтология<sup>25</sup>, которая знает историю Египта лучше Геродота (раскопки дали нам, например, так называемый Палермский камень, надпись на котором содержит список всех царей Египта до V династии), относит время правления Мины к XXXII в. до н. э. «Греческие писатели, — пишет В. И. Авдиев, — сохранили воспоминания о древнем фараоне Менесе (Мине), который считался первым египетским царем и объединителем Египта. Эта легенда, очевидно, основывается на исторических фактах... Мина завоевал дельту и образовал единое Египетское государство»<sup>26</sup>.

Но наши знания о Египте простираются и на более отдаленные времена. Мы знаем о египетском неолите, когда постепенное наступление пустыни на Северо-Восточную Африку, бывшую в период палеолита страной с влажным и мягким климатом, постепенно загнало все живое в болотистую, заросшую папирусом и кишашую дикими зверями и вредными насекомыми долину Нила, и когда человек превращает этот ад в плодороднейшую зону земного шара. От этого времени сохранились памятники материальной культуры (например, раскопано неолитическое поселение около Каира). Жители неолитического Египта были земледельцами. Они сеяли ячмень, полбу, лен, ткали полотно. В искусстве льнопрядения египтяне не знали себе равных. Найденное в царских гробницах подотню на глаз нельзя отличить от

шелка — из льна изготовляли тонкие, просвечивающиеся ткани. Об этом же говорят и рисунки, дошедшие до нас уже от Древнего царства.

Египтяне рано освоили искусство изготовления стекла, достигнув со временем результатов, вызывающих удивление. Наиболее важным техническим изобретением с точки зрения его культурного применения было производство материала для письма — папируса. Но все это пришло не сразу. Древнейшие из надписей, восходящие к архаической эпохе, сохранились на шиферных таблицах, на пластинках из слоновой кости, на дощечках из черного дерева и на цилиндрических печатях. С изобретением письменности, о которой мы скажем позднее, начинается исторический Египет. Когда исторический занавес поднялся над долиной Нила, египтяне обладали уже такими достижениями в области материальной и духовной культуры (начало письменности), что не может быть никакого сомнения в происхождении культуры Древнего Египта в доисторические времена.

Что касается исторических времен, то история Древнего Египта, как известно, распадается на четыре больших периода, разделенных значительными интервалами смутного времени, экономического и политического упадка Египта. Это: Древнее царство (3400—2475), или время правления первых шести династий (впрочем, история первых двух династий нам известна мало, так как от этого времени сохранилось очень мало письменных источников, поэтому иногда правление фараонов первых двух династий выделяют особо в период архаического Египта); Среднее царство (2160—1788), или время правления XI и XII династий; Новое царство (1580—1090), когда в Египте правили фараоны, принадлежавшие к XVIII—XX династиям; Саисский Египет, или правление фараонов XXVI и последующих династий; короткий (650—525 гг. до н. э.), но очень для нас важный отрезок древнеегипетской истории; когда египтяне вступают в самые тесные связи с греками.

Трехтысячелетняя история Древнего Египта, как в основном самостоятельного государства, достигшего вершины своего могущества во II тысячелетии до н. э., заканчивается в 525 г. до н. э., когда персидский царь Камбиз вторгся в пределы Египта, разбил в битве при Пелузии египетские войска, сверг с престола Псамтика III и завоевал некогда могущественное, а ныне лежащее в развалинах Древнее царство фараонов. Через триста лет в 330 г. до н. э. Египет был завоеван Александром Македонским и от персов перешел к грекам, а еще через триста лет — к римлянам, а позднее, через шестьсот семьдесят лет — к арабам. Арабов сменили турки, турок — англичане. Только в середине XX в. н. э. Египет, как известно, снова стал вполне суверенным государством.

Возвращаясь к истории Древнего Египта, отметим, что переход от неолитического периода к периоду Древнего царства был переходом от доклассового неолитического общества к классовому «металлическому» обществу, распавшемуся на небольшие первичные государственные объединения — номы, вытянувшиеся вдоль долины. Необходимость совместной эксплуатации одной и той же реки рано стимулировала объединение Египта сперва в два государства: Верхний Египет — от первого (нижнего) порога у Ассуана до Мемфиса (Каира) и Нижний Египет — в дельте Нила. При вышеупомянутом Мине Нижний Египет был завоеван Верхним. С этого момента и

начинается Древнее царство. Отныне под власть обоготворяемого жрецами царя, поддерживаемого аристократией и опирающегося на государственный аппарат, военные и хозяйственно-финансовые ведомства, входит вся долина Нила севернее первого порога, весь этот длинный речной оазис в пустыне. Все живое там существует благодаря обоготворяемому в образе Озириса Нилу (ведь дождей в Египте почти не бывает и небо там всегда безоблачно), орошающему и удобряющему во время разливов наносами из ила свою долину.

Египетская цивилизация — типичная речная цивилизация. Именно такие речные цивилизации (в долинах Хуанхэ и Янцзы в Китае, Инда и Ганга в Индии, Тигра и Евфрата в Шумере и Аккаде) — древнейшие в истории человечества. Все они расположены в северных субтропиках, где не было ледникового периода.

Египетская деспотия, просуществовавшая тысячелетия в течение тридцати династий, уже во время третьей династии показывает чудеса централизации, умение подчинить всю жизнь обширной страны одной цели, организовать строительные работы, удивляющие человечество и поныне. Правда, египетские фараоны не строили гидроэлектростанций, они не знали, куда направить собранную в один кулак силу многих десятков тысяч людей, и использовали этот труд непроизводительно на сооружение известных египетских пирамид. Эти пирамиды строили все фараоны III—VI династий, пока не подорвали силы египетского народа и он не восстал. Централизованные силы были направлены на завоевательные войны.

Египетские пирамиды — это факт не только из истории Египта, но и из истории его науки. Со строительством одной из древнейших пирамид связано имя первого ученого в истории человечества — Имхотепа.

Строительство пирамид — колоссальных гробниц для фараонов — было связано с представлениями о посмертном существовании человеческой души, которая для своего полноценного существования нуждалась в сохранении тела, специально для этой цели мумифицируемого и скрываемого внутри громадного каменного сооружения. Последнее нас интересует здесь как чудо древней строительной техники, которая, несмотря на время, является также достоянием и современной культуры. Первая пирамида была создана для основателя III династии Джосера в Саккара. Ее высота равна 61 м, она имеет ступенчатую форму, выглядя так, как если бы пять квадратных каменных коробок убывающего размера были поставлены друг на друга. Рядом с пирамидой Джосера был воздвигнут погребальный храм и другие постройки, составляющие древнейший некрополь.

Пирамида сохранилась, некрополь же ушел в небытие. Но на обломке статуи фараона Джосера было обна-

ружено имя Имхотепа, знаменитого зодчего, высокого чиновника, который впоследствии (как бы в подтверждение теории эвгемеризма) был превращен в бога — покровителя писцов, письменности, знания вообще, в божество врачевания. С Имхотепа начинается история науки в собственном смысле этого слова.

«Имхотеп, как и Джосер, происходил из Мемфиса. С юных лет он посвятил себя архитектуре; именно ему обязано искусство Древнего царства монументальной гранитной колонной — наиболее характерным элементом архитектуры того времени; колонна заменила пучок тростника, применявшийся в самом древнем строительстве Египта. Благодаря большим заслугам в области архитектуры Имхотеп был назначен членом Мемфисской коллегии (совета министров Египта того времени), затем получил титул стража печати Нижнего Египта, жреца храма Гелиополя, начальника строительных работ во всем Египте и, наконец, княжеский титул семер-уат, что буквально означает: «первый и единственный друг фараона».

В конце концов Джосер пожаловал ему высший сан в государстве: тчати, или визиря. Нынче мы бы сказали, что он стал премьер-министром правительства Джосера.

После смерти Имхотепа о нем слагали легенды, а несколько сот лет спустя он был даже обоготворен... Имхотеп был отождествлен с богом Пта, покровителем строителей»<sup>27</sup>.

Что же касается воздвигнутой под его руководством ступенчатой пирамиды, то она была вскоре превзойдена тремя пирамидами близ Гизы, которые обычно и имеют в виду, когда говорят о египетских пирамидах. Эти три пирамиды расположены рядом и принадлежат фараонам IV династии: Хуфу (Хеопсу), его сыну Хафру (Хефрену) и его внуку Менкауру (Микерину). Они окружены большим количеством гробниц египетской знати, образуя город мертвых.

Крупнейшая из пирамид — пирамида Хуфу — имела высоту 146 м. Пирамида Хафра на 8 м ниже, но лучше сохранилась. Высота пирамиды Менкаура всего 66 м. Пирамида Хуфу имеет погребальную камеру, расположенную примерно посередине пирамиды и представляющую собой комнату площадью в 25 кв. м, в которой помещался саркофаг из обтесанных гранитных плит.

Великую пирамиду (Хеопса) строили триста тысяч человек двадцать лет. Многие тысячи строителей погибли. До сих пор остается загадочной организационно-техническая сторона этого дела, ведь пирамида Хуфу сложена из двух с половиной миллионов известняковых и гранитных глыб, блоков, весом от 2,5 до 54 тонн. При этом каменные блоки подогнаны друг к другу с фантастической точностью. Не менее загадочно происхождение гигантского, высеченного из целой скалы, Сфинкса. Более красивая, чем основательная гипотеза о том, что и пирамида Хуфу, и Сфинкс воздвигнуты выходцами из легендарной Атлантиды, не объясняет нам технической стороны дела. Известно, какие трудности вызвало воздвижение в Ватикане, Париже, Лондоне, Нью-Йорке, вывезенных из Египта гигантских гранитных обелисков весом в 200—300 тонн. До сих пор лежит около Ассуана суперобелиск, вес которого более 1000 тонн. Его бросили сами египтяне, потому что он треснул.

Этот обелиск — монументальное воплощение неудачи.

Строительство пирамид требовало не только умения высекать громадные каменные глыбы, перемещать их и поднимать на большую высоту, не только умелой организации труда многих тысяч людей, но и больших знаний. Пирамиды и блоки имеют правильную геометрическую форму, они точно ориентированы относительно сторон света, блоки с ювелирной точностью подогнаны друг к другу. Миллионы блоков, сотни тысяч людей, тысячи дней, необходимость распределять труд и питание между столькими людьми в течение стольких дней — все это требовало знаний в области геометрии, арифметики, геодезии, астрономии. Все это требовало также достаточно развитой письменности.

Величайшим достижением древних египтян было изобретение письменности. Древнейшие письмена, которые дошли до нас, принадлежат к Древнему царству. По-видимому, египтяне начали с употребления пиктограмм (образов), представляющих не слова, а вещи и идеи. С течением времени эти образы упрощались и схематизировались, утрачивая наглядность, они связывались со словами, превращались в знаки слов. Затем отдельные знаки, обозначающие целые слова, стали обозначать и совпадающий с тем или иным коротким словом слог. Еще позднее знаки, обозначавшие односложные слова

или двухбуквенные корни, превратились в алфавитные знаки. Уже в письменности Древнего царства было 24 алфавитных знака для согласных звуков. Но, изобретая алфавитные символы, египтяне не поняли их значения и продолжали пользоваться всеми видами других сложных символов или иероглифов (для слогов и для отдельных слов) и даже картинных словесных знаков. Последние служили в основном в качестве определителей (детерминативов) для той или иной группы слов. Египетская письменность была комбинированной письменностью, где каждое слово изображалось алфавитными, слоговыми и картинно-образными знаками и детерминативами. Так, слово «корень» (менит) писалось при помощи слогового знака «мен», алфавитных знаков н—и—т и соответствующего детерминатива, обозначающего группу «растительных» слов <sup>28</sup>.

Интересно отметить, что древние египтяне и древние китайцы изображали солнце, луну, горы, воду, дождь, человека, птицу очень похожими пиктограммами. И в другом похожи древнеегипетская и возникшая самостоятельно древнекитайская письменности. Но принципиальное различие состоит в том, что в Китае гласные принадлежат корню, имеют семантическое значение и постоянны, тогда как в египетской письменности гласные опущены.

Дальнейшим развитием древнеегипетской письменности была письменность финикийцев, которые создали первый алфавит (но только для согласных). Он был закончен древними греками, которые добавили знаки для гласных звуков. Все это заняло два-три тысячелетия.

Важнейшее условие письменности — наличие подходящего материала для письма. Конечно, короткие надписи можно высекать на камне или на металле. Но такое применение письменности не может стать основой культуры. Древние египтяне имели удобный и дешевый материал для письма. Это был папирус, который делался из сердцевины стебля растения папирус (ее разрезали на полосы, затем прессовали и сушили на солнце), высокого камыша, растущего в изобилии в дельте Нила. Писали на папирусе кистью из тонкого тростника, растущего тоже в болотах. Из отдельных листов папируса сшивали свитки, которые могли содержать текст любой длины;

самый длинный из известных нам свитков имеет длину 31,5 м. Ширина свитка колебалась от 7,5 до 46,25 см. Сохранность папирусных свитков объясняется как обычаем египтян хоронить вместе с умершими все, что им принадлежало, так и сухой погодой (отметим, что в Индии и на острове Цейлон писали на пальмовых листьях, но эти документы были в тамошних климатических условиях непрочны и все они погибли). Что же касается папируса, то благодаря ему сохранились многочисленные древнеримские, древнегреческие, древнеегипетские документы (пергамент был изобретен только во II в. до н. э., а бумага в Китае — во II в. н. э., в Египте же она появилась в VIII в. н. э., а в Европе много позднее). Древнеегипетские математические тексты — источник наших знаний о древнеегипетской математике.

Наши знания о древнеегипетской математике основаны на документах, многие из которых очень древние. Так, в победной надписи фараона Нармера на его большой шиферной таблице рассказывается о военных трофеях: 120 000 пленных, 400 000 быков, 1 422 000 коз. Известно 36 оригинальных математических документов на египетском, коптском и греческом языках, датируемых от 3,5 тыс. до н. э. по 1 тыс. н. э. Документов, древнее 1 тыс. до н. э., только 16. Но в их числе есть два замечательных математических папируса. Это лондонский Риндский и московский Голенищевский папирусы. Лондонский папирус состоит из двух частей, но когда он был найден, середина отсутствовала. Позднее и она была найдена и находится в Нью-Йорке. Привезенный в Россию египтологом В. С. Голенищевым (1856—1947) математический папирус целостен. Оба папируса одинаковой длины — 544 см, но лондонский в четыре раза шире московского (33 см против 8 см). Оба они от времен XII династии (Среднее царство, XIX в. до н. э.), т. е. написаны в период политического расцвета Египта, а также кульминационного периода в истории египетской науки. Известно имя «автора» лондонского папируса — это некий Ахмес.

Древнеегипетская математика выросла из практических задач. Древнеегипетская система исчисления была десятичной, существовали знаки для 1, 10, 100, 1000, 10 000, 100 000 и даже для 1 000 000. Миллион изображался фигуркой человека с поднятыми от изумления



перед таким большим числом руками. Но это число перестало употребляться после прекращения строительства пирамид. Как было выше сказано, в пирамиде Хуфу было 2,5 млн. блоков. Для других целей египтянам столь большое число не было нужным. Поэтому оно исчезло. Это говорит о практическом происхождении древнеегипетской математики, которая служила строительству каналов, дорог, военных укреплений, храмов, пирамид, геометрическому измерению конкретных объемов и площадей, определению числа нужных материалов и рабочих, их оплате и пропитанию. Общие вопросы теории чисел в древнеегипетской, как и в древневавилонской, математике не встречаются. Но можно также заметить, как из этих конкретных задач постепенно начинается, но только начинается, вырастать теория. Древнеегипетская (и древневавилонская) математика показывает, что математика вообще возникает как опытная наука. Первые геометры и вычислители имели дело с конкретными прямыми, плоскостями, точками, задачами, их интересовало, например, как разделить семь хлебов на восемь работников.

Правда, наши сведения о древнеегипетской математике ограничены отдельными папирусами, а ведь могло случиться так, что до нас дошли лишь такие документы, которые заняты прикладной математикой. В самом деле, некоторые ученые думают, что важнейший из этих математических документов Древнего Египта — папирус Ринда — это всего лишь ученическая тетрадь с многими ошибками. Она принадлежала воспитаннику одной из земледельческих школ Древнего Египта, своего рода «реального училища», в котором готовили практика: землемера, сельского хозяина, которому нужно знать, как приблизительно вычислить вместимость житницы, площадь круглого поля, узкого равнобедренного треугольника, накормить восьмерых рабочих семью хлебами и т. п., но которого вовсе не обязательно нужно посвящать в вопросы теории. Эта тетрадь изобилует ошибками, исправленными красными чернилами. Спустя сто лет она была переписана Ахмесом, не имевшим математического образования. Титульный лист этого папируса выглядит так: «Наставление, как достигнуть знания всех темных вещей... всех тайн, которые скрывают в себе вещи. Сочинение это написано в 33-м году и в 4-м

месяце времени вод в царствование фараона Ра-А-Ус со старых рукописей времен фараона... Писец Ахмес написал это».

Папирус начинается с таблицы разложения дробей типа  $\frac{2}{2n+1}$  (где  $n$  — любое число от 2 до 50) на сумму дробей с единицей в числителе. Например, нужно разделить 5 на 21. Нам достаточно было бы написать это как  $\frac{5}{21}$ . Но для древнеегипетского вычислителя этого недо-

статочно. Он представляет себе дроби лишь как части единицы. Поэтому путем сложных преобразований по таблице разложения дробей число  $\frac{5}{21}$  представляется как сумма трех дробей с единицей в числителе:  $\frac{1}{7} + \frac{1}{14} + \frac{1}{42}$ . Такое решение имело практическое значение.

Например, нам нужно разделить 7 хлебов на 8 человек. Легко написать  $\frac{7}{8}$ , но как трудно их отрезать! Разложение же дроби по таблице показывает, что 4 хлеба нужно разделить пополам, 2 хлеба на 4 части, а один хлеб на 8 частей, ибо  $\frac{7}{8} = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ . Интересно отметить, что и в Древней Греции операции с дробями были частью не теоретической арифметики, а практического искусства исчисления, и Герон Александрийский (I в. до н. э.) писал дроби так же, как и древние египтяне, т. е. как сумму дробей, каждая из которых — та или иная доля единицы. Правда, древние египтяне имели особые знаки для  $\frac{2}{3}$  и  $\frac{3}{4}$ .

Затем следуют деления 1, 2, ..., 9 (хлебов) на 10 (между десятью лицами) и другие математические проблемы (всего 40), которые вели к уравнениям первой степени с одним неизвестным. В папирусе нет уравнений, но мы находим символы, обозначающие сложение и вычитание, а один из них даже изображает неизвестную величину. Это были проблемы завершения (например, требовалось восполнить  $\frac{2}{3}$  от  $\frac{1}{30}$  до единицы), проблемы количества (например, некоторое количество и его

$\frac{1}{7}$  часть вместе равны 19, что это за количество?),

проблема деления на дробь, проблема вычисления «туну» — это были задачи, при которых требовалось определить разность долей при неравном распределении их между лицами. Например, 40-я проблема ставит такую задачу: нужно разделить 100 хлебов между 5 лицами так, чтобы полученные доли находились в арифметической прогрессии и чтобы одна седьмая сумма больших трех частей была равна сумме двух меньших.

Таким образом, все решения в папирусе являются общими приемами, общими решениями. Но на этом папирус не кончается. Далее идут проблемы от 41-й до 60-й, имеющие дело с определением и подсчетом площадей и объемов. Например, площадь треугольника вычисляется произведением половины его основания на боковую сторону, что более или менее верно только для узких треугольников.

Для полноты картины добавим, что поставленная проблема в Берлинском папирусе ведет к двум уравнениям, одно из которых должно было быть квадратным с двумя неизвестными величинами. В современной форме это выглядело бы так:  $x^2 + y^2 = 100$ ,  $y = \frac{3}{4}x$ . Дается

правильный ответ:  $x=8$ ,  $y=6$ . В московском же папирусе среди его 25 проблем дается правильная словесная формула определения объема усеченной пирамиды.

В Древнем Египте существовала также достаточно развитая астрономия и основанное на ней летосчисление. Были сведения и по медицине, о чем говорит, например, папирус Эберса, в котором, в частности, содержится рецепт против заклинания, т. е. наука выступает как бы против магии, но в целом египетская медицина еще тесно связана с магией.

Важнейшие медицинские папирусы — папирус Смита и папирус Эберса — относятся к XVII—XVI столетиям до н. э. (есть и более ранние медицинские папирусы). Папирус Эберса содержит 877 рецептов против различных болезней, причем заклинания рекомендуются только в 12 случаях, в остальных рекомендуются, по-видимому, рациональные терапевтические меры, хотя нам трудно понять, в чем состоит болезнь и какое от нее прописано лекарство.

История Месопотамии (Междуречья), т. е. страны, протянувшейся вдоль течения быстрого Тигра и медленного Евфрата, от гор Армении на севере до Персидского залива на юге, не столь однолинейна, как история Египта. Сама Месопотамия распадалась на северную, южную и среднюю части, заселенные разными народами. В северной горной части Месопотамии издавна жили субарейские племена, поглощенные позднее семитскими народами: аморитами и ассирийцами. Средняя и южная части Месопотамии — равнина, созданная наносными отложениями Тигра и Евфрата, — были заселены соответственно семитским племенем аморитов и резко отличным от него по языку и по внешнему виду племенем шумерцев. В отличие от замкнутой долины Нила долина Междуречья была защищена только с юга пустынным Персидским заливом и с юго-запада Сирийской пустыней. С других же сторон никакие естественные преграды не останавливали полчища завоевателей, периодически опустошавших эту плодородную страну. Отсутствие такой строгой изоляции от мира, какое мы видели в Египте, имело и свою положительную сторону: в Междуречье быстрее, чем в Египте, развивалась торговля, и торговоремесленные элементы имели большее влияние на политическую жизнь.

В отличие от истории Египта история Месопотамии — это история многих государств, из которых то одно, то другое брало верх и на определенный период объединяло соответствующую часть этой страны.

История Древней Месопотамии распадается на несколько периодов. Первый — это период позднего неолита (IV тыс. до н. э.), когда в средней и в нижней Месопотамии среди болот и гниющих озер на возвышенных местах возникают первые поселения (например, Эль-Обейд в нижней части Месопотамии на речном острове). Древние обитатели средней и нижней Месопотамии, не имея ни леса, ни камня, ни металла, ничего, кроме глины, и, пользуясь в основном только каменными орудиями (металлургия еще только-только становилась на ноги), цивилизовали то болотистую, то засушливую равнину. Кроме ячменя они сеяли древнейшее зерновое растение Передней Азии — полбу (разновидность пшеницы), культивировали священное дерево — финиковую пальму, единственное дерево, росшее в нижней части Месопотамии, дававшее муку, мед, вино, уголь, веревки. Древние жители южной и средней Месопотамии разводили крупный рогатый скот, ослов, свиней, птицу, коз, овец. Они знали колесо, колесницу. Из глины делали все: от домов (из самана) до «книг» (уже в этот период возникает примитивная картинная письменность). Была развита торговля: медная руда и дерево ввозились из Элама, Ирана, Ассирии. Кто был древним обитателем южной и средней Месопотамии, мы точно не знаем. Возможно, что это были уже аккадцы и, на юге, шумерцы, которые, в свою очередь, пришли, возможно, с эламского высокогорья. Правда, о подобной предыстории шумерцев мы можем лишь догадываться на том основании, что они имели одно и то же слово для обозначения родины и горы, поклонялись обитающим в горах богам и строили на плоской равнине, куда их вытеснили более сильные племена, семиступенчатые храмы — зиккураты, на вершине которых жрецы совершали жертвоприношения богам.

Второй период охватывает все третье тысячелетие до н. э., когда в южной и средней Месопотамии возникают раннерабовладельческие

государства, сперва в виде небольших княжеств, каждое со своим городом как хозяйственным, политическим и культурным центром, а позднее в виде образованных в результате экспансии того или иного города-государства определенных царств. Это аккадские города-государства Сиппар, Киш и др., шумерийские города-государства Ур, Эриду, Ларса, Урук, Ниппур, Умма, Шуруппак, Лагаш и др. При этом Эриду и Ур были расположены на самом берегу Персидского залива, в те времена глубже вдававшегося в материк, а остальные города были расположены вдоль Евфрата, который протекал тогда восточнее, чем сейчас. Рабы вербовались из военнопленных и из местного населения. В рабство продавали своих детей бедняки, да и сами они, попав в долговую кабалу, становились рабами.

Государствами управляла знать во главе с царьком. В XXIV в. до н. э. Шумер и Аккад были объединены соответственно Лугаль-Заггиси и Шарру-кином (Саргоном). Тут же последовало столкновение этих древневосточных деспотий. Победителем вышел Саргон, впервые объединивший всю нижнюю и среднюю Месопотамию в одно государство, в одну деспотию, просуществовавшую полтора столетия, пока в Месопотамию не вторглись орды гутиев, после чего началось процветание вновь обретших независимость отдельных городов. Новое нашествие аморитов с запада и эламитов с востока разрушило могущественное государство III династии Ура.

Третий период в истории Месопотамии связан с возвышением Вавилона. Эламиты, захватившие Шумер, и захватившие Аккад амориты вступили между собой в борьбу. Победителями вышли амориты, сделавшие своей столицей незначительный дотоле городок Вавилон. Так возникло вавилонско-аморитское царство, достигшее своего наивысшего расцвета при Хаммурапи (1792—1750 гг. до н. э.), который объединил под своей властью всю Месопотамию. Когда говорят о вавилонской культуре, то думают главным образом о времени Хаммурапи, которое было «золотым веком» Двуречья. Об этом «веке» мы знаем из дошедшего до нас кодекса Хаммурапи и из других надписей, а также из его корреспонденции египетскому фараону. В этот период шумерский язык был почти забыт, вавилоняне пользовались сами и навязывали всей империи вавилонский или аккадский язык. Это объединение не было прочным.

Около 1750 г. в Месопотамию с востока вторгаются касситы. Начинается четвертый, касситский период в истории Древней Месопотамии, который продолжается половину тысячелетия. Господство касситов ознаменовалось политическим и культурным упадком южной и средней Месопотамии. В 710 г. до н. э. Вавилония была завоевана ассирийским царем Саргоном II (в отличие от аккадского Саргона I, жившего двумя тысячелетиями ранее).

Пятый период в истории южной и средней Месопотамии приходится на короткий, но значительный расцвет вавилонской культуры во времена Ново-Вавилонского царства, когда возвышается семитское племя халдеев, возглавляемое Набопаласаром. Они разгромили Ассирию и разрушили ее столицу Ниневию. Это произошло в 612 г. до н. э. Высший расцвет Ново-Вавилонского царства наблюдается в середине VI в. до н. э. при царе Навуходоносоре. Но уже в 538 г. до н. э. древний Вавилон видит в своих стенах полчища персидского царя Кира. Через 13 лет та же участь, как мы знаем, постигла и Египет.

Что же представляла собой шумеро-аккадская и древневавилонская наука? Ее основой была письменность; шумерская письменность зарождается одновременно с египетской, но независимо от нее, еще в начале четвертого тысячелетия до н. э.

В средней и нижней Месопотамии употреблялись два языка: шумерский и аккадский. Последний язык принадлежал к семитской группе, он близок к древнееврейскому; первый же язык отличен от любого другого азиатского языка, по форме он похож на монгольский, китайский и японский. Конфликт между двумя языками: шумерским и аккадским (его диалекты: вавилонский, ассирийский, халдейский) привел к тому, что бывший в общем употреблении до конца третьего тысячелетия до н. э. шумерский язык был заменен различными восточными семитскими языками: аккадским, вавилонским, ассирийским, халдейским. Все эти языки пользовались изобретенной шумерцами клинописью. Как и все другие народы, шумерцы начали с пиктографии, но примитивная картинная письменность исключала изображение сложных представлений и отвлеченных понятий. Постепенно появляется система слоговых знаков. Шумерская письменность основана на 350 слоговых знаках. Было и несколько алфавитных знаков, но шумерская письменность не достигла такой ступени в развитии алфавита, как египетская. Сохранялись и изобразительные идеограммы. Помимо идеограмм в вавилонской письменности применялись особые детерминативы, служившие для определения той или иной группы слов.

Шумерцы не могли найти другого материала для письма, не считая камня, который годился только для исторических надписей, кроме глины, а потому стали употреблять для письма глиняные дощечки, пластинки, таблички. Они нашли, что можно делать длинную серию знаков на мягкой, свежей поверхности глины тростником и что эти знаки сохранялись, когда глина высыхала, в течение неопределенного времени. Обжигание исписанных глиняных табличек делало их практически вечными, но трудность письма на глине вместе с необходимостью скорописи определила примитивный характер шумерской письменности: каждый знак состоял из нескольких различным образом расположенных черточек (клиньев), наносимых тростником. Клинопись сохранилась в Месо-

потамии в течение трех тысячелетий; ее унаследовали от шумерцев все семитские народы, населявшие среднюю и северную части Месопотамии, приспособив к особенностям своих языков. Семитские последователи шумерцев использовали эту письменность, приспособив ее к своему собственному языку, но иногда сохраняли шумерские слова как идеограммы. Только в Северной Финикии в середине второго тысячелетия до н. э. клинопись приобрела более простую фонетическую форму, постепенно превратившись в один из древнейших алфавитов.

Шумерцами были созданы древняя математика, астрономия и медицина. Последняя тесно связана с магией: главная цель вавилонского врача состояла в том, чтобы умиротворить или обмануть бога и изгнать дьяволов из больного тела, что делалось посредством молитв и магических актов. Однако ассириологи были способны узнать некоторое число болезней и лекарств, при помощи которых лечили эти болезни. Научные предписания сопровождалась заклинаниями, но это делалось по крайней мере передовыми врачами просто из уважения к традиции и для успокоения пациента.

До нас дошла небольшая клинописная табличка (XVII в. до н. э.), которая хранится в Британском музее. В ней содержится рецепт производства глазури. Она считается первым документом в истории химии.

Что касается древнейшей вавилонской математики (за термином «вавилонская» скрывается и шумерская, и аккадская догреческая, и вавилонская периода Селевкидов наука), то о ней мы можем судить по сотне расшифрованных глиняных клинописных табличек, которые, хотя и не датированы, явно принадлежат к древней эпохе.

Шумерцы создали довольно оригинальную математику. В вавилонской нумерации цифры обозначались, как и слова, клинообразными знаками. Фактически они знали только два знака: клин и крючок. Клин обозначал единицу, а крючок — число десять. Поэтому число 9 изображалось девятью клиньями, а число 20 — двумя крючками. Так, число 59 состояло из пяти крючков и девяти клиньев. Но число 60 снова изображалось всего лишь одним клином, как и единица. Это и была единица в шестидесятиричной системе шумерско-аккадского ис-

числения, но только единица высшего, второго порядка. Однако на взгляд невозможно было определить, изображает ли этот одинокий клин единицу или же число 60, или же — 3 600, т. е.  $60^2$ , ибо число 3 600 снова изображалось одним клином — это была единица третьего порядка. Разряд «единицы» определялся в более сложных числах ее положением среди других знаков. Древние жители Месопотамии знали позиционную систему счисления, при которой цифра имеет различное значение в зависимости от того, на каком месте она в числе находится. Правда, эта система была очень несовершенной. Если мы имели последовательность двух клиньев, то трудно было сказать, что это: число 2 или 61.

Итак, клин изображал единицу, число 60 и любую степень его. Также и знак для числа 10 — крючок изображал не только число 10, но и любую степень от числа 60, увеличенную в десять раз. Поэтому последовательность знаков: клин, крючок, крючок и два клина могла означать, считая от конца,  $2 + 10 + 60 \times 10 + 3600$ , т. е. число 4212.

Но эти знаки могли быть прочитаны и по-другому. Отсутствие знака для нуля, вместо чего делался интервал между знаками, еще более отягощало эту систему счисления. Но необходимо отметить, что европейская система знаков пришла к позиционной системе счисления только через тысячелетия, древние греки и древние римляне не знали такой системы.

Старейшие математические таблички содержат таблицы умножения, таблицы квадратов и кубов, квадратных и кубических корней, таблицы обратных дробей. Не зная алгебраической символики, шумерцы могли решать задачи, которым соответствовали бы линейные, квадратные и даже некоторые уравнения третьей степени. Они пользовались такими приемами, как введение вспомогательной неизвестной величины, исключение одной из неизвестных величин подстановкой, приведение к общему знаменателю. Несмотря на отсутствие математической символики, шумерцы осознавали тождество  $(a+b)^2$  и  $a^2 + 2ab + b^2$ . Они обладали способами, приближенного нахождения квадратного корня; пользовались также понятием отрицательного числа, что стало возможным в Европе лишь в Новое время.

Вавилоняне конца третьего тысячелетия до н. э. уме-



ли измерить площадь прямоугольника, прямоугольного или равнобедренного треугольника, имели некоторое представление о том, что позднее было названо теоремой Пифагора, знали, что угол, вписанный в полуокружность, является прямым. Они могли измерить объем прямоугольного параллелепипеда, объем цилиндра, усеченного конуса и усеченной пирамиды. Решение задачи объема усеченной пирамиды мало чем отличалось от египетского решения. Интересно отметить, что когда Герон Александрийский спустя два тысячелетия бился над этой проблемой, он пришел к решению, близкому к вавилонскому. Вавилонские математики уступали своим египетским современникам при измерении окружности. В их вычислениях то, что позднее было названо числом  $\pi$  (отношение длины окружности к диаметру), было равно 3, у египтян же — 3, 16.

Большим достижением вавилонской науки является соответствие метрологии и счисления. Такое соответствие было достигнуто на основе десятичной системы лишь при основании метрической системы мер и веса в 1795 г. Странно, что неудачная в общем шестидесятиричная система была воспринята западной наукой раньше, чем использование одного и того же основания для чисел, с одной стороны, и мер и весов, с другой.

Что касается шестидесятиричной системы, то она применялась и в измерении времени. День делился на 6 разной продолжительности «страж», позднее на 12 равных часов по 30 частей в каждом, так что и в сутках было 360 частей.

Древневавилонский календарь был лунным, были установлены месяцы по 29 и 30 дней. Лунный год оказался длиной в 354 дня. Чтобы привести в соответствие лунный и солнечный календари, вавилоняне вставляли иногда 13-й месяц. В одном из своих писем Хаммурапи приказывает всем правителям на местах вставить дополнительный, 13-й месяц. Этот вавилонский календарь стал моделью для греческого и римского календарей вплоть до введения юлианского времяисчисления в 45 г. до н. э.

Для астрономических наблюдений очень полезными оказались храмовые башни — зиккураты, которые строили для иных целей. Совершая жертвоприношения, жрецы могли наблюдать небо и небесные явления. Древние вавилоняне знали, что луна и планеты движутся прибли-

зительно в той же плоскости, что и Солнце, они наблюдали относительное положение планет и звезд. Была установлена эклиптика, которую разделили на 12 частей и соответственно на 12 зодиакальных созвездий, названия которых сохранились до позднего времени.

В официальных документах регистрировали наблюдения над созвездиями, планетами, кометами, метеорами, солнечными и лунными затмениями. Наивысшие достижения вавилонской астрономии относятся к VIII—VI вв. до н. э., когда вавилонские жрецы-астрономы накопили большое количество астрономических знаний и даже предсказывали затмения.

Со времени Саргона I вели записи о затмениях. Знали о фазах Венеры, о чем свидетельствуют клинописные таблички. Клисфен сообщил Аристотелю наблюдения, сделанные шумеро-аккадцами за 2 250 лет.

Вавилонская шестидесятиричная система счисления была тесно связана с астрономией. Путем наблюдений было, по-видимому, установлено, что солнечный диск укладывается в дневном пути Солнца 180 раз, а во всем пути (дневном и ночном) — 360 раз. Поэтому всякий круг стал делиться на 360 частей или «шагов» (отсюда «градус» — лат. «шаг»). Возможно, что шестидесятиричная система и возникла как разложение 180 на 3 части (число 3 было священным).

Говоря о древнеегипетской и древневавилонской науке, нужно помнить, что эта наука была делом жрецов. Так, в Египте «рядом с фараонами, а нередко и над ними, стояли жрецы — сословие мудрецов, вершивших судьбами страны. В настоящее время трудно даже представить себе ту необыкновенную роль, какую играли в Египте жрецы. Они были наставниками молодых поколений, прорицателями, а следовательно — советниками взрослых людей и судьями умерших, которым якобы их воля и знание обеспечивали вечную жизнь. Жрецы не только исполняли обряды при божествах и фараонах, но лечили больных в качестве врачей, руководили ходом общественных работ в качестве инженеров, влияли на политику в качестве астрологов, и главное — как люди, знающие свою страну и ее соседей»<sup>29</sup>.

Светская интеллигенция — писцы — была подчинена жрецам. Писцы готовились в школах при храмах, иногда писцы и жрецы отождествлялись. Не случайно, что в

Древней Вавилонии слова «жрец» и «писец» обозначались одним и тем же клинописным знаком. Правда, сперва жрецы не были особым сословием, все свободные вавилоняне и египтяне мужского пола могли исполнять жреческие функции, так сказать, на общественных началах. Но с того момента, как жречество стало профессиональным и замкнулось в касту, наука стала священной и догматизированной, научные знания были превращены в тайные знания, дальнейший прогресс затормозился и стал невозможным. На это, в частности, обращает внимание известный английский этнолог Э. Тейлор. Он говорит, что египетские математики, будучи членами жреческого сословия, стали считать свои правила священными и неподдающимися усовершенствованию. Только жрецы знали рецепты лекарств, определяли время разлива Нила, следили за движением небесных тел. Таким образом, наука оказалась в плену жрецов, в плену религиозно-мифологического мировоззрения. «Необходимость вычислять периоды подъема и спада воды в Ниле, — пишет Маркс, — создала египетскую астрономию, а вместе с тем господство касты жрецов как руководителей земледелия»<sup>30</sup>. Существовало, конечно, противоречие между научными и религиозными функциями жрецов, но с этим противоречием древневавилонская и древнеегипетская культура существовали две тысячи лет. Философия там так и не возникла. А это наложило свой отпечаток и на науку. Она не стала дедуктивной, не отделилась до конца от магии, не сумела ни в одной области подняться на ступень развитой, зрелой науки.

Но все-таки остается вопросом, как оценить древневавилонскую и древнеегипетскую науку. Что это такое — наука или не наука? На этот счет имеются различные мнения. Особенно остро вопрос стоит в отношении ближневосточной математики. А. Боннар отрицает, что последняя является наукой. Он пишет: «Так, египтяне знали, что у прямоугольного треугольника, катеты которого равны 3 и 4, а гипотенуза 5, квадраты, построенные на катетах 3 и 4, имеют общую площадь, равную площади квадрата, построенного на гипотенузе... Но они не знали, что это положение верно для любого прямоугольного треугольника, и были неспособны это доказать. Их геометрия не была еще наукой в полном смысле слова. В течение веков то, что должно было стать математиче-

ским методом, представляло собой лишь набор правил. Иногда эти правила были очень сложными и позволяли, например, предсказать в некоторых случаях положение планет. И все же это собрание правил еще не составляло науки. Правила эти не были связаны между собой, они годились лишь для частных случаев, и никто не пытался показать, что они вытекают из каких-то простых положений, которые опыт подсказывал разуму»<sup>31</sup>.

Русский историк науки В. И. Лебедев также не считает древнеегипетскую математику наукой. Он пишет: «Спросим себя теперь, какие же особенности представляла из себя геометрия древних египтян. Была ли это уже наука...? ...мы должны дать отрицательный ответ. Напрасно было бы искать в египетской геометрии теорем и доказательств или какой-либо логической системы, основанной на определениях, аксиомах и постулатах. Наука должна пережить период накопления фактов. И как груда камней не является еще зданием, которым можно было бы любоваться и пользоваться для своих нужд, так и собрание отдельных разрозненных фактов не создает еще науки»<sup>32</sup>.

Однако необходимо заметить, что даже в работе И. Ньютона «Всеобщая арифметика» нет доказательств, а даются просто правила вычисления тех или иных задач и соответствующие примеры. И. Ньютон давал там систему правил, не объясняя их и не обосновывая. Он смотрел на алгебру лишь как на метод, удобный для решения задач. Поэтому то, что в математических документах, которые к тому же могли дойти до нас лишь низшего, прикладного уровня, нет доказательств, еще не говорит о том, что перед нами не наука. Поэтому кажется более убедительным мнение С. Я. Лурье, который писал: «Новейшая разработка египетских и вавилонских материалов... не позволяет трактовать математику этих народов вместе с доисторическим периодом науки: открытие верных формул для объемов различных тел, решение всех типов квадратных и даже кубических уравнений, суммирование рядов, приближенные вычисления, приближенный характер которых вполне осознается,— все это свидетельствует о сравнительно высоком состоянии науки, давно вышедшей из стадии простой эмпирии, и проливает новый свет на происхождение нынешней науки»<sup>33</sup>.

Особенно важно мнение группы выдающихся математиков Франции. Никола Бурбаки (за этим псевдонимом скрывается группа французских математиков) пишет: «Теперь уже нельзя сомневаться в существовании сильно развитой доэллиптической математики. Не только понятие целого числа и меры величин (сами по себе уже очень абстрактные) употребляются в самых древних из дошедших до нас текстов Египта и Халдеи, но и вся вавилонская алгебра с ее изящными и уверенными приемами не может рассматриваться в виде простой совокупности задач, решенных эмпирически, на ощупь. И если в текстах мы еще не находим ничего похожего на «доказательство» в формальном смысле слова, все же имеются все основания полагать, что открытие таких приемов решения, общность которых видна из частных применений к числовым примерам, не могло иметь места без хотя бы минимального количества логических рассуждений (возможно, еще не вполне осознанных, но схожих с теми, на которые опирается современный алгебраист, когда предпринимает вычисление до «окончательного оформления» всех деталей)»<sup>34</sup>.

Однако следует различать древневавилонскую и развитую древнегреческую науку. Н. Бурбаки подчеркивает, что первые греческие философы были также и учеными. Фалес, Пифагор, Анаксимандр были сперва учеными, а затем уже философами. Их деятельность входит не только в историю философии, но и в историю науки. Если мы сравним их математические, астрономические и иные понятия, то увидим резкий разрыв с тем, что греки знали незадолго до этого. Это свидетельствует о том, что первые греческие философы были учениками египтян, шумерцев, аккадцев, что они с новорожденными философскими понятиями сочетали довольно зрелые научные знания. Правда, необходимо отметить, что первые философы многого не взяли у древних египтян и вавилонян (например, позиционную систему счисления), но в то же время они двинули науку вперед, они с самого начала пошли по пути, ведущему к дедуктивной, высшей науке.

Однако все, что мы знаем достоверного о возникновении геометрии в Греции, заимствовано из кратких примечаний Прокла (V в. н. э.) к первой книге «Начал» Евклида. Поэтому полной уверенности в наших знаниях о геометрических достижениях тех, кого считают также и

первыми философами, у нас нет. Но все же можно утверждать, что греческая геометрия, с одной стороны, уже находилась под влиянием египетской и вавилонской геометрии, и что, с другой стороны, первые древнегреческие геометры Фалес и Пифагор сделали принципиально новый шаг вперед. Ясно, что Фалесу каким-то образом удалось познакомиться с египетской геометрией, несмотря на охрану тайны знания египетскими жрецами. Он оказался настолько способным учеником, что скоро превзошел даже своих учителей и удивил фараона Амазиса, измерив высоту пирамид по длине отбрасываемых ими теней. Об этом рассказывает Плутарх. Прокл утверждает, что Фалес высказал следующие теоремы: 1. Противоположные углы при пересечении двух прямых равны. 2. В равнобедренном треугольнике углы при основании равны. 3. Треугольник вполне определяется двумя углами и прилежащей к ним стороной (эта теорема позволила Фалесу определять расстояние до корабля, находящегося далеко в море). 4. Круг делится диаметром на две равные части. Некоторые авторы приписывают Фалесу также знание теоремы о том, что вписанный в окружность и опирающийся на диаметр угол есть прямой.

С возникновением античной геометрии связано также и имя Пифагора. (Как известно, античная геометрия у Евклида получила форму развитой науки, тогда как алгебра достигла этого уровня лишь в XIX в.). Согласно Проклу, Пифагор доказал, что сумма внутренних углов треугольника равна двум прямым; показал, что плоскость около точки может быть целиком заполнена или правильными треугольниками, или квадратами, или правильными шестиугольниками; открыл, что площадь квадрата, построенного на гипотенузе, равна сумме площадей квадратов, построенных на катетах. (Принято отрицать, что Пифагору принадлежит теорема, носящая его имя. Но некоторые, хотя и не очень строгие, методы доказательства этой теоремы — всего известно более 100 способов ее доказательства — вполне могли быть доступны Пифагору.) Пифагор занимался также теорией чисел, он знал, например, что всякое нечетное число есть разность двух квадратов (например,  $7 = 4^2 - 3^2$ ). Пифагору приписывается также открытие несоизмеримости — открытие, с которым античная математика так и не могла

справиться. Главная заслуга Пифагора заключается в том, что он «преобразовал геометрию, придав ей форму свободной науки, рассматривая ее принцип чисто абстрактным образом и исследуя теоремы с нематериальной, интеллектуальной точки зрения»<sup>35</sup>.

Стобей, ссылаясь на сочинение перипатетика Аристоксена «Об арифметике», писал, что Пифагор продвинул вперед науку о числах, освободив ее от служения делу купцов.

Проблема происхождения дедуктивной науки в Греции тесно связана с проблемой возникновения философии.

## Примечания

<sup>1</sup> «Вестник древней истории», 1954, № 4, стр. 3.

<sup>2</sup> Институт истории естествознания и техники был образован в 1953 г. на базе Института истории естествознания, Комиссии по истории техники, Комиссии по истории физико-математических наук, Комиссии по истории химии, Комиссии по истории геолого-географических наук, Комиссии по истории Академии наук, Комиссии по разработке научного наследия Д. И. Менделеева и Комиссии по изданию трудов А. М. Бутлерова.

<sup>3</sup> А. Боннар. Греческая цивилизация, т. II. «От Антигоны до Сократа». М., ИЛ, 1959, стр. 72.

<sup>4</sup> А. А. Потеня. Из записок по теории словесности. Харьков, 1905, стр. 102.

<sup>5</sup> Е. Н. Павловский. Поэзия, наука и ученые. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1958, стр. 3—4.

<sup>6</sup> А. Боннар. Ук. соч., стр. 72, 81, 84.

<sup>7</sup> Например, М. Т. Иовчук писал, что «в эпоху рабовладельческого общества у народов Древнего Востока, Древней Греции и Рима философия как особая отрасль знания еще не отпочковалась, не выделилась из общей совокупности первоначальных научных знаний» («Краткий очерк истории философии». М., Соцэкгиз, 1960, стр. 7). Нам кажется, что такое широко распространенное у нас суждение неверно, оно не соответствует фактам. Известная аристотелевская классификация наук, где философия все-таки уже выделена как особая, имеющая свой предмет наука, отличная от физики, математики, этики, политики, аналитики (логики), противоречит вышеприведенному суждению по крайней мере в той его части, где говорится о том, что философия так и не выделилась. Как известно, Аристотель расчленил знание на практическое, творческое и теоретическое, а последнее — на математику, физику и философию: «... физика занимается предметами, существующими самостоятельно, но предметы эти не лишены движения; у математики некоторые отрасли имеют дело с объектами неподвижными, но такими, пожалуй, которые не существуют отдельно, а даются в материи; что же касается первой философии, то она рассматривает и обособленные объекты и не-

подвижные... Таким образом, могут быть различены три теоретические философские дисциплины: математика, физика, наука о божестве...» (Аристотель. *Метафизика*. М.—Л., Соцэкгиз, 1934, стр. 108). Автор этих строк склонен думать, что у Аристотеля философия уже «выделилась», но не «отпочковалась». Она и не могла «отпочковаться»: ведь «отпочковывалась» не философия от наук, а науки от философии. А такое «отпочкование» происходит уже во времена эллинизма, александрийской науки, если не раньше: ведь и во времена Платона были математики, которые вовсе не касались философии. Таким специалистом-математиком был выведен в платоновском «Теэтете» Феодор Киренейский, который уже в силу своей математической специализации оказывается неспособным к философским беседам и уступает место собеседника Сократа юноше Теэтету.

<sup>8</sup> «Краткий очерк истории философии», стр. 37—38.

<sup>9</sup> В. К. Никольский. *Доисторическая культура*. М.—Л., ОНТИ, 1936, стр. 86—87.

<sup>10</sup> Н. А. Фигуровский. *Ремесленная химическая техника и натурфилософские учения в странах Древнего Востока. «Из истории науки и техники в странах Востока», вып. 1. М., Изд-во вост. лит-ры, 1960, стр. 424.*

<sup>11</sup> И. М. Тронский в то же время подчеркивает, что наука и искусство «еще не дифференцированы, они сливаются в мифе» (И. М. Тронский. *История античной литературы*. Л., Учпедгиз, 1957, стр. 26).

<sup>12</sup> А. Боннар. Ук. соч., стр. 69—70.

<sup>13</sup> С. Я. Лурье. *Очерки по истории античной науки*. Греция эпохи расцвета. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1947, стр. 11, 12.

<sup>14</sup> А. О. Маковельский. *Астрономические учения древних философов. «Известия Аз-го гос. ун-та». Обществ. науки, тт. 2—3. Баку, 1925, стр. 113.*

<sup>15</sup> С. Я. Лурье. Ук. соч., стр. 27.

<sup>16</sup> G. Sarton. *Minoan mathematics. «Isis», v. XXIV, N. 5, pp. 375—381.*

<sup>17</sup> G. Sarton. *A history of science. N. Y., 1952, p. 115.*

<sup>18</sup> Н. И. Веселовский. *Египетская наука и Греция. «Труды Ин-та истории естествознания АН СССР», 1948, т. II, стр. 426.*

<sup>19</sup> А. О. Маковельский. *Досократики, ч. I. Казань, 1914, стр. 17.*

<sup>20</sup> А. О. Маковельский. *Досократики, ч. III. Казань, 1919, стр. 125, 17.*

<sup>21</sup> Эсотерический — от древнегр. *ἐσωτερικός* — внутренний; сокровенный, предназначенный для посвященных (в отличие от экзотерического — *ἐξωτερικός* — внешний, наружный, предназначенный для широкой публики, популярный).

<sup>22</sup> G. Sarton. *A history of science, p. 200.*

<sup>23</sup> Рассказав о происхождении геометрии в Египте из землемерия, Геродот продолжает: «Мне кажется, таково было происхождение геометрии, из Египта перешедшей в Элладу. Что касается солнечных часов, солнечного показателя и деления дня на двенадцать частей, то все это эллины заимствовали от вавилонян» (Геродот. *История в девяти книгах*, кн. I. М., 1888, стр. 171).



<sup>24</sup> Геродот. Ук. соч., стр. 166.

<sup>25</sup> Современная египтология началась с похода Наполеона Бонапарта в 1798 г. в Египет. В военной экспедиции участвовали и ученые, которые издали 48-томное «Описание Египта». Франсуа Шампольон (1790—1832) расшифровал египетские иероглифы.

<sup>26</sup> В. И. Авдиев. История Древнего Востока. М., Госполитиздат, 1953, стр. 181—182.

<sup>27</sup> З. Ежовская. С глазу на глаз со сфинксом. М., Изд-во вост. лит-ры, 1962, стр. 74—75.

<sup>28</sup> См. В. И. Авдиев. Ук. соч., стр. 282.

<sup>29</sup> Б. Прус. Соч. в пяти томах, т. 5. М., ГИХЛ, 1955, стр. 13—14.

<sup>30</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 522.

<sup>31</sup> А. Боннар. Греческая цивилизация, т. 2. М., ИЛ, 1959, стр. 81.

<sup>32</sup> В. И. Лебедев. Очерки по истории точных наук, вып. 2. М., 1916, стр. 16.

<sup>33</sup> С. Я. Лурье. Обзор русской литературы по истории математики. «Труды Ин-та истории науки и техники. Архив истории науки и техники», серия I, вып. 3. М., 1934, стр. 275—276.

<sup>34</sup> Н. Бурбаки. Очерки по истории математики. М., ИЛ, 1963, стр. 9.

<sup>35</sup> H. Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker. Zürich/Berlin, 1964, 14(4) A 6 a.





## ГЛАВА III

# ФИЛОСОФИЯ

### § 1. К вопросу о предмете философии

Выше мы охарактеризовали то, что является как бы «нулевым циклом» в истории философии. Излагать курс истории философии без ее предистории — это, говоря языком строителей, все равно, что строить двадцатипятиэтажное здание без фундамента (именно столько веков существует философия). Этот фундамент очень глубок: его глубина пока что значительно больше высоты здания. Если принять древнейшую архейскую эру, которая длилась около 1 млрд. лет, за 12 часов, то четвертичный, антропогенный период, в течение которого возник и существует человек, будет равен 1 минуте, а культурно-историческое время (8 000—6 000 последних лет) сведется к нескольким секундам. Философия же существует и того менее, а именно 2,5 тысячи лет. Конечно, дофилософское и предфилософское сознание — это не одно и то же, если под дофилософским сознанием и его формами мы будем понимать сознание, как оно вообще существовало до возникновения философии, а предфилософское сознание — такое дофилософское сознание, которое было уже чревато философией. Но и в этом смысле слова история предфилософского сознания, на наш взгляд, покрывает все культурно-историческое время вплоть до VI в. до н. э., когда в Китае, Индии и в Элладе возникает философия.

Впрочем, тут же возможен вопрос, а почему, собственно говоря, мы считаем, что философия возникает именно в это время? Почему мы проводим разграничительную линию между предфилософией и философией именно в VI в. до н. э., а не в X в. или в V в. до н. э.? Иначе говоря, почему мы Гесиода не считаем философом, а Фалеса считаем, тогда как, может быть, первым философом в Элладе был вовсе не Фалес, которого тоже следует отнести к предфилософии, и даже не Анаксимандр и, во всяком случае, не Пифагор и Ксенофан, а, скажем, Демокрит и Платон; ведь только у них как-то сформировался основной вопрос философии? А разве может существовать философия до своего основного вопроса или без него? На каком основании считать VI в. до н. э. переломным и для Древнего Китая и для Древней Индии? Разве не сказано, например, в «Кратком очерке истории философии», что «развитие философской мысли в странах Древнего Востока (Египет, Вавилон, Китай, Индия) началось задолго до возникновения древнегреческой философии»<sup>1</sup>, разве не утверждается в «Философской энциклопедии», что «история философской мысли Древнего Китая восходит к началу 1-го тысячелетия до н. э.», что период древнеиндийской философии — это «примерно с 3—2 тысячелетия до н. э. по 3—4 вв. н. э.»<sup>2</sup>.

Нам представляется, что авторы статей «Индийская философия» и «Китайская философия», напечатанных в «Философской энциклопедии», исходя, видимо, из самых лучших побуждений, совершили небольшую натяжку, выдав за философию предфилософию, которая в Древней Индии, не в пример Элладе, достигла исключительно богатых и развитых форм. Но эти формы все же остались предфилософскими. Что это так, подчеркивает сам автор статьи «Индийская философия» Н. Аникеев, когда он, заявив, что «самые ранние свидетельства философской мысли Индии встречаются уже в «ведических гимнах», говорит далее о «ведической религии». Здесь ясно видно, что философия отождествлена с мировоззрением; но мы уже знаем, что не всякое мировоззрение — философия. Более спорно и сложно обстоит дело в суждениях об «Упанишадах». Н. Аникеев прямо говорит, что в «Упанишадах» «философия уже вычленяется из религии и мифологии»<sup>3</sup>. Но мы все же думаем, что мировоззренческие

построения главных «Упанишад» при всей своей сложности — это все же еще не философия, а предфилософия. Не вдаваясь в доказательство этого тезиса на анализе «Упанишад» (это лежит за пределами данной работы), мы сошлемся на авторитет С. Радхакришнана, который, озаглавив посвященный «Упанишад» раздел «Философия «Упанишад», тем не менее подчеркивает, что «нелегко установить, о чем учат «Упанишад». Современные исследователи «Упанишад» читают их в свете той или иной предвзятой теории». С. Радхакришнан говорит об «Упанишадах» как о «полупоэтических и полуфилософских трактатах»<sup>4</sup>. Можно сослаться на авторитет самого Н. Аникеева, когда он пишет, что в «Упанишадах» не было еще разрыва с конкретно-чувственными представлениями<sup>5</sup>.

Что же касается китайской философии, то автор одноименной статьи Ф. Быков признает, что «оформление разнообразных течений и школ китайской философии относится к эпохе Чжаньго (5—3 вв. до н. э.)...»<sup>6</sup>. Следовательно, до V в. до н. э. древнекитайская философия существовала еще неформенно; но что может означать «неформенное» существование философии, как существование ее скорее в возможности, чем в действительности. Но философия, существующая в возможности, это и есть предфилософия. Возникновение философии — это переход ее из возможности в действительность. И такой переход в Древнем Китае совершился, по мнению Ф. Быкова, не ранее V в. до н. э. Мы же, говоря о VI в. до н. э., оказываемся даже более щедрыми, чем те, кто на словах начинает историю китайской философии с начала 1-го тысячелетия до н. э., а на деле отодвигает это начало на век позднее. В своем определении начала китайской философии мы исходим из того, что первый китайский философ Конфуций, как сказано у Сыма Цяня, родился на 22-м году правления луского Сян-гуна; что соответствует 551 г. до н. э. Правда, возникает вопрос, в какой мере можно Конфуция считать философом, в какой мере правильно, например, утверждение, что труды Конфуция знаменовали собой «переход от племенной религии к философскому исследованию»<sup>7</sup>?

Главными, как известно, в учении Конфуция, были этические вопросы, вопросы управления государством, он

мало, как сетует один из его учеников, говорил о природе. Но философии не обязательно начинаться с натурфилософии, как это было в Элладе, она может начаться и с этики, важно лишь то, чтобы эта этика была достаточно абстрактна и посюстороння. А это мы находим у Конфуция, коль скоро он говорит об обожествляемом дотоле небе как о безличной этической силе, космическом двойнике этического чувства в человеке<sup>8</sup>.

Что же касается «Краткого очерка истории философии», то там оказалась справедливой поговорка, что «у семи нянек дитя без глаза». Ведь вопреки мнению одного автора, утверждавшего, что философия на Востоке началась задолго до философии на Западе, другой автор в той же книге пишет, что «возникновение философии в Древней Индии относится примерно к середине I тысячелетия до н. э.»<sup>9</sup>, а третий заявляет, что в Китае «формирование философских течений относится к VI—V вв. до н. э.»<sup>10</sup>.

Широко распространено также мнение, что философия возникает и в Древнем Египте, и в Древней Вавилонии задолго до древнегреческой философии. Об этом было сказано в вышеприведенной выдержке из «Краткого очерка истории философии». Об этом говорится и в работе А. Макарова: «Колыбелью философской мысли являются древнейшие рабовладельческие государства Востока — Египет и Вавилония, где впервые появились философские взгляды...»<sup>11</sup>. Правда, тут же добавлено, что это только еще «элементы», которые не сложились в цельные философские школы и течения. Об этом должно было бы говориться и в «Истории философии» (т. I. М., Изд-во АН СССР, 1957), ибо там есть глава, названная «Зарождение философской мысли в Древнем Египте и Вавилоне», но на самом деле ничего не сказано, потому что никакой древнеегипетской и вавилонской философии не было, а были только довольно неразвитые формы предфилософии.

И в древнеегипетской «Беседе разочарованного со своим духом», и в вавилонском «Разговоре господина и раба» можно действительно найти «размышления о бессмысленности молитв и жертвоприношений, о несостоятельности религиозных предписаний и ритуалов..., неверие в загробное возмездие..., призывы к наслаждению...»<sup>12</sup>. Но это еще не философия. Содержание этих

документов (а к ним можно отнести и библейского «Екклезиаста») негативно, оно продиктовано сомнениями в авторитарной религиозно-мифологической идеологии. Но дальше чувства тщетности надежды, дальше сомнений, вытекающего оттуда отчаяния и дальше совета «так будем же веселиться» предфилософская мысль Передней Азии и северо-восточной Африки не пошла, уступая индийской предфилософии. Приходится соглашаться с Дж. Томеоном, когда он пишет, что «несмотря на все их технические достижения — их башни, достигающие небес, их отрицающие смерть пирамиды, — эти общества бронзового века не сумели создать ничего, что могло бы быть названо философией»<sup>13</sup>.

Итак, мы можем сказать, что к VI в. до н. э. та «полоса древней цивилизации», о которой говорилось в начале данной работы, объемлющая большое количество разнообразных культур, как бы созревает для философии. В расположенных в пределах этой полосы культурах накапливаются элементы предфилософии. В Греции, в Вавилонии, в Индии, в Китае, в Иудее, пишет Дж. Сартон, «создается впечатление настоящего взрыва интеллектуальной энергии»<sup>14</sup>. Но философия как новая форма мировоззрения и новая форма общественного сознания возникает все же только в Древнем Китае, в Древней Индии и в Древней Греции. Другие древние философии нам неизвестны. Иначе говоря, в Китае, в Индии, в Греции возможность философии становится действительностью, а в Египте и в Вавилонии так и остается возможностью, несмотря на то, что и там были духовные предпосылки философии, т. е. развитое мифологическое мировоззрение и наука (в последнем отношении древние египтяне или вавилоняне даже превосходили греков VI в. до н. э.). Естественно возникает вопрос, почему в одних культурах такой переход совершился, а в других нет?

Но прежде чем пытаться отвечать на этот вопрос, остановимся на другом. На предыдущих страницах мы сказали, что философия возникает, если она возникает, в VI в. до н. э., что отвлекло нас в сторону от другого вопроса, вопроса о сущности философии. В самом деле, когда мы рассуждали о том, что «Веды» — это еще не философия, а «Упанишады» — это предфилософия, и что также не философия «Разговор господина и раба», то мы

как бы предполагали, что заранее известна сущность философии. Но правильно ли это невыявленное представление о философии? Разве оно одинаково у всех? Разве не существует диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук о А. С. Пушкине? Разве не издана книга «Философия науга»<sup>15</sup>? Разве не существует столько определений философии, сколько самостоятельно мыслящих философов и разве само слово «философия» не употребляется во многих смыслах?

В книге Н. Стяжкина «Формирование математической логики» (М., «Наука», 1967) рассказана следующая история: отец основателя математической логики Джорджа Буля — Джон Буль — «посвятил себя сапожному делу, однако его действительные интересы сосредоточивались в математике, живо влекло его и производство различных оптических инструментов... У домашних Джона не было вполне ясного представления о профессии главы семьи. Так, впоследствии, мать Джорджа Буля на вопрос, чем занимался отец ее знаменитого сына, кратко ответила: «Он был философ»<sup>16</sup>.

В англо-американском «Словаре по философии и психологии» сказано, что о философии можно говорить в четырех смыслах. В самом широком смысле философия — это объяснение любого ряда явлений через определяющие принципы (практические, причинные, логические), т. е. это наука вообще. Известно, что в английском языке термин «философия» употреблялся в самом широком смысле слова: над этим смеялся еще Гегель, когда писал, что у англичан в преискусствах изготовителей инструментов многие инструменты названы философскими. И в этом широком смысле слова, писал Гегель «*философией* стали называть всякое знание, предметом которого является познание устойчивой меры и *всеобщего* в море эмпирических единичностей, изучение *необходимости, закона* в кажущемся беспорядке бесконечного множества случайностей...»<sup>17</sup>.

Во-вторых, говорится в словаре, в термин «философия» вкладывается столь же широкий смысл, как и в первом случае, но с явным этическим акцентом. Под «философией» понимают способность или привычку относить все события и факты к некоторому общему принципу и поступать в свете такого отнесения (что это означает, видно из широко распространенных формулировок

обыденной речи: «он воспринял это философски», «он настоящий философ»).

В-третьих, термин «философия» применяется в более узком, техническом значении, а именно как описание некоей основы основ, из которой могут быть выведены законы и истины, применимые к фактам и явлениям.

Наконец, в-четвертых, философия — это «теория истины, реальности, опыта, взятого как организованное целое; теория, приводящая к общим принципам, которые объединяют различные отрасли или части опыта в связанное единство; это система наук и оживляющий эти науки принцип, а не одна дисциплина или наука»<sup>18</sup>.

Но даже и в одном смысле, например в третьем, различные философы давали различное определение философии. Например, согласно Платону, философия — это наука об идеях как истинно сущем, а по А. Козлову, «философия есть наука о мире, его познании и его отношении к познающему субъекту»<sup>19</sup>.

Дело осложняется еще тем, что, как принято говорить, сам предмет философии со временем менялся, философы не только говорили разное об одном, но и разное о разном.

Однако все эти трудности во многом мнимы. Предмет философии, действительно, менялся, но стержень, главное, основное всегда оставалось. Поэтому изменение предмета философии было непринципиальным. При всем многообразии смыслов и определений философии в них всегда есть нечто общее. И это нетрудно заметить. В вышеуказанной статье о философии сказано, что во всех четырех смыслах общим является то, что философия имеет дело со вселенной (тотальность), находит свое выражение в универсальных принципах (всеобщность) и связывает эти принципы с конкретным (применимость).

Мы не беремся здесь давать определение философии, пригодное для философий всех времен и народов. Заметим лишь, что в отличие от мифологии, которая строит общую картину мира на уровне эмоционально-чувственной ступени познания по законам воображения и методом аналогии, путем переноса на мироздание основных черт человеческого рода, в результате чего появляется представление о сверхприродном, философия строит общую картину мира на уровне рациональной ступени



познания, она пытается понять мир, исходя из него самого, из объективных, открываемых науками, законов этого мира. Ранняя философия дает второе решение основного вопроса мифологического мировоззрения, прямо еще не отрицая сверхприродное, но выводя его уже как вторичное из природного, например, об Анаксимене мы узнаем, что «богов же он не отрицал и не обошел их молчанием. Однако он был того убеждения, что не ими (богами) создан воздух, но что они сами возникли из воздуха»<sup>20</sup>. Со временем философия вырабатывает свой основной вопрос — вопрос об отношении мышления и бытия, духа и природы, распадаясь на известные два лагеря. При этом сверхприродное (под природой мы понимаем здесь и духовное как продукт и часть природы) упраздняется, растворяясь в природном. Впрочем, последнее верно лишь в отношении философского материализма, тогда как философский идеализм создает философский аналог мифологического сверхприродного мира — идеальный мир, мир надприродных и в этом смысле сверхъестественных сущностей.

Далее, философия отличается от мифологии тем, что последняя довольствуется представлением о генетических первоначалах, в лучшем случае — первоначале, тогда как философия ищет пребывающее, субстанциональное и безличное первоначало. Пытаясь ответить на этот вопрос на уровне весьма ограниченного знания, ранняя философия поневоле подменяет *всеобщее* тем или иным *особенным*. Итак, основная форма ранней философии (насколько это верно для философии нового времени, мы не беремся здесь решать): *всеобщее есть особенное*. Философия судит о единой для всех явлений мира основе, ищет в ней условие единства и целостности мира. Так появляется *вода* Фалеса, *апейрон* Анаксимандра, *огонь* Гераклита, *бытие* Парменида. Иногда таких основ несколько: *апейрон* и *число* у пифагорейцев, *четыре корня вещей* у Эмпедокла, но, будучи тесно между собой связаны, эти несколько начал образуют у каждого философа также единую, хотя и внутри себя разделенную, основу мира.

Но то *особенное*, которое подставляется под *всеобщее*, определяется не только уровнем знания. Оно зависит и от субъективности философа, и от его классовой и партийной принадлежности. В. И. Ленин, подчеркивая,

что новейшая философия также партийна, как и две тысячи лет назад, учит тем самым о партийности и юной философии, философии, которая существует две с половиной тысячи лет. Поэтому уже две тысячи лет назад одни философы пытались раскрыть *всеобщее* через *идеальное*, а другие — через материальное *особенное*. Формула «всеобщее есть особенное» как универсальная форма, по крайней мере ранней философии, вовсе не упраздняет понимания истории философии как борьбы материализма и идеализма, напротив, она предполагает такую борьбу, придавая вместе с тем ей смысл.

Эта формула внутренне противоречива. Поэтому внутренне противоречива и всякая философская система, ибо ее *особенное* как бы сложно оно ни было (например, четыре причины и десять категорий Аристотеля), не равно *всеобщему*. Поэтому каждая философская система оказывается моментом движения человечества через относительные истины к истине абсолютной, к отражению всеобщего в адекватной ему форме и в соответствии с этим в построении окончательной картины мира. Достигнет ли этого когда-либо человечество — не нам судить. Ведь мы находимся (во всяком случае будем на это надеяться) только в начале его истории.

Добавим также, что хотя от философии многое отпочковалось, хотя философия сама распадается на систему философских наук, так что философия больше, кажется, не возвращает человека к самому себе в качестве философа, поскольку и философы распадаются на множество узких специалистов, философия есть нечто единое. Конечно, и эстетика, и логика, и социология могут уже существовать как самостоятельные науки. Но философия синтезирует на свой лад «онтологию», логику, гносеологию, антропологию, социологию, этику, эстетику, потому что философия определяет отношение мыслящего (логика) и познающего (гносеология) индивида (антропология), живущего в обществе (социология), к природе в целом («онтология») и к другим индивидам (этика), стремящегося построить свою жизнь не только разумно и полезно (экономика), но и прекрасно (эстетика).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> «Краткий очерк истории философии». М., Соцэкгиз, 1960, стр. 15.

- <sup>2</sup> «Философская энциклопедия», т. 2. М., «Советская энциклопедия», 1962, стр. 514, 265.
- <sup>3</sup> Там же, стр. 266.
- <sup>4</sup> С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I. М., ИЛ, 1965, стр. 114.
- <sup>5</sup> Н. П. Аникеев. Материалистические направления в древнеиндийской философии. М., «Знание», 1957, стр. 18.
- <sup>6</sup> «Философская энциклопедия», т. 2, стр. 515.
- <sup>7</sup> E. R. Hughes. Chinese philosophy in classical times. London, 1942, p. 1.
- <sup>8</sup> Н. С. Креел. Confucious: the man and myth. London, 1951, p. 126.
- <sup>9</sup> «Краткий очерк истории философии», стр. 21.
- <sup>10</sup> Там же, стр. 31.
- <sup>11</sup> А. Д. Макаров. Историко-философское введение к курсу марксистско-ленинской философии. М., «Мысль», 1967, стр. 23.
- <sup>12</sup> Там же, стр. 25—26.
- <sup>13</sup> Дж. Томсон. Первые философы. М., ИЛ, 1959, стр. 88.
- <sup>14</sup> G. Sarton. Introduction to history of science, v. I. Baltimore, 1927, p. 65.
- <sup>15</sup> М. Леон-Портилья. Философия наука. М., ИЛ, 1961.
- <sup>16</sup> Н. И. Стяжкин. Формирование математической логики. М., «Наука», 1967, стр. 313.
- <sup>17</sup> Гегель. Соч. т. I. М.—Л., Госиздат, 1929, стр. 24.
- <sup>18</sup> «Dictionary of philosophy and psychology», v. 2. Gloucester, Mass., 1957, p. 290.
- <sup>19</sup> А. А. Козлов. Очерки из истории философии. Понятия философии и истории философии. Философия восточная. Киев, 1887, стр. 6.
- <sup>20</sup> А. Маковельский. Досократики, ч. I. Казань, 1914, стр. 54.

## § 2. Некоторые философы о происхождении философии

Проблема возникновения философии имеет свою историю, что может быть предметом специального исследования. Здесь же мы приведем только некоторые разрозненные мнения различных мыслителей по этой проблеме.

Согласно мнению Аристотеля, «люди начали и теперь, и впервые философствовать вследствие удивления»<sup>1</sup>. При этом Аристотель в какой-то мере связывал мифологию и философию, когда говорил, что «человек, который любит мифы, является до некоторой степени философом, ибо миф слагается из вещей, вызывающих удивление»<sup>2</sup>. Аристотель различал мифологию, смешанную форму и философию. Представителями смешанной формы были у него Ферекид и все те, кто не говорит обо всем в форме мифа.

Согласно А. И. Галичу, «происхождение умозритель-

ной философии, кажется, предполагает ясный климат, образованность нравов, известное совершенство изящных и механических искусств, сведения в естественных науках и математике, все же сие под ограждением внешней безопасности, досуга, известной меры гражданской свободы и политической деятельности и наконец под влиянием беспрепятственного сообщения разнородных познаний»<sup>3</sup>.

Проблема возникновения философии затрагивается Гегелем во «Введении» в «Историю философии», в «Феноменологии духа», в «Предисловии» ко второму изданию «Науки логики» и др. Эту проблему Гегель связывает с вопросом о сущности философии, с вопросом о содержании историко-философского процесса. Правильно рассматривая историко-философский процесс как единый, Гегель, однако, абсолютизирует его, отказывая индийской и китайской философиям в праве называться философиями. Гегель утверждает, что индийская и китайская философии — это религия на той ступени, когда субъективный момент еще не выявился.

Гегель полагал, что философия возникает из мифологии. При этом мифологию и религию он не различает. Возникновение философии из мифологии (религии) происходит путем изменения формы, содержание же сохраняется. И мифология, и философия выражают бесконечное, но первая на уровне представлений, а вторая — понятий. Что же касается науки, то она, имея дело с конечным, хотя и на уровне понятий, на возникновение философии никакого влияния не оказывала.

Гегель подчеркивает, что «философия... появляется лишь в определенную эпоху развития всей культуры народа»<sup>4</sup>. Сведя проблему происхождения к проблеме возникновения одной лишь древнегреческой философии, Гегель утверждает, что последняя явилась на свет в период упадка Ионии, когда остановленный в своем внешнем движении дух обратился вовнутрь.

Известный немецкий историк античной философии Э. Целлер говорит о факторах, способствовавших появлению последней. Такими факторами он считал: одаренность греческого народа, его благоприятное географическое положение и исторические обстоятельства, богатство и многосторонность его дарований, его энергичность в сочетании с тонким чувством красоты, его мифология без

догматики и без касты жрецов, его демократия, уважение к закону и порядку и, наконец, его поэзия<sup>5</sup>.

Проблеме происхождения философии большое внимание уделил английский ученый Ф. Корнфорд. Здесь имеются в виду прежде всего его ранняя работа «От религии к философии» (1912) и посмертная книга «Начало мудрости» (1952). Обе работы посвящены исключительно происхождению античной философии. Правда, в последней работе Корнфорд исследует преемственность между вавилонской и греческой мифологиями («Энума элиш», «Теогония», Милетская школа). Будучи идеалистом, Ф. Корнфорд не касается вопроса о социально-экономических предпосылках философии, ограничиваясь лишь духовными ее предпосылками, вопросами, из чего и как возникла философия.

Ф. Корнфорд — сторонник мифологической концепции. Правда, он говорит о роли интеллекта, но все же основной упор делается на мифологию, которая отождествляется с религией. Мифологическая концепция возникновения философии образно выражена им в словах: «Философская муза не Афина, не имеющая матери. Если индивидуальный интеллект ее отец, то ее более древняя и более величественная мать — религия»<sup>6</sup>. Ф. Корнфорд подчеркивает «реальную преемственность между ранней рациональной спекуляцией и лежащими позади нее религиозными представлениями». Согласно Ф. Корнфорду, эта преемственность состояла в том, что содержание первых философских систем было уже задано в религии, в предфилософской мифологии. Поэтому отличие философии от религии только формальное: религия пользуется поэтическими символами и говорит о мистических личностях, философия же оперирует сухими абстракциями (субстанция, причинность, материя и т. п.). Ф. Корнфорд пишет: «...мысли, достигшие ясного определения в философии, даны в скрытом виде в неразумных интуициях мифологии»<sup>7</sup>. Более того, философия даже «не создает свои новые понятийные орудия, она их находит при помощи тонкого анализа и точного разграничения элементов, хаотически содержащихся в ее первоначально данном»<sup>8</sup>. Так что роль философского и научного интеллекта, по Корнфорду, невелика. Неудивительно, что у Ф. Корнфорда философия оказывается «непосредственным преемником теологии»<sup>9</sup>.

Предысторию философии Ф. Корнфорд начинает с анализа первобытного сознания, которое он трактует в духе Фрезера, выводящего религию из магии как ее предшественницы; в духе аниматизма, полагающего, что вере в души и в богов предшествовала вера в безличную силу («ману»); в духе социологической школы Э. Дюркгейма, которая исходила из коллективного сознания как отражения социальной структуры племени. В соответствии с последним моментом Ф. Корнфорд утверждает, что позади философии лежит религия, позади религии — социальный обычай — структура и учреждения человеческой группы.

Ф. Корнфорд приписывает коллективному сознанию первобытной человеческой группы нерасчлененность эмоционального и практического, общественного и природного, объективного и субъективного. С пробуждением индивидуального сознания коллективное сознание отчуждается и превращается во внешнюю по отношению к индивиду необходимость, в ту самую «ману», о которой говорят аниматисты. Эта «мана» телесна и бестелесна, материальна и духовна, она суть нераздельное единство физического и психического, этического и физического и т. д. Будучи необходимостью, «мана» выступает в значении гомеровской «мойры». Позднее «мана» расчленяется, выделяя из себя индивидуальных богов и демонов, возникает политеизм.

Философия же, поставив во главу угла природу («фюзис»), фактически вернулась к первоначальной «мане» — «мойре».

Таким-то образом и возникла философия как возвращение к дополитеистической ступени предфилософского сознания. От коллективного сознания к отчужденному коллективному сознанию, от него к «мане» и к «мойре», от них к личным индивидуальным богам и демонам, а от последних обратно к «мане» и к «мойре», но уже как «фюзис» (природа) и «ананке» (необходимость) — такая эволюция, по Ф. Корнфорду, предфилософского и раннефилософского сознания.

А. О. Маковельский подверг критике книгу Ф. Корнфорда «От религии к философии». Он подчеркнул, что, по Ф. Корнфорду, содержание греческой философии «не вышло за пределы религиозного материала, послужив-

шего для него исходным пунктом. Философия лишь анализировала этот материал..., имела не творческий, а лишь аналитический характер. Ее источником не был реальный мир вещей, ее системы возникли из анализа прежнего дофилософского мировоззрения»<sup>10</sup>.

Современный английский историк античной философии Гутри, издавая посмертно последнюю работу Ф. Корнфорда «Начало мудрости», замечает в предисловии к ней, что у читателей этого труда может сложиться ложное впечатление, будто бы самые ранние греческие философы повторили то, что рассказано в мифах, изменив лишь терминологию. Увы, это вовсе не «ложное впечатление»!

Проблемой возникновения философии вплотную занимается также английский ученый, профессор Бирмингемского университета Дж. Томсон. Его двухтомные «Исследования по истории древнегреческого общества» имеются в русском переводе. Пытаясь развить учение Ф. Корнфорда в направлении марксизма, Дж. Томсон также оказывается сторонником мифологической родословной философии. Но, в отличие от идеалиста Ф. Корнфорда, Дж. Томсон занимается и вопросом о социально-экономических корнях философии. Возникновение философии Дж. Томсон связывает с переходом от раннего рабовладельческого общества к зрелому, развитому рабовладельческому обществу, от бронзы к железу, с появлением денег в их законченной монетной форме. Но Дж. Томсон слишком непосредственно связывает философию и товарно-денежные отношения. Объясняя возникновение философии появлением «товарного фетишизма», он видит в философии не новую ступень познания мира, а всего лишь проекцию на внешний мир, преломление в философских категориях социально-экономических отношений общества товаропроизводителей. Так, например, философская категория субстанции у Дж. Томсона не что иное, как проекция на внешний мир меновой формы стоимости. Неудивительно, что Дж. Томсон сводит философию к идеологии, понимаемой как «ложное сознание», как совокупность предвзятых мнений, определяемых общественной структурой и классовым интересом. Дж. Томсон договаривается до «законов буржуазной науки», он считает, что даже «античный атомизм — это не наука, а идеология»<sup>11</sup>. Дж. Томсон не

учитывает влияния научного знания на процесс возникновения философии.

В. И. Ленин подверг резкой критике книгу В. Шулятикова «Оправдание капитализма в западноевропейской философии», в которой, в частности, говорилось, что «все без остатка философские термины и формулы, с которыми она (т. е. философия.— А. Ч.) оперирует, все эти «понятия», «идеи», «воззрения», «представления», «чувства», все эти «абсолюты», «вещи в себе», «ноумены», «феномены», «субстанции», «модусы», «атрибуты», «субъекты», «объекты», все эти «духи», «материальные элементы», «силы», «энергии» служат ей для обозначения общественных классов, групп, ячеек и их взаимоотношений. Имея дело с философской системой того или другого буржуазного мыслителя, мы имеем дело с картиной классового строения общества, нарисованной с помощью условных знаков»<sup>12</sup>. Читая в этом месте книгу В. И. Ленин писал на полях: «Неверно», «неверно!»<sup>13</sup>.

Но, разумеется, к этому моменту вовсе не сводится содержание интереснейших исследований Дж. Томсона. В частности, его мысль о возникновении философии в связи с переходом от раннеклассового общества к развитому рабовладельческому строю (что касается Индии и Китая, то к строю, эквивалентному развитому рабовладельческому обществу в Элладе) поддерживает автор этих строк.

Проблема возникновения философии пока что не нашла достаточной разработки в советской историко-философской науке, хотя многое уже сделано. Издан ряд работ, посвященных возникновению философии. Сюда можно отнести такие работы, как: Ф. С. Быков. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае (М., «Наука», 1966); Н. П. Аникеев. О материалистических традициях в индийской философии (М., «Наука», 1965); докторская диссертация Ф. Х. Кессиди «Раннегреческая философия и ее отношение к мифу, искусству и религии», которую выпускает издательство «Мысль».

Проблеме возникновения философии посвящены также многочисленные работы нашего выдающегося советского ученого А. Лосева (например, «История античной эстетики», а фактически философии). Но пока что наша философская наука пробавляется такими общими фра-



зами, как: «Философия возникла в эпоху становления классового общества вместе с отделением умственного труда от физического и зарождением наук»<sup>14</sup>.

В «Истории философии» (т. I, 1957) вопрос о возникновении философии подменен вопросом о возникновении материализма и идеализма, причем материализм возникает там по-богдановски, как обобщение и продолжение линии науки, а идеализм по-гегелевски — как продолжение линии религии, линии веры<sup>15</sup>. В этом отношении авторы издания «Истории философии» (1957) разошлись с авторами незаконченного издания «Истории философии» (1941—1943), которые относились к мифологии более уважительно, считая, что «первоначальный материал философскому размышлению о природе, о строении и происхождении окружающих вещей доставляла мифология»<sup>16</sup>.

В различных книгах встречаются различные формулировки и коротенькие описания процесса возникновения философии. Например, А. Б. Хачатурян в брошюре «Об основных этапах развития домарксистской философии», признавая, что и «в самих мифологических обобщениях людей первобытного общества содержится ряд верных мыслей и обобщений», пишет: «Развитие производительных сил, повышение производительности труда, разделение труда, возникновение обмена, общение различных народов обусловили возможность возникновения у людей также и общих правильных представлений о мире. Так возникла одна из наук — философия. Эта возможность стала реальной в рабовладельческом обществе — в обществе, развивающемся на основе эксплуатации громадной массы рабов и свободных людей»<sup>17</sup>.

Советский историк Н. Н. Пикус так описывает возникновение философии в Древней Греции: «Религиозно-мифологическое объяснение происхождения и развития мира и всей непосредственно окружавшей древних греков действительности постепенно вступало в конфликт с накопившимся предметным фактическим опытом. Медленно, но неуклонно делала свои первые шаги наука, пока еще наивная, но стихийно-материалистическая в своей естественной непосредственности. Новые идеи возникли в наиболее экономически и социально развитой в то время малоазийской Ионии. Здесь уже в VII в. до н. э.

имели место первые попытки рационалистического понимания явлений природы»<sup>18</sup>.

С интересной статьей выступил в журнале «Философские науки» Л. Ляховецкий<sup>19</sup>.

Эта проблема исследуется и в современной зарубежной науке<sup>20</sup>. При этом не только философы, но и психологи, и даже математики касаются этого вопроса. Например, французский психолог Ж.-П. Вернан исследует проблему происхождения философии в работе «Миф и мысль у греков» (1965). Он характеризует особенность генезиса рационализма в греческой философии эпохи Милетской школы, когда мысль впервые освободилась от мифа.

Таким образом, нетрудно заметить, что все вышеупомянутые мыслители так или иначе касались основных вопросов проблемы возникновения философии. Таких вопросов пять: где, из чего, когда, как и почему возникает философия.

В зависимости от ответа на первый вопрос можно говорить (принимая терминологию Ляховецкого) о «мифогенной» и «гносеогенной» концепциях теории происхождения философии. Например, Гегель, Корнфорд, Томсон выводят философию только из мифологии, а Богданов — только из науки, из знания. Францев же в отношении материализма занимает гносеогенную, а в отношении идеализма — мифогенную позиции. Получается, что философия возникает дважды: как идеализм и как материализм, а как философия — она вообще не возникает и не существует.

На наш взгляд, обе концепции имеют свои плюсы и минусы. Мифогенная концепция ошибочна, когда она сводит мифологию к религии, лишает мифологию и философию познавательного значения, не видит качественного отличия философии от мифологии не только по форме, но и по содержанию, не учитывает роли науки и недооценивает значение интеллекта. Но вместе с тем мифогенная концепция верна, когда анализирует мифологическую предысторию философии, вскрывает переходные формы от мифологии к философии, вообще показывает мифологическое мировоззрение как форму предфилософского мировоззрения, вскрывает то положительное и отрицательное, что философия взяла у мифологии.

Сторонники гносеогенной концепции правы, когда они раскрывают значение знания, элементарной науки для возникновения философии. Но не правы, когда третируют мифологию как нечто, совершенно лишённое всякого исторически оправданного содержания и ценности, когда отождествляют мифологию с религией, понимаемой как абсолютно ложное, извращённое сознание.

В своём решении проблемы возникновения философии мы руководствуемся как фактами, так и методологическими указаниями классиков марксизма. Известно, что К. Маркс в работе «Теории прибавочной стоимости» подчеркивал мифологическую родословную философии, а Ф. Энгельс в «Диалектике природы», отмечая, что «древнейшие греческие философы были одновременно естествоиспытателями»<sup>21</sup>, указывал на науку как на второй источник философии.

В самом деле, мифогенная и гносеогенная концепции не исключают друг друга. Каждый из них абсолютизирует одну из сторон сложного процесса взаимоотношения мифологии и зарождающейся науки.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> «διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν» (Aristotelis. Metaphysica. Oxonii, 1963, p. 5).

<sup>2</sup> Там же. стр. 6.

<sup>3</sup> А. И. Г а л и ч. История философских систем, по иностранным руководствам составленная, кн. I. СПб., 1818, стр. 22.

<sup>4</sup> Гегель. Соч., т. IX. М.—Л., Госиздат, 1929, стр. 54.

<sup>5</sup> См. Э. Целлер. Очерк истории греческой философии. СПб., 1886.

<sup>6</sup> M. Cornford. From religion to philosophy. N. Y., 1957, p. VII.

<sup>7</sup> Ibid., p. V.

<sup>8</sup> Ibid., p. 126.

<sup>9</sup> Ibid., p. 135.

<sup>10</sup> А. О. Маковельский. Досократики, ч. I. Казань, 1914, стр. XXXVIII.

<sup>11</sup> Дж. Томсон. Первые философы. М., ИЛ, 1959, стр. 328, 297.

<sup>12</sup> В. Шулятиков. Оправдание капитализма в западноевропейской философии. От Декарта до Э. Маха. М., 1908, стр. 6.

<sup>13</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 459.

<sup>14</sup> В. Келле и М. Ковальзон. Формы общественного сознания. М., Госполитиздат, 1959, стр. 226; и х ж е. Исторический материализм. М., «Высшая школа», 1962, стр. 457.

<sup>15</sup> В этой «Истории философии» сказано: «... первобытный человек в извращенной форме представлял свою зависимость от природы: свое бессилие перед природой он выражал в виде причудливых образов фантазии. В этом заключаются наиболее отдаленные исторические и гносеологические корни идеализма. Значит ли это, однако, что философская мысль в истории духовного развития человечества началась с появлением идеализма, что религиозные верования и мифы были предвестниками философских представлений, как утверждают это ученые—идеалисты? Нет, отнюдь не значит. У философской мысли совсем иная предыстория. Факты показывают, что в истории человечества философская мысль возникает тогда, когда уже накопились некоторые знания, когда эти знания приходят в конфликт с традиционными верованиями. Религиозные представления основаны на вере. Философская мысль, как бы слабо она ни была развита, основывается на знаниях, противопоставляемых слепой вере» («История философии», т. I. М., Изд-во АН СССР, 1957, стр. 30). Если вдуматься в эти строки, то можно обнаружить, что здесь философия противопоставляется идеализму и отождествляется с материализмом. Материализм выводится из знания, идеализм же, лишенный права называться философией, связывается с религиозными верованиями. Сам процесс происхождения философии понимается плоско эволюционистски: идеалистическая философия есть продолжение древних религиозно-фантастических представлений, а материалистическая — тех элементов правильного отражения природы, которые имелись в префилософском мировоззрении.

<sup>16</sup> «История философии», т. I. М., Госполитиздат, 1941, стр. 14.

<sup>17</sup> А. Б. Х а ч а т у р я н. Об основных этапах развития домарксистской философии. М., «Высшая школа», 1963, стр. 7—8.

<sup>18</sup> В кн.: Т. В. Блаватская и др. История Древней Греции. М., «Высшая школа», 1962, стр. 196.

<sup>19</sup> Л. А. Ляховецкий. О возникновении философии как специфической формы общественного сознания. «Философские науки», 1967, № 4.

<sup>20</sup> Например, I. Vernant. Les origines de la pensée grecque. Paris, 1962; С. Боянов. Иониската натурфилософия като начало на науката. София, 1950.

<sup>21</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 502.

### § 3. Проблема возникновения философии

Проблема возникновения философии является одной из важных проблем и заслуживает внимания со стороны историков философии. Автор предлагаемой читателю работы исходит из предпосылки, что философия возникла на строго определенной ступени общественного развития.

Тезис о том, что «философия возникла в эпоху становления классового общества вместе с отделением умст-

венного труда от физического и зарождением наук», будет правильным, если слово «вместе» понимать в смысле «вслед за». Действительно, отделение умственного труда от физического и зарождение наук — неперемennые условия возникновения философии, это понимал еще Аристотель. Но эти условия еще недостаточны, потому что элементарная наука, а тем более классовое общество с его отделением умственного труда от физического существовали задолго до появления философии.

Вопрос о взаимоотношении зарождения науки и философии более сложен. Ведь несомненно, что первые философы были и учеными. Философия первое время существует (по крайней мере в Греции) как единое нерасчлененное знание. Возникновение философии и развитие абстрактного мышления дало мощный толчок к развитию науки и превращению такой ее важнейшей отрасли, как математика, в дедуктивную науку.

Но отсюда вовсе не следует, что зарождение философии было зарождением науки и знания вообще: ведь это означало бы, что до VI в. до н. э. человечество не имело никаких знаний. Однако философии предшествует не только знание вообще, но и наука в специфическом значении этого слова. Можно привести множество фактов из истории науки, показывающих, что математика, астрономия, медицина зарождаются до возникновения философии. Но значит ли это, что философия возникает из элементарной науки? Подобная концепция происхождения философии широко распространена в нашей историко-философской литературе. Но эта концепция не удовлетворяет тех, кто знаком с элементарной предфилософской наукой древнего мира, а также его мифологией. Существует много работ различных авторов, свидетельствующих о преемственности между мифологией и философией.

Возможность мировоззрения появляется, по-видимому, уже в тот самый момент, когда человек начал выделять себя из природы, поставив между природой и собой первые, самые примитивные орудия труда. Так произошел раскол между людьми и миром, а тем самым возник вопрос об отношении коллективного субъекта и природы. Так стало возможным то, что Ляховецкий назвал «универсальным вопросом мировоззрения», т. е. вопрос об отношении человека к миру, мировоззренческие воп-

росы, подсказанные целенаправленной трудовой деятельностью человека. Все эти вопросы не могли быть решены и даже правильно поставлены при тогдашнем уровне знания. Однако уже сама постановка вопросов, в которых человек впервые осознает себя человеком, создала резкое противоречие между этими вопросами и еще ничтожным человеческим знанием и опытом. Это противоречие могло найти свое разрешение лишь на уровне фантазирующего сознания, основным методом которого была аналогия между миром и человеком, с перенесением на мир социальных отношений родового трудящегося коллектива и олицетворением природных явлений. Так возникает мифологическое раздвоение мира на естественный и сверхъестественный, реальный и мнимый, так возникает объяснение реального мира через мнимый мир, т. е. через действия богов, демонов, духов и т. п. При этом вопрос о взаимоотношении реального мира с мнимым миром и мнимым человеком (душа, дух предка) и был основным вопросом мифологического мировоззрения, т. е. мифологическим вариантом «универсального вопроса мировоззрения».

Сторонники взглядов исключительно мифологического происхождения философии (Гегель) и сторонники взгляда о происхождении ее исключительно из позитивного знания допускают отождествление мифологии с религией и идеализмом. Между тем ясно, что предфилософская мифология — нечто большее и нечто иное, чем религия. В религии ведущей стороной является культ, а не ее мировоззренческая часть. Среди мифов любого первобытного народа можно найти и нерелигиозные. При этом особенно важно подчеркнуть, что в мифах есть элементы реального знания, что мифы, таким образом, не противостоят знанию абсолютно. Ведь мифотворчество с самого начала связано с реальным жизненным процессом людей. Затем мифотворчество приобрело относительную самостоятельность и стало развиваться по своим имманентным законам. И только на этой ступени выросшие как описание и осмысление практических и псевдопрактических (магических) действий мифы синтезируются, обобщаются и используются для построения общей картины мира (что не противоречит вышесказанному о возникновении мифологического мировоззрения).

Как в самой мифологии, так и в древних литературных памятниках (например, в «Авесте», в «Библии», т. е. в священных книгах) нельзя видеть лишь один религиозный аспект. Содержание этой литературы, как и содержание мифологии, весьма сложно. Там непременно есть момент отражения и осмысления природы и общественных отношений, полезные практические сведения<sup>1</sup>.

Наряду с элементарной наукой и мифологическим мировоззрением существовало и обыденное сознание, которое к моменту возникновения философии выдавало уже имеющие большую степень обобщения моральные сентенции, пословицы, поговорки, изречения, способные служить материалом для построения философских концепций.

При этом необходимо отметить, что, опираясь на такие древние произведения, как «Беседа разочарованного со своим духом» или «Разговор господина и раба», иногда говорят у нас о возникновении философии в Древнем-Египте и в Древней Вавилонии. Но эти документы свидетельствуют лишь о кризисе мифологического мировоззрения, их содержание негативное, там фиксируется противоречие между старым мировоззрением и уже рефлектирующим рассудком. Однако это противоречие там не решается, а только переживается, рассудок еще не может перестроить мировоззрение по своим законам, а потому впадает в отчаяние, в сомнение во всем, осознавая бессмысленность всего сущего.

Перейдем теперь к вопросу, когда возникает философия. Если отвечать хронологически, то это сделать нетрудно. Первыми древнегреческими философами были Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Пифагор, Ксенофан, Гераклит, чья жизнь и деятельность приходятся на VI в. до н. э. Что касается Гомера, Гесиода, орфиков, Ферекида Сирского, то их в число философов обычно не зачисляют. Несколько сложнее обстоит дело в Древней Индии, чья культура поразительно неисторична и чьи переходные формы от мифологического мировоззрения к философскому достигли несоизмеримо большего развития, чем в древнезападной культуре.

Эти переходные формы от древнеиндийской мифологии к древнеиндийской философии, отраженные в ведической литературе (Самхиты, Брахманы, Араньяки, Упанишады), настолько спекулятивны и философичны, что

многие исследователи говорят о ведическом периоде как раннем периоде древнеиндийской философии. В таком случае начало индийской философии отодвигается чуть ли не до III тысячелетия до н. э. Однако мы все же при всем восхищении «Упанишадами» склонны думать, что древнеиндийская философия начинается не с них, а тем более не с Ригведы, а с буддизма, джайнизма, учения чарваков (локаятиков), с таких систем, как ньяя, вайшешика, санкхья, а следовательно, не в III и не во II тысячелетии, а в середине I тысячелетия (ведь основатель буддизма Гаутама родился в VI в. до н. э., и его современником был реальный основатель джайнизма Вардхамана).

В это время в раннеклассовых обществах (Китай, Индия, Мидия, Урарту, Армения, Вавилония, Сирия, Финикия, Египет, Израиль, Иудея, Хеттское государство, Эллада, Карфаген и др.) происходят значительные духовные сдвиги. Но эти сдвиги были неодинаковыми: ни в Египте, ни в Вавилонии, ни в Иудее, ни в Израиле, ни в государствах, расположенных на иранском плоскогорье, ни в Финикии философия не возникла. Мы знаем лишь о древнекитайской, древнеиндийской и древнегреческой философиях.

Это обстоятельство требует своего объяснения. Не нужно обладать особой проницательностью, чтобы заметить, что тот «взрыв интеллектуальной энергии», о котором пишет американский историк науки Дж. Сартон, совпадает во времени с глубочайшими социальными переменами, которые в той или иной степени переживали в середине I тысячелетия до н. э. раннеклассовые государства.

Уже «после 1100 года до н. э. началось массовое изготовление железных орудий и оружия, сначала в Палестине, Сирии, Малой Азии и Греции, потом в Месопотамии и Иране, после 750 года — к северу от Альп, а после 500 года до н. э. — даже в Британии и в Северной Европе. Секрет был раскрыт и распространился повсюду... Поэтому железный век положил начало целому промышленному перевороту»<sup>2</sup>.

На основе важнейших экономических нововведений (массовое изготовление железных орудий труда и появление денежного знака) происходят качественные сдвиги в существовавшем уже до этого разделении между ре-



Месленным и сельскохозяйственным трудом, городом и деревней, в товарно-денежном обращении (развивается торговый капитал) и т. п. Начинает разрушаться сельская община. В товарное обращение включается и земля. Фактически только в это время товаром становится человек, он продается и покупается (до этого же «рабы» были прикреплены к земле). Постепенно эти экономические изменения приводят к росту и усилению ремесленников и торговцев и вообще городских слоев населения. Развивается ожесточенная классовая борьба между политически бесправными слоями и землевладельческой аристократией.

Было бы, конечно, вульгаризацией выводить философию из железа, монетной формы денег, торгового капитала, городского строя и т. п. Однако было бы историческим идеализмом не учитывать все эти факторы как именно те причины, которые, отразившись в общественном сознании, столкнули с мертвой точки уже назревшее противоречие между мифологическим мировоззрением и элементарными научными методами. Последние подкреплялись развитием общественного абстрактного мышления в связи с появлением монетных денег как знаков. Происходят значительные расширения и углубления опытного знания. Появляется общественная потребность в антимифологическом мировоззрении.

Что же касается вопроса о том, как возникает философия, то на этот счет имеются различные точки зрения. Мифогенная концепция сводит переход от мифологического мировоззрения к философскому, к формальному изменению, а гносеогенная — к простому обобщению научного знания. Нам этот процесс представляется более сложным. Выше мы высказали мысль о двух и даже трех теоретических источниках философии: мифологии, науке и обобщениях обыденного сознания (поговорки). Все эти факторы были значительно развиты к моменту появления философии.

Процесс возникновения философии в общей форме нам представляется как разрешение противоречия между мифологическим мировоззрением и новым мышлением. Хотелось бы возразить тем, кто связывает возникновение философии с возникновением ее основного вопроса, считая, что философия начинается с формулировки этого вопроса. Сказать, что философия еще толь-

ко созревала, еще только выделялась из мифологического сознания, а ее основной вопрос уже выявился, было бы излишней рационализацией этого процесса, который во многом происходил стихийно. Можно, конечно, сказать, что философия возникла как ответ на основной вопрос, но это не совсем так. В период своего формирования философия по-своему отвечает на вопросы, поставленные мифологическим мировоззрением, решает основной вопрос мифологии: вопрос о взаимоотношении реального и мнимого миров. Основной вопрос философии сложился не сразу, а лишь после возникновения представления о разделении природного на физическое и психическое. Это разделение не свойственно не только мифологическому мировоззрению с его анимизмом и гилозоизмом, но и ранней философии, которая представляла еще бытие и сознание нерасчлененно.

В натуралистическом решении основного вопроса мифологического мировоззрения и состояло прежде всего изменение по содержанию. Изменение же по форме заключалось в том, что мировоззрение стало перестраиваться по законам рассудка и в соответствии с методами научного исследования. Это отрицание мифологического мировоззрения было диалектическим, а потому включало в себя и момент преемственности: философия унаследовала от мифологии ее мировоззренческий характер, ее мировоззренческую схему, т. е. всю совокупность вопросов о происхождении мира в целом, о его строении, о положении человека в мире и т. п., дополнив со временем эти вопросы новыми, прежде всего своим основным вопросом. Она развила те предфилософские моменты, которые уже назревали в мифологии (идея субстанционального начала, идея безличной необходимости и т. д.), заимствовала от мифологии некоторые диалектические догадки и вобрала в себя все то рациональное знание, которое дотоле загонялось в тесные рамки мифологического мировоззрения.

Все эти рассуждения относятся не только к возникновению философии вообще, но и к возникновению древнекитайской, древнеиндийской и древнегреческой философий. Проследим, как конкретно зарождалась философия в Эгейском мире.

Процесс возникновения древнегреческой философии был длительным. Историю всей античной философии

можно разделить на четыре периода: зарождение, расцвет, упадок и гибель, что охватывает целое тысячелетие. Первые два века из этого тысячелетия (VI и частично V в.) — это период формирования античной философии, которая, в отличие от древнеиндийской и древнекитайской, возникает не как этика, а как натурфилософия.

Мы видели, что элементы философской мысли зарождаются уже в рамках мифологии Гомера, Гесиода, орфиков, у Ферекида Сирского.

Серьезные изменения в экономической, социальной и политической структуре древнегреческого общества, о которых говорилось в «Историческом введении», сопровождались значительными изменениями в области общественного сознания. В этот период складывается новое писаное право, пришедшее на смену традициям и обычаям. Героический эпос сменяется лирической поэзией, что означает пробуждение и углубление личного самосознания. «Это была уже не безымянная поэзия, в которой личность автора оставалась неизвестной, а поэзия чисто индивидуальная, и субъективные переживания отдельного человека стали занимать в ней большое место... Вместо воспроизведения в литературе идеального мира богов и героев стал преобладать субъективизм, вместо мира фантазии — живая действительность, вместо далекого прошлого — современная жизнь»<sup>3</sup>.

Эта новая форма литературы была представлена творчеством Каллина Эфесского, Тиртея, Архилоха, Терпандра и Алкмана в VII в. до н. э.; Алкея, Сапфо, Стесихора, Семонида (Старшего) в конце VII — в начале VI в. до н. э.; Гиппонакта, Мимнерма, Феогнида, Анакреона, Ибика, Семонида (Младшего), Пиндара, Бакхилида в VI—V вв. до н. э.

«В противоположность стихам, удовлетворяющим эстетическую потребность народа и отражающим преимущественно эмоциональную сторону, прозаические записи преследуют практические задачи — сохранение в памяти ценных наблюдений, из которых впоследствии возникает наука. Язык такой трезвой, рассудочной мысли служит прежде всего для удовлетворения научных запросов»<sup>4</sup>.

В VI до н. э. в Элладе наблюдается деятельность «семи мудрецов». Одного из них — Фалеса — считают первым философом. Таким образом, «семь мудрецов»

принадлежат уже к моменту зарождения древнезападной философии. «У народа наступает время,— пишет Гегель,— когда дух набрасывается на общие предметы, стараясь, например, подвести естественные явления под общие рассудочные определения, познать их причины и т. д. Тогда говорят: «народ начинает философствовать», ибо мышление сродни как философии, так и этому содержанию. В такую эпоху мы встречаем как изречения об общем ходе событий в природе, так и изречения о нравственных явлениях, моральные сентенции, афоризмы об общих основоположениях нравственности, об обязанностях и т. п. И высказывавшие эти сентенции получили название мудрецов или философов. Так, например, в пору зарождения греческой философии мы встречаем семь мудрецов и ионийских философов... Такие положения, представляющие собою продукты рассудка, не должны входить в историю философии, хотя они и свидетельствуют, что люди уже не ограничиваются только чувственным глазением или представлением себе таких предметов лишь с помощью воображения»<sup>5</sup>.

«Мы видим, как выступают многие лица, не являющиеся властителями своих сограждан благодаря своему происхождению, а почитаемые за свой замечательный талант, фантазию, ученость. Между такими лицами и их согражданами устанавливались различные отношения. Они были частью советчиками, но их доброму совету часто и не следовали, частью же они были ненавидимы и презираемы своими согражданами; и они уходили от общественной жизни; одни из них сделались насильственными, хотя и не жестокими властелинами своих сограждан, другие же, наконец, сделались законодателями, установившими свободу. К числу этих охарактеризованных нами людей принадлежат так называемые семь мудрецов, которых исключают в новейшее время из истории философии. Поскольку они считаются первыми по времени памятниками истории философии, мы должны кратко охарактеризовать их здесь, на пороге истории философии. Они при вышеуказанных обстоятельствах принимают частью участие в борьбе ионийских городов, частью эмигрируют, частью же являются видными лицами в Греции»<sup>6</sup>.

Самый ранний список «семи мудрецов» мы находим у Платона в его работе «Протагор»: «К таким людям

принадлежали и Фалес Милетский, и Питтак Митиленский, и Биант из Приены, и наш Солон, и Клеобул Линдийский, и Мисон Хенейский, а седьмым между ними считается лакедемонiec Хилон»<sup>7</sup>.

В более позднем списке Диогена Лаэртского место малоизвестного Мисона с большим на то правом занимает Периандр, которого Платон вывел из числа «мудрецов», возможно, потому, что тот был тираном в городе Коринфе, а тиранию Платон ненавидел.

Существовали и другие списки «семи мудрецов», включавшие в себя 23 имени, среди которых неизменно присутствовали Фалес Милетский, Питтак Митиленский, Биант из Приены и Солон.

Вокруг «мудрецов» складывались целые легенды. Например, в произведении Плутарха «Пир семи мудрецов» описана вымышленная встреча, как бы общегреческий съезд «семи мудрецов» в городе Коринфе, созданный по инициативе коринфского тирана Периандра<sup>8</sup>.

Некоторые из числа «мудрецов» (Солон, Питтак, Периандр и Клеобул) были политическими деятелями нового типа, которые способствовали переходу Эгейского мира от господства землевладельческой аристократии к городской демократии.

Однако «мудрецы» не были еще философами. С философией у них была только общая форма высказываний. Их «крылатые выражения» были в большинстве своем полезными советами: «чти отца своего» (Клеобул), «говори к месту» (Биант), «плохое в своем доме скрывай» (Фалес), «пусть твой язык не идет впереди разума» (Хилон), «знай свое время» (Питтак) и другие, что служило моральному и интеллектуальному воспитанию народа. Эти советы часто достигали большой глубины и обобщенности: «познай самого себя» (Хилон<sup>9</sup>), «ничего сверх меры» (Солон). Изречения «семи мудрецов» включали в себя и значительные оценочные суждения: «большинство людей плохи» (Биант), «трудно познать самого себя» (Фалес) и другие.

Все эти изречения стали широко известными в греческом народе пословицами и поговорками, а такие изречения, как «познай самого себя» и «ничего сверх меры» были высечены даже над входом в дельфийский храм.

Однако некоторые из этих изречений были первоначально плодом народного фольклора. Но так как в те

времена в Греции в связи с ростом индивидуализации самосознания и концом эпического обезличенного коллективного творчества появилось представление, что каждое явление культуры должно иметь своего автора, имя которого необходимо сохранять, то эти пословицы и поговорки были распределены между «мудрецами», подобно тому, как древнейший эпос был приписан индивидуальному творчеству Гомера.

Такие положения представляют собой не философию, а общие размышления, выражения нравственных обязанностей, существенные определения. Изречения Клеобула, Солона, Хилона, Питтака, Бианта, Периандра и Фалеса не были таинственными магическими предписаниями, а были чисто рациональными, общезначимыми и глубокими суждениями о важнейших сторонах жизни. Изречения Фалеса переходят уже в философские афоризмы: «Старше всего существующего бог, ибо он не рожден»; «прекраснее всего мир, ибо он есть произведение бога»; «больше всего пространство, ибо оно все содержит в себе»; «быстрее всего ум, ибо он обегает все»; «сильнее всего необходимость, ибо она имеет власть над всем»; «мудрее всего время, ибо оно открывает все». Неудивительно, что именно Фалес достигнутую «мудрецами» форму всеобщности распространил на мировоззрение, на что его толкнуло рациональное мышление.

Таким образом, античная философия формировалась в течение длительного периода. Об этом свидетельствует и следующее высказывание Н. Бурбаки: «Общее впечатление от греческой философии V в., основанное на дошедших до нас текстах (зачастую отрывочных), состоит в том, что в ней господствовало и развивалось все более и более осознанное стремление распространить приемы сочленения рассуждений, успешно применяемые риториками и математиками того времени, на все области человеческой мысли — другими словами, чтобы создать логику в самом общем смысле слова. Тон философских сочинений этой эпохи резко меняется. В VII и VI вв. философы еще только утверждают или прорицают (и лишь в некоторых случаях приводят туманные доводы, основанные на не менее туманных аналогиях).

Начиная с Парменида и особенно Зенона, они уже аргументируют, пытаясь выделить общие положения, чтобы положить их в основу своей диалектики; именно

у Парменида мы впервые находим формулировку принципа исключенного третьего, а доказательства Зенона Элейского путем приведения к абсурду знамениты и сейчас. Но Зенон писал в середине V в., и как бы ни была несовершенна наша документация, мы с полным основанием можем предполагать, что в это время математики в своих работах свободно пользовались этими принципами»<sup>10</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> А. Х. Хргиан. Записи о погоде и климате в древнеиндийской литературе; Ф. Я. Нестерук. Водные ресурсы Индии и их использование. «Из истории науки и техники в странах Востока», вып. 1. М., «Наука», 1960, стр. 200, 331.

<sup>2</sup> Г. Чайлд. Прогресс и археология. М., Изд-во вост. лит-ры, 1949, стр. 77.

<sup>3</sup> С. И. Радциг. История древнегреческой литературы. Изд-во МГУ, 1959, стр. 128.

<sup>4</sup> Там же, стр. 173—174.

<sup>5</sup> Гегель. Соч., т. IX. М.—Л., Госиздат, 1929, стр. 58. Мудрец — σοφός от σοφία — мастерство, искусство; сметливость, изворотливость, ловкость; разумность, рассудительность, житейская мудрость, практический ум. Синонимом «софоса» был древнегреческий термин «софистес» (σοφιστής) — сведущий, знающий человек, знаток; мастер, художник; создатель, изобретатель и т. п., который, однако, со времени Платона приобрел предосудительный смысл. С тех пор софистом стали называть лжефилософа и шарлатана.

<sup>6</sup> Гегель. Соч., т. IX, стр. 140—141.

<sup>7</sup> Платон. Избранные диалоги. М., «Художественная литература», 1965, стр. 91.

<sup>8</sup> См. М. Браш. Классики философии, т. I. Греческая философия. СПб., 1907, стр. 402—423.

<sup>9</sup> Об изречении «познай самого себя» Антисфен говорит, что оно принадлежало Фемоноу, а Хилон его присвоил. Диоген Лаэртский приписывает это изречение Фалесу. Позднее Сократ развил это положение в своей философии.

<sup>10</sup> Н. Бурбаки. Очерки по истории математики. М., ИЛ, 1963, стр. 11.



## Послесловие

Эта работа была написана до ознакомления автора с новыми публикациями об азиатском способе производства, о формах докапиталистических обществ, о предмете и сущности философии, о предфилософском и философском сознании и о соотношении западной философии с философией Востока. Поэтому эти публикации приходится учитывать в послесловии.

В свое время В. В. Струве пытался доказывать господство рабовладельческого способа производства на Древнем Востоке<sup>1</sup>, что встречало возражения некоторых историков, исходивших не столько из априорных, сколько из апостериорных предпосылок. В 1934 г. А. В. Мишулин предложил компромиссную концепцию: социально-экономический строй древневосточных обществ был не рабовладельческим, а раннерабовладельческим<sup>2</sup>. В 1952 г. в проспекте ко «Всемирной истории» указывалось, что «рабовладельческий строй в своем развитии проходит два этапа — время господства раннерабовладельческих отношений и время господства развитых рабовладельческих отношений»<sup>3</sup>. При этом раннерабовладельческие отношения находили в древнегреческих государствах крито-микенского периода, а развитые рабовладельческие отношения — в некоторых странах Древнего Востока<sup>4</sup>, так что географическое противопоставление Востока и Запада было смягчено стадийным противопоставлением раннерабовладельческого общества, имевшего (помимо Азии) место, хотя и не в классической форме, в Европе, и общества с развитыми рабовладельческими отношениями, существовавшего (помимо Европы) кое-где и кое-когда в Азии, хотя также не в классической форме. Эта концепция была принята в данной работе.



Однако фактические данные свидетельствуют, что рабский труд не играл основной роли в экономике стран Древнего Востока и Восточной Азии, а потому «причислять к рабовладельческому те раннеклассовые общества, для которых рабство представляло только один из укладов экономики и никогда не занимало господствующего положения,— значит извращать истину, отдавая дань догме»<sup>5</sup>.

При этом одни историки довольствуются тем, что не отрицая рабовладельческой формации вообще, отрицают наличие таковой в странах Древнего Востока. Например, Л. С. Васильев и И. А. Стучевский говорят о трех основных моделях докапиталистических классовых обществ: «азиатской», «античной» (рабовладельческой) и «феодальной»<sup>6</sup>. Другие же историки подвергают сомнению преимущественно рабовладельческий характер даже античного общества. Третьи низводят рабовладение лишь до уровня эпизода в истории человечества, утверждая, что столбовым путем развития человечества был путь эволюции от первобытнообщинного строя к феодализму, минуя рабовладельческую формацию<sup>7</sup>.

М. А. Виткин обращает наше внимание на «Наброски ответа на письмо В. И. Засулич» К. Маркса, в которых говорится о двух основных формациях — «первичной» и «вторичной»<sup>8</sup>. Согласно интерпретации М. А. Виткина, первичная формация для К. Маркса — фаза господства личностных отношений в истории человечества, куда входят как родовое общество, так и та стадия общественного развития, которая ранее выступала в работах К. Маркса как азиатский способ производства. Итак, пишет М. А. Виткин, «последовательный ряд форм общественной жизни в прошлой истории человечества может быть представлен в следующем виде: общинно-родовое общество, общество общинной государственности, античное, феодальное и буржуазное общество. Две первые социальные формы образуют первичную, или архаическую, общественную формацию, в которой господствуют личностные отношения; последующие — вторичную формацию, или цивилизацию, в которой получают развитие вещные отношения»<sup>9</sup>.

«В ходе дискуссии о докапиталистических формациях,— заявляет А. Я. Гуревич,— было предложено не-

сколько критериев разграничения и классификации социальных структур. Мы бы хотели остановиться на одном критерии, представляющем особый интерес. Речь идет о следующих двух основных типах общественных отношений: о типе личностных отношений, при котором отношения между людьми осуществляются в непосредственной форме, и о типе вещных отношений, когда общественные отношения людей опосредуются отношениями вещей — товаров, продуктов труда». При этом «в обществе с развитыми вещными отношениями, где имеет место глубокое и всестороннее общественное разделение труда, развиты ремесло, торговля, могут получить развитие и отношения частной собственности, и имущественно-классовая поляризация, и социальные антагонизмы; в нем придется предположить динамический тип социальной структуры, подверженной относительно быстрым изменениям, внутренним сдвигам и катаклизмам. Напротив, неразвитость вещных отношений, преобладание непосредственных межличных социальных связей в обществе неизбежно сопровождаются патриархальностью, традиционностью всех отношений, недостаточной выраженностью классовой структуры и доминированием общинного, корпоративного момента над частнособственническим»<sup>10</sup>. Хотя тип вещных отношений в законченной форме характерен для капиталистического общества, складываться он начинает намного раньше. Согласно М. А. Виткину, вещные отношения получают развитие в античном, феодальном и буржуазном обществе, тогда как в «обществе общинной государственности», как и в более раннем общинно-родовом обществе, преобладают личностные отношения между людьми.

Не трудно заметить, что в схеме М. А. Виткина «общество общинной государственности» соответствует тому обществу, которое ранее было неточно названо ранне-рабовладельческим, под «античным» же обществом понимается общество с господством развитых рабовладельческих отношений. Можно спорить о том, как называть эти общества, но несомненно, что переход от общества с преобладанием личностных отношений к обществу с преобладанием вещных отношений, переход, имевший в своей основе развитие производительных сил, разделение труда, образование торгово-ремесленного городского населения, возникновение товарного производства и товар-

но-денежных отношений, изобретение абстрактной монетной формы денег и т. д., совпадает приблизительно во времени с возникновением философии.

Мифологическое (дофилософское и предфилософское) мировоззрение, объясняющее мир через систему связанных между собой родовыми узами сверхъестественных личностей,— это и есть мировоззрение общества, в котором преобладают личностные отношения. Философское же, абстрактно-логическое мировоззрение появляется там и тогда, где и когда получают принципиальное развитие вещные, абстрактные и отчужденные, формы отношений между людьми.

Не случайно, что Спарта, где товарно-денежные отношения так и не получили развития, не дала ни одного философа, тогда как торгово-ремесленный Милет стал колыбелью европейской философии. Не случайно и то, что во время общего кризиса античного общества, а также в период раннего феодализма, когда снова возобладали личностные отношения, философское сознание вырождается в религиозно-мифологическое; повторное возникновение философии было связано с развитием средневекового города.

К. И. Гулиан ярко и выразительно показал двойственную роль мифологии как предфилософского сознания и мировоззрения. «Факты свидетельствуют,— пишет румынский ученый,— об амбивалентном (двойственном.— А. Ч.) характере мифа. Являясь выражением сложной и противоречивой первобытной идеологии, миф соединяет в причудливую амальгаму мистицизм с гениальными интуициями о жизни и человеке и представляет собой кристаллизацию, часто в фантастической форме, духовных ценностей, таких, как нравственные нормы, художественное творчество и сила мышления. Миф отражает стремление первобытного человека понять мир и себя самого. Он является одновременно космологией и антропологией и подобен сырой руде, в которой блещут золотые зерна ценностей разума, этики и эстетики. Возможно, что вначале миф был придатком обряда, но во многих случаях он освободился от этого магико-религиозного импульса, и, беспрестанно расширяясь, стал отражать актуальные проблемы жизни, а впоследствии дифференцировался на мораль, науку и искусство»<sup>11</sup>.

К. И. Гулиану с его утверждением, что «миф отражает стремление первобытного человека понять мир и себя самого» противостоит Ф. Х. Кессиди, который настойчиво отстаивает свой тезис о том, что «миф никогда не был способом объяснения действительности»<sup>12</sup>. В соответствии со своим тезисом Ф. Х. Кессиди упрекает автора данной монографии за то, что тот рассматривает мифологию как знание, превращая ее тем самым в первобытную философию и науку.

Действительно, мы рассматриваем мифологию и магию как знание, но не превращаем их тем самым в философию и в науку, хотя бы первобытную. Мы не говорим ни о какой дофилософской философии, а говорим о дофилософском мифологическом мировоззрении, которое было также предфилософским именно в той степени, в какой оно было знанием. Но знание знанию рознь. Об этом мы говорили выше, поэтому не стоит повторяться. Мы только хотели бы подчеркнуть тот факт, что, как правило, развитие знания в частных областях опережает развитие знания, касающегося мира в его всегда несколько туманной целостности, что, иначе говоря, развитие мировоззрения отстает от развития конкретного, специального знания. Отсюда возникает сложное взаимоотношение между науками и мировоззрением, которое иногда принимает форму противоречия, разрешение которого приводит к более или менее качественному преобразованию мировоззрения. Именно это мы имели в виду, когда писали, что «возникновение философии следует трактовать как разрешение противоречия между мифологическим мировоззрением и накапливавшимся внутри этого мировоззрения новым положительным знанием»<sup>13</sup>.

Возражение Ф. Х. Кессиди: «Если философия возникла как результат накопившихся положительных знаний, то она возникла из одного источника (знания)»<sup>14</sup>, — неправомерно, потому что мы вовсе не утверждаем, что философия возникла как результат накопившихся положительных знаний. Мы утверждаем, что философия возникает как разрешение противоречия между старым мифологическим мировоззрением и новым положительным знанием, если угодно, между старым мифологическим мировоззренческим знанием и новым положительным, элементарно-научным знанием.

Мы ничего не имеем против формулы Ф. Х. Кессиди: «Возникновение философии явилось процессом перехода от мифологического отождествления (образа и вещи, человека и природы, субъективного и объективного) к установлению различия между образом и вещью, идеальным и материальным, субъективным и объективным. Этот переход и совершили первые греческие натурфилософы» (1) <sup>15</sup>. Нам кажется, что наша формула и формула Ф. Х. Кессиди друг другу не противоречат. Но формула Ф. Х. Кессиди является более частной. Она не выявляет главного, описывает процесс, не вскрывая его причин. Она не объясняет, почему вещи перестали представляться только в образах (именно так мы понимаем это несколько загадочное отождествление образа и вещи), почему природа в представлении человека утратила свои антропоморфные черты (именно так мы понимаем отождествление человека и природы, субъективного и объективного). Все это могло случиться именно потому, что по мере развития практики люди стали осознавать истинные, объективные причинные связи между различными явлениями природы и вырабатывать элементарное логическое мышление, которое, по-видимому, возникает в форме элементарно-математического мышления. Но для того чтобы распространить эти приемы на область мировоззрения, принявшего к этому времени идеологические и сакральные формы, исполнявшего социальную функцию стабилизации, унификации и охраны общественного порядка, функцию, которая часто находится в противоречии с функцией познания и открытия, нужен был общественный переворот, глубокие социальные преобразования внутри самого общественного бытия. В связи с этим мы хотели бы отметить слишком общий характер тезиса Ф. Х. Кессиди о том, что «переход от мифа к логосу, от религиозно-мифологической веры к научному философскому знанию был обусловлен переходом от первобытно-родового строя к классовому обществу» <sup>16</sup>.

Мы также считаем полезным отметить, что Ф. Х. Кессиди часто противоречит себе.

В самом деле, сравним (1) со следующим положением Ф. Х. Кессиди: «Греческие философы вообще и ранние в особенности не проводили принципиального различия между материальным и идеальным, природ-

ным и сверхприродным, человеческим и божественным» (2) <sup>17</sup>.

Было бы неуважением к читателю разъяснять, что (1) и (2) исключают, по крайней мере в некоторых своих частях, друг друга. Нам жаль ранних греческих философов, которым пришлось «совершить скачок от мифа к логосу», при этом, по словам Ф. Х. Кессиди, всего лишь существенно отходя от традиционных религиозно-мифологических представлений, но не порывая полностью с ними <sup>18</sup>. Это трудная задача. В связи с этим Ф. Х. Кессиди принижает значение милетской школы, видя совершенный ею переворот лишь в области объяснения конкретных явлений природы, но не в области мировоззрения, т. е. фактически отказывая ей в праве считаться первой философской школой. Между тем философы милетской школы перешли от мифологического мировоззрения к философскому, пытаясь объяснить многое через единое, более того, через единую телесную субстанцию.

По мнению Л. А. Ляховацкого, философия возникает вместе с возникновением основного вопроса философии, «возникновение философии является возникновением основного вопроса философии» <sup>19</sup>. Этот «основной вопрос философии встал перед человечеством вместе с появлением второго ответа на него», т. е. вместе с появлением идеализма. Тем не менее, «философия возникла как материалистическая» до возникновения основного вопроса философии, а следовательно, до возникновения философии. Итак, философия возникает раньше самой себя. Однако так не следует думать, потому что материалистический ответ на основной вопрос философии уже был дан до возникновения основного вопроса философии. Точнее говоря, был и не был. Дело в том, что до возникновения философии с ее основным вопросом существовало мировоззрение со своим универсальным вопросом, т. е. с вопросом об отношении человека к миру, частным случаем которого и является основной вопрос философии, вопрос об отношении мышления к бытию.

До возникновения философии ответ на этот вопрос был идеалистическим, но не философско-идеалистическим, а мировоззренческо-идеалистическим: «как мировоззрение вообще идеализм предшествует материализму» <sup>20</sup>. Философский материализм возникает как опро-

вержение мировоззренческого идеализма. Но этот материализм в то же время не был философским, потому что еще не было второго ответа на основной вопрос философии, а следовательно, не было основного вопроса философии, а значит не было и самой философии.

Такова диалектика Л. А. Ляховецкого.

Прежде всего мы не согласны с тем, что в дофилософском и в предфилософском сознании «универсальный вопрос мировоззрения», т. е. «вопрос об отношении человека к окружающему его миру (миру естественному и миру общественному)»<sup>21</sup> решался идеалистически. Нас всегда удивляла та легкость, с которой наши философы, атеисты и материалисты отдают попам и идеалистам человека доклассового общества. Выше мы пытались обратить внимание на тот факт, что в первобытных религиях и мифах души и боги — не духи, они представляются телесными, вещественными, материальными. Правда, материальное и идеальное — это термины философские, и их лучше бы не употреблять за пределами философии. Но коль скоро так поступают, то нам представляется, что больше оснований говорить о предфилософском материализме (например «материалистический анимизм»), чем о предфилософском идеализме. А именно на последнем особенно настаивает Л. А. Ляховецкий. Он утверждает, что в отличие от философии, которая не может быть полноценной без основного вопроса философии, который «имеет смысл только при наличии двух противоположных решений», мировоззрение может быть полноценно-идеалистическим без своей альтернативы: «универсальный вопрос мировоззрения имеет смысл... и при наличии только одного решения»<sup>22</sup>. Так что «до возникновения философии существовал единственный (идеалистический) мировоззренческий стержень»<sup>23</sup>.

Но представление о духовном как бестелесном появляется очень поздно, в западной традиции чуть ли не впервые у Платона. Основной вопрос дофилософского мировоззрения — это не вопрос об отношении материального и идеального (такового дофилософское мышление еще не знало), а вопрос об отношении природного и того сверхприродного, которое возникает в общественном сознании человека доклассового, родового общества благодаря проекции на природу чуждых ей родовых отношений.

Считая неверным положение Л. А. Ляховецкого о том, что «как мировоззрение вообще идеализм предшествует материализму», мы не согласны и с другим его положением, согласно которому «как философия ... материализм предшествует идеализму»<sup>24</sup>.

Ведь даже в Древней Греции, где философия возникает как натурфилософия, учение Фалеса содержало в себе значительный заряд идеализма. Нам нет оснований не верить Аэцию, когда тот сообщает, что у Фалеса «бог есть разум мира, вселенная же одушевлена и вместе с тем полна демонов; божественная сила пронизывает даже первичную влажность, являясь ее движущим началом»<sup>25</sup>. И это не случайно. Философия возникает не как антитеза философского материализма дофилософскому идеализму, а как антитеза натурализма супранатурализму. При этом супранатуральное растворяется в натуральном, бог оказывается разумом мира, а души выступают в качестве внутренней движущей силы природных явлений.

В статье Л. А. Ляховецкого содержатся и другие, на наш взгляд, ошибочные положения: отрицание философии как таковой; помещение в один ряд с мифогенной (философия возникает из мифа) и гносеогенной (философия возникает из знания) концепциями генезиса философии концепции о происхождении философии из сомнения. Но ведь мифогенная и гносеогенная концепции отвечают на вопрос, из чего возникла философия, тогда как утверждение, что «философия начинается сомнением», отвечает на вопрос, как возникла философия. Сомнение в истинности старого — неперемнное психологическое условие возможности нового. Но само по себе сомнение неспособно ничего создать. Такое голое сомнение видим мы, например, в древнеегипетской «Песне из дома усопшего царя Антефа, начертанной перед певцом с арфой», в которой переживание сомнения налицо. Но это сомнение неконструктивно. Нужно было иметь очень большое воображение, чтобы увидеть в «Песне арфиста» «первые удары, нанесенные прогрессивной мыслью традиционному мировоззрению старой рабовладельческой знати»<sup>26</sup>.

В своем трехтомном исследовании профессор Бухарестского университета И. Бану взялся за проблему возникновения философии во всем ее экстенсивном и интен-



сивном объеме. Месопотамия, Египет и Китай (1 том), Индия, Палестина, Иран и доколумбовская Америка (2 том), Эллада и Рим (3 том) — таков диапазон исследования И. Бану.

Анализируя месопотамские (астрологические, магические и гадательные тексты, мифы и гимны в честь богов, медицинские рецепты, законодательные установления, космогоническую поэму «Энума элиш», гимн богине Иштар, поэму о Гильгамеше, «Диалог господина и раба о смысле жизни» и др.) и древнеегипетские (гелиопольский миф, «Текст пирамид», «Беседа разочарованного со своей душой», папирус Эдвина Смита, «Текст о саркофагах», математический папирус Ринда, «Книга мертвых», гимн богу Амону, «Надпись Шабака» и др.) первоисточники, И. Бану находит на Ближнем Востоке не только богатую предфилософию, но и философию. По мнению И. Бану, древнеегипетская «Надпись Шабака» (конец VIII в. до н. э.) выражает уже оформившуюся идеалистическую философию, находящуюся в логическом отношении на уровне пифагорейцев и Фалеса. Для И. Бану наличие древнеегипетской философии бесспорно<sup>27</sup>.

С другой стороны, М. К. Петров, следуя лучшим образцам европоцентризма<sup>28</sup>, признает наличие лишь европейской философии, тогда как «в других очагах культуры... до сих пор господствуют иные, мифологические по преимуществу, мировоззренческие формы»<sup>29</sup>.

Однако эта проблематика выходит за пределы этой, сугубо частной работы. Она будет рассмотрена в монографии «Проблема возникновения философии», над которой сейчас работает автор.

## П Р И М Е Ч А Н И Я

<sup>1</sup> Например: «Классовое государство Египта, которое окончательно оформляется III династией, целиком покоится на рабском труде» («История древнего мира», т. I. Древний Восток. М., Соцгиз, 1937, стр. 62).

<sup>2</sup> См. Н. М. Постовская. Изучение древней истории Ближнего Востока в Советском Союзе (1917—1959 гг.). М., Изд-во АН СССР, 1961, стр. 105.

<sup>3</sup> «Вестник древней истории», 1952, № 1, стр. 8.

<sup>4</sup> «История древнего мира». М., Учпедгиз, 1962, стр. 68—69.

<sup>5</sup> Н. Ф. Колесницкий. О некоторых типических и специфических чертах раннеклассовых обществ. «Вопросы истории», 1966, № 7, стр. 87.

<sup>6</sup> См. Л. С. Васильев, И. А. Стучевский. Три модели возникновения и эволюции докапиталистических обществ. «Вопросы истории», 1966, № 5, стр. 90. Об «азиатском способе производства» см. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 13, стр. 7.

<sup>7</sup> См., например, А. Я. Шевеленко. Сопоставление путей генезиса феодальных отношений во франкском государстве и Индонезии. «Вопросы истории», 1965, № 12, стр. 96.

<sup>8</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 400—421.

<sup>9</sup> М. А. Виткин. Первичная общественная формация в трудах К. Маркса. «Вопросы философии», 1967, № 5, стр. 49.

<sup>10</sup> А. Я. Гуревич. К дискуссии о докапиталистических общественных формациях: формация и уклад. «Вопросы философии», 1968, № 2, стр. 127.

<sup>11</sup> К. И. Гулиан. Амбивалентность первобытного мифа. «Философские науки», 1968, № 1, стр. 158.

<sup>12</sup> Ф. Х. Кессиди. Проблема происхождения греческой философии. «Философские науки», 1968, № 5, стр. 64.

<sup>13</sup> А. Н. Чанышев. Проблема происхождения философии. «Философские науки», 1965, № 4, стр. 71.

<sup>14</sup> Ф. Х. Кессиди. Проблема происхождения греческой философии. «Философские науки», 1968, № 5, стр. 63.

<sup>15</sup> Там же, стр. 65.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же, стр. 62.

<sup>18</sup> Там же, стр. 65, 62.

<sup>19</sup> Л. А. Ляховецкий. О возникновении философии как специфической формы общественного сознания. «Философские науки», 1967, № 4, стр. 74.

<sup>20</sup> Там же, стр. 76.

<sup>21</sup> Там же, стр. 75.

<sup>22</sup> Там же, стр. 76.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> А. Маковельский. Досократики, ч. I. Казань, 1914, стр. 23.

<sup>26</sup> «История философии», т. I. М., Изд-во АН СССР, 1957, стр. 38.

<sup>27</sup> См. А. Д. Мазылу. У истоков философских абстракций. «Философские науки», 1968, № 6.

<sup>28</sup> «... Китайцы, например, ... неспособны к какой бы то ни было самостоятельной научной мысли» (Гегель. Соч., т. X. М., Партиздат, 1932, стр. 230).

<sup>29</sup> М. К. Петров. Предмет и цели изучения истории философии. «Вопросы философии», 1969, № 2, стр. 127.

- Маркс К. и Энгельс Ф. Об античном мире, М., 1932.
- Маркс К. и Энгельс Ф. Основоположники марксизма-ленинизма об античном обществе. Казань, 1958.
- Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3.
- Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4.
- Маркс К. Дебаты о свободе печати. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1.
- Маркс К. Дебаты по поводу закона о краже леса. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1.
- Маркс К. Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1.
- Маркс К. Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung». К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1.
- Маркс К. Тезисы о Фейербахе. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3.
- Маркс К. Вынужденная эмиграция. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 8.
- Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 13.
- Маркс К. Капитал, тт. I, III. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., тт. 23, 25.
- Маркс К. Наброски ответа на письмо В. И. Засулич. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19.
- Маркс К. Теории прибавочной стоимости. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 26, ч. I, стр. 23.
- Энгельс Ф. Анти-Дюринг. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20.
- Энгельс Ф. Диалектика природы. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20.
- Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21.
- Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Полн. собр. соч., т. 18.
- Ленин В. И. Философские тетради. Полн. собр. соч., т. 29.
- Плеханов Г. В. О так называемых религиозных исканиях в России. Г. В. Плеханов. О религии и церкви. М., Изд-во АН СССР, 1957.

## *Историческое введение*

- Геродот. История в девяти книгах. Перевод с греческого Ф. Г. Мищенко с его предисловием и указателем. Изд. 2, испр. добавл. в предисловии и снабженное картами, тт. I—II. М., 1888.
- Фукидид. История, в двух томах, тт. I—II, перевод Ф. Мищенко. М., 1915.

Аристотель. Афинская полития. Государственное устройство афинян. Перевод и примечания С. И. Радцига, изд. 2. М., 1937.  
Плутарх. Сравнительные жизнеописания, тт. 1—3. М., Изд-во АН СССР, 1961—1964.

\* \* \*

- Куторга М. С. Греческая история до начала Персидских войн. СПб., 1843.  
Кареев Н. И. Введение в курс истории древнего мира. Варшава, 1882.  
Аландский П. И. История Греции, изд. 1. Киев, 1885.  
Петрушевский Д. М. Общество и государство у Гомера. Опыт исторической характеристики. М., 1896.  
Белох Ю. История Греции, тт. 1—2. М., 1897—1899.  
Гольм А. Греки. «История культуры», т. 2. СПб., 1899, стр. 3—124.  
Бузескул В. Лекции по истории Греции, т. I. Введение в историю Греции. Обзор источников и очерк разработки греческой истории в XIX в. Харьков, 1903.  
Виппер Р. Ю. Лекции по истории Греции, ч. I. М., 1905.  
Виппер Ю. Учебник древней истории, изд. 6. М., 1907.  
Пельман Р. Очерк греческой истории в связи с источниковедением. «Общая история европейской культуры», т. I. СПб., 1908, стр. 1—274.  
Виппер Р. Ю. Древний Восток и Эгейская культура. Пособие к университетскому курсу. Изд. 2, дополн. М., 1916.  
Виппер Р. Ю. История Греции в классическую эпоху. IX—IV вв. до Р. Х., ч. I. Изд. 2, испр. М., 1918.  
Тюменев А. И. Очерки экономической и социальной истории Древней Греции, т. I. Революция. Пб., 1920.  
Тюменев А. И. Существовал ли капитализм в Древней Греции? К вопросу о генезисе капитализма. Опыт сравнительно-исторического исследования. Пг., 1923.  
Сергеев В. С. Феодализм и торговый капитализм в древнем мире. М., 1926.  
Ковалев С. И. Об основных проблемах рабовладельческой формации. «Известия Гос. акад. истории материальной культуры», вып. 64. Л., Соцэкгиз, 1933.  
«Античный способ производства в источниках», под ред. С. А. Жебелева и С. И. Ковалева, с предисловием А. Г. Пригожина. «Известия Гос. акад. истории материальной культуры», вып. 78. Л., Соцэкгиз, 1933.  
Ковалев С. И. О некоторых проблемах рабовладельческой формации. «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1934, № 2, стр. 70—80.  
Ковалев С. И. Проблема социальной революции в античном обществе. «Карл Маркс и проблема истории докапиталистических формаций». «Известия Гос. акад. истории материальной культуры», вып. 90. М.—Л., Соцэкгиз, 1934, стр. 295—328.  
Тюменев А. И. Разложение родового строя и революция VII—VI вв. в Греции. «Карл Маркс и проблема истории докапиталистических формаций». «Известия Гос. акад. истории материальной культуры», вып. 90. М.—Л., Соцэкгиз, 1934, стр. 329—377.

- Ковалев С. И. Экономика античного мира. «Краткое введение в историю докапиталистических формаций». «Известия Гос. акад. истории материальной культуры», вып. 99. Л., Соцэкгиз, 1934. стр. 89—99.
- Богачевский Б. Л. Современное состояние изучения «эгейской культуры» на Западе и в Америке и наши исследовательские задачи. «Из истории античного общества». «Известия Гос. акад. истории материальной культуры», вып. 101. М.—Л., Соцэкгиз, 1934, стр. 7—74.
- Тюменев А. И. История античных рабовладельческих обществ. «Известия Гос. акад. истории материальной культуры», вып. 111. М.—Л., Соцэкгиз, 1935.
- Ковалев С. И. История античного общества, ч. I. Греция. М., 1936.
- Валлон А. История рабства в античном мире. Греция. М., 1936.
- Сергеев В. С. История Древней Греции. М., 1938.
- «История Древнего мира во «Всемирной истории», подготавливаемой АН СССР». «Вестник древней истории», 1952, № 1, стр. 3—16.
- «Всемирная история», т. I. М., Политиздат, 1955.
- «Древняя Греция». М., Изд-во АН СССР, 1956.
- Лурье С. Я. Язык и культура микенской Греции. М., Изд-во АН СССР, 1957.
- Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества, т. I. Доисторический Эгейский мир. М., ИЛ, 1958.
- Косвен М. О. К вопросу о военной демократии. «Проблемы истории первобытного общества». М., Изд-во АН СССР, 1960, стр. 252—261.
- Златковская Т. Д. У истоков европейской культуры (Троя, Крит, Микены). М., Изд-во АН СССР, 1961.
- «История Древнего мира». М., Учпедгиз, 1962.
- Блаватская Т. В. и др. История Древней Греции. М., «Высшая школа», 1962.
- Ленцман Я. А. Рабство в Микенской и Гомеровской Греции. М., Изд-во АН СССР. 1963.
- Васильев Л. С., Стучевский И. А. Три модели возникновения и эволюции докапиталистических обществ. «Вопросы истории», 1965, № 5.
- Меликишвили Г. А. К вопросу о характере древнейших классовых обществ. «Вопросы истории», 1966, № 11.
- Блаватская Т. В. Ахейская Греция во втором тысячелетии до н. э. М., «Наука», 1966.
- «Общее и особенное в историческом развитии стран Востока. Материалы дискуссии об общественных формациях на Востоке (азиатский способ производства)». М., «Наука», 1966.
- Виткин М. А. Первичная общественная формация в трудах К. Маркса. «Вопросы философии», 1967, № 5.
- Гуревич А. Я. К дискуссии о докапиталистических общественных формациях: формация и уклад. «Вопросы философии», 1968, № 2.

## Гл. I.

Мюллер М. Сравнительная мифология. М., 1863.

Мюллер М. Религия как предмет сравнительного изучения. Харьков, 1887.

- Леманн А. Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней. М., 1900.
- Грассери Ла Р. де. Психология религий. СПб., 1901.
- Ланг Э. Мифология. М., 1901.
- Шантепи-де-ла Соссей. Иллюстрированная история религий, тт. 1—2. СПб., 1904.
- Тейлор Э. Б. Антропология. СПб., 1908.
- Узенер Г. Что такое мифология. Казань, 1908.
- Пфлейдерер О. О религии и религиях. СПб., 1909.
- Зиммель Г. Религия. М., 1909.
- Вундт В. Зачатки философии и философия первобытных народов. «Общая история философии», т. I. СПб., 1910.
- Вундт В. Миф и религия. СПб., 1913.
- Рейнак С. Орфей. Всеобщая история религий. М., 1919.
- Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.
- Фрезер Дж. Золотая ветвь, вып. I—IV. М., 1928.
- Гальбвакс М. Происхождение религиозного чувства по Дюркгейму. «Происхождение религии в понимании буржуазных ученых». М., 1932.
- Фрезер Дж. Человек и сверхъестественное. «Происхождение религии в понимании буржуазных ученых». М., 1932, стр. 66—68.
- Фрезер Дж. Происхождение представления о боге у человека. «Происхождение религии в понимании буржуазных ученых». М., 1932, стр. 81—93.
- Леман Ф. Р. Мана. «Происхождение религии в понимании буржуазных ученых». М., 1932, стр. 93—197.
- Клемен К. Так называемый монотеизм первобытных людей. «Происхождение религии в понимании буржуазных ученых». М., 1932, стр. 198—226.
- Лафарг П. Происхождение и эволюция понятия души. П. Лафарг. Религия и капитал. М., 1937.
- Леви-Брюль Л. Сверхъестественное и природа в первобытном мышлении. «Сверхъестественное в первобытном мышлении». М., 1937.
- Леви-Брюль Л. Первобытная мифология (мифический мир австралийцев и папуасов). «Сверхъестественное в первобытном мышлении». М., 1937.
- Тейлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1939.
- Эншлен Ш. Происхождение религии. М., ИЛ, 1954.
- Тренчени-Вальдапфель И. Мифология. М., ИЛ, 1959.
- Леон-Портилья М. Философия нагуа. М., ИЛ, 1961.
- Донини А. Люди, идолы и боги. Очерк истории религии. М., Политиздат, 1962.
- Гароди Р. О реализме без берегов. М., «Прогресс», 1966.
- Гулиан Н. И. Амбивалентность первобытного мифа. «Философские науки», 1968, № 1.
- Гедё А. Миф и философское знание. «Философские науки», 1968, № 6.

\* \* \*

- Миллер В. Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой, т. I. М., 1876.
- Соловьев В. С. Мифологический процесс в древнем язычестве.

- В. С. Соловьев. Собр. соч., т. I. СПб., 1901.
- Харузин Н. Н. Этнография, вып. 1—4. СПб., 1901—1905.
- Нетушил И. В. Мифологические теории. Харьков, 1902.
- Введенский Алексей И. Религиозное сознание язычества, т. I. Основные вопросы истории естественных религий (Prolegomena). Религии Индии. М., 1902.
- Буткевич Т. Н. Религия, ее сущность и происхождение (обзор философских систем), тт. I—II. Харьков, 1902—1904.
- Смирнов А. В. Курс истории религий. Казань, 1908.
- Кагаров Е. Г. К вопросу о классификации современных мифологических теорий. «Гермес», 1910, № 13, стр. 337—341.
- Кагаров Е. Г. Очерк современного состояния мифологической науки. Типичное развитие религиозно-мифологического творчества. «Вопросы теории и психологии творчества», т. V. Харьков, 1914, стр. 293—416.
- Погодин А. Формы первобытной общественности в связи с мифотворчеством. «Вопросы теории и психологии творчества», т. V. Харьков, 1914, стр. 479—493.
- Харцьев В. Мифотворчество, поэзия и наука. «Вопросы теории и психологии творчества», т. V. Харьков, 1914, стр. 510—556.
- Лезин Б. Из черновых заметок А. А. Потебни о мифе. «Вопросы теории и психологии творчества», т. V. Харьков, 1914, стр. 494—510.
- Тиандер К. О началах мистического мировоззрения. «Вопросы теории и психологии творчества», т. V. Харьков, 1914, стр. 417—478.
- Герасимович А. Творящее в религии. Этюды материалистического истолкования истории религии. Религия на заре культуры. СПб., 1914.
- Скворцов-Степанов И. И. Очерк развития религиозных верований. М., 1921.
- Рожицын В. С. Очерки по истории первобытной культуры. Харьков, 1922.
- Ярославский Е. М. Как рождаются, живут и умирают боги и богини. М., 1923.
- Тюменев А. И. Возникновение религии и первые шаги религиозного развития. «Зап. науч. о-ва марксистов», 1922, № 3, стр. 60—85.
- Тюменев А. И. Первобытная религия. «Зап. науч. о-ва марксистов», 1922, № 4, стр. 86—114.
- Тахтарев К. М. Очерки по истории первобытной культуры. Л., 1924.
- Никольский В. К. Очерк первобытной культуры. М., 1924.
- Рейснер М. А. Фрейд и его школа религии. «Печать и революция», 1924, кн. I, стр. 40—60; кн. III, стр. 81—106.
- Луначарский А. В. Введение в историю религии. М., 1924.
- Токин Н. И. К вопросу о происхождении религиозных верований (проблема их взаимосвязи). «Под знаменем марксизма», 1925, № 12, стр. 164—178.
- Кушнер П. Н. Сборник документов и материалов по истории развития общественных форм. М., 1926.
- Никольский В. К. Новые иностранные работы о первобытных верованиях. «Антирелигиозник», 1926, № 3, стр. 20—29; № 5, стр. 33—38.

- Никольский В. К. Очерки первобытного человечества. М., 1926.
- Косвен М. О. Происхождение обмена и меры ценности. М.—Л., 1927.
- Рожицын В. С. Социально-экономические основы мифологии. «Вестник Коммунистической Академии», 1928, кн. 34, стр. 238—242.
- Токин Н. И. Первобытное искусство и тотемизм. «Атеист», 1928, № 24.
- Токин Н. И. Очерк происхождения религиозных верований. М., 1929.
- Сарабьянов В. Марксизм и религия. М., 1929.
- Лукачевский А. Т. Происхождение религии (обзор теорий). М., 1929.
- Лукачевский А. Т. Введение в изучение религии. М., 1930.
- Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М., 1930.
- Быковский С. Н. К вопросу о тотемизме. «Из истории докапиталистических формаций». М.—Л., 1933.
- Горький М. О сказках. Собр. соч. в 30-ти томах, т. 27. М., ГИХЛ, 1953.
- Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Францев Ю. П. Фетишизм и проблема происхождения религии. М., 1940.
- Харузина В. Н. Введение в этнографию. Описание и классификация народов земного шара. М., 1941.
- Никольский В. К. Происхождение религии, изд. 2. Госкультпросветиздат, 1949.
- Шаревская Б. И. Против антимарксистских извращений в освещении вопросов первобытного мышления и первобытной религии. «Советская этнография», 1953, № 3, стр. 9—26.
- Спиркин А. Г. Формирование абстрактного мышления на ранних ступенях развития человека. «Вопросы философии», 1954, № 5, стр. 62—76.
- Акритас П. Г. К вопросу о новой периодизации истории первобытного общества. Нальчик, 1954.
- Шемякин Ф. И. «Автоматизмы» памяти и мышления (против теории Л. Леви-Брюля о памяти как «законе мышления»). «Известия АН РСФСР», 1956, вып. 81, стр. 5—38.
- Кривелев И. А. Об основном определяющем признаке понятия религии. «Вопросы истории религии и атеизма», вып. IV. М., Изд-во АН СССР, 1956, стр. 24—54.
- Кривелев И. А. К критике анимистической теории. «Вопросы философии», 1956, № 2.
- Токарев С. В. Проблема происхождения и ранних форм религии. «Вопросы философии», 1956, № 6.
- Францев Ю. П. Материалисты прошлого о происхождении религии. «Ежегодник Музея истории религии и атеизма». М.—Л., 1957.
- Токарев С. А. О происхождении и ранних формах религии. «Наука и религия». М., «Знание», 1957..
- Борисковский П. И. Древнейшее прошлое человечества. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1957.
- Каждан А. П. Религия и атеизм в Древнем мире. М., Изд-во АН СССР, 1957.



- Анисимов А. Ф. Природа и общество в отражении сказки и мифа. «Ежегодник Музея истории религии и атеизма». М.—Л., 1957, стр. 144—171.
- Косвен М. О. Очерки истории первобытной культуры. Изд. 2, испр. и доп. М., Изд-во АН СССР, 1957.
- Хайтун Д. Е. Тотемизм. Его сущность и происхождение. Душанбе, 1958.
- Крывелев А. И. Гносеологические корни религии. «Вопросы истории религии и атеизма», вып. VI. М., Изд-во АН СССР, 1958, стр. 36—74.
- Зыбковец В. Ф. Проблема происхождения религии в советской науке. «Вопросы истории религии и атеизма», вып. VI. М., Изд-во АН СССР, 1958, стр. 322—348.
- Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1959.
- Токарев С. А. Сущность и происхождение магии. «Труды Института этнографии», 1959, т. 51.
- Шаревская Б. И. Проблемы первобытной религии в трудах современных буржуазных ученых. «Труды Института этнографии», 1959, т. 51.
- Анисимов А. Ф. Об исторических истоках и социальной основе тотемистических верований. «Вопросы истории религии и атеизма», вып. VIII. М., Изд-во АН СССР, 1960, стр. 287—319.
- Аветисян А. А. Очерки по истории религии и атеизма. Древний мир. Киев, 1960.
- Спиркин А. Г. Происхождение сознания. М., Госполитиздат, 1960.
- Токарев С. А. Что такое мифология? «Вопросы истории религии и атеизма», вып. X. М., Изд-во АН СССР, 1962.
- Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., «Наука», 1964.
- Лосев А. Ф. Мифология. «Философская энциклопедия», т. 3. М., «Советская энциклопедия», 1964.
- Чернов В. И. Философия и фольклор. Саратов, 1964.
- Токарев С. А. Религия в истории народов мира, изд. 2. М., Политиздат, 1965.
- Левада Ю. А. Социальная природа религии. М., «Наука», 1965.
- Угринович Д. М. Философские проблемы критики религии. Изд-во МГУ, 1965.
- Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М. «Наука», 1966.
- Сухов А. Д. Философские проблемы происхождения религии. М., «Мысль», 1967.
- Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце. «Уч. зап. Тартуского ун-та», 1967, вып. 198. Труды по знаковым системам.
- Токарев С. А. Основы этнографии. М., «Высшая школа», 1968.

\* \* \*

- Леонтьев П. М. О поклонении Зевсу в Древней Греции. М., 1850.
- Новосадский Н. И. Елевсинские мистерии. СПб., 1887.

- Зеeman О. Мифология греков и римлян. М., 1893.
- Корсунский И. Н. Судьбы идеи о божестве в истории религиозно-философского мировоззрения Древней Греции. Харьков, 1890.
- Кокс Дж. Религия древних греков и римлян. «Религиозные верования с древнейших времен до наших дней». СПб., 1897.
- Мищенко Ф. Рок или судьба. «Энциклопедический словарь Брокгауза Эфрона», 1899, т. 53.
- Леманн А. Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до настоящих дней. М., 1898, стр. 52—68.
- Штоль Г. В. Мифы классической древности. М., 1904, стр. 108—111.
- Кагаров Е. Г. Этюды по истории греческой религии. «Филологические зап.», V—VI. Воронеж, 1905.
- Зелинский Ф. Ф. Характер античной религии в сравнении с христианством. «Русская мысль», 1908, кн. II.
- Смирнов А. В. Курс истории религий. Казань, 1908, стр. 287—324.
- Глаголев С. С. Греческая религия. Сергиев Посад, 1909.
- Филий Дм. Елевсин и его таинства. СПб., 1911.
- Боголюбов Н. Кризис мифологического сознания в Индии и в Древней Греции. Нежин, 1912.
- Петискус А. Г. Олимп. Мифология греков и римлян. СПб., 1913.
- Кагаров Е. Г. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913.
- Рейнак С. Орфей. Всеобщая история религии, вып. 1. М., 1919, стр. 120—171.
- Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия. Общий очерк. Пр., 1918.
- Захаров А. А. Из области античной магии. «Гермес», 1918 авг. — дек., стр. 166—176.
- Трубецкой С. Н. Этюды по истории греческой религии. С. Н. Трубецкой. Собр. соч., т. III. М., 1918, стр. 418—492.
- Казанский Б. В. Очерк развития идеи бессмертия в античности. «Сб. общества исторических, философских и социальных наук при Пермском ун-те», вып. 1. Пермь, 1918, стр. 5—30.
- Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии, т. I. М., 1930.
- Шмидт Р. Металлическое производство в мифе и религии античной Греции. «Известия Гос. акад. истории материальной культуры», 1931, вып. 8—10, т. 9.
- Кагаров Е. Г. Шаманство и экстаз в греческой и римских религиях. «Известия Академии наук СССР», VII серия, отд. общ. наук, 1934.
- Альтман М. С. Греческая мифология. Л., Соцэкгиз, 1937.
- Радциг С. И. Античная мифология. Очерк античных мифов в освещении современной науки. М. — Л., 1939.
- Лосев А. Ф. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии. «Уч. зап. МГПИ им. В. И. Ленина», т. 72, вып. 3, кафедра классической филологии, 1953, стр. 3—209.
- Лосев А. Ф. Введение в античную мифологию. «Уч. зап. пед. ин-та», филологическая серия, вып. 5. Душанбе, 1954, стр. 193—306.
- Лосев А. Ф. Эстетическая терминология ранней греческой литературы (эпос и лирика). «Уч. зап. МГПИ им. Ленина», т. 83, вып. 4, кафедра классической филологии, 1954, стр. 37—262.

- Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции. М., Учпедгиз, 1957.
- Лосев А. Ф. Современные проблемы изучения античной мифологии. «Вестник истории мировой культуры», 1957, № 3, стр. 14—28.
- Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., Учпедгиз, 1957. Рец.: В. В. Соколов. «Вопросы философии», 1958, № 10.
- «Мифологический словарь». Л., Учпедгиз, 1961.
- Лурье С. Я. «Разговор тела с духом» в греческой литературе. «Древний мир». М., Изд-во АН СССР, 1962, стр. 587—594.

\* \* \*

- Новосадский Н. И. История греческой литературы. Курс, читанный студентам историко-филологического факультета императорского Московского университета в 1909/1910 ак. г. М., (1910).
- Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая литература эпохи независимости, ч. I. Общий очерк. Пг., 1919.
- Коган П. С. Очерки по истории древних литератур. Греческая литература. Изд. 7, отд. I. Эпос и начало лирики. Гомер и Гесиод. М., 1937, стр. 35—110.
- «История греческой литературы», в трех томах, т. I. Эпос, лирика, драма классического периода. М., Изд-во АН СССР, 1946.
- Тронский И. М. История античной литературы. Л., Учпедгиз, 1957.
- Радциг С. И. История древнегреческой литературы, изд. 2. Изд-во МГУ, 1959.

\* \* \*

- Гомер. Илиада. Перев. Н. И. Гнедича. Гомер. Илиада. Одиссея. М., ГИХЛ, 1967.
- Гомер. Одиссея. Перев. В. А. Жуковского. Гомер. Илиада. Одиссея. М., ГИХЛ, 1967.
- Гомер. Илиада. Перев. Н. М. Минского. СПб., 1896.
- Гомер. Одиссея. Перев. П. А. Шуйского. Свердловск, 1948.
- Гомер. Илиада. Перев. В. В. Вересаева. М. — Л., ГИХЛ, 1949.
- Гомер. Одиссея. Перев. В. В. Вересаева. М. — Л., ГИХЛ, 1953.
- Воеводский Л. Ф. Введение в мифологию «Одиссеи», ч. I. Одесса, 1881.
- Шестаков С. О происхождении «Илиады» Гомера. «Уч. зап. Казанского ун-та», год. LVII, кн. IV, июль — август. Казань, 1890, стр. 67—108.
- Джебб. Гомер. Введение к «Илиаде» и «Одиссее». СПб., 1892.
- Алексеев В. Гомер. «Древнегреческие поэты в биографиях и образцах». СПб., 1895, стр. 21—32.
- Негельсбах К. Ф. Вероучение Гомера. Ревель, 1898.
- Иванов Вяч. Эпос Гомера. Вступ. очерк в кн. «Поэмы Гомера». М., 1912.
- Лобанов В. Р. Воля человека в «Илиаде» в ее отношении к воле богов и к Мойре. «Гермес», 1914, № 9, стр. 463—477.
- Уваров И. В. Зевс и судьба (по Гомеру). «Филологические записки», т. 17. Воронеж, 1915.
- Зелинский Ф. Ф. Возникновение греха в сознании древнейшей Греции. «Русская мысль», 1917, № 7—8.

- Зелинский Ф. Ф. Гомеровская психология. Пг., 1922.
- Галанза П. Н. Идеология гомеровского общества. «Научные известия. Обществ.-гум. науки. Смоленский ун-т», 1924, т. 2, стр. 95—126.
- Баранов Н. Н. Мана у Гомера (по поводу статьи Нильсона). «Язык и литература», вып. IV. М., 1929, стр. 75—92.
- Шмидт Р. Первобытное мышление в образах «Илиады». «Язык и литература», вып. IV. М., 1929, стр. 93—109.
- Тренчени-Вальдапфель И. Гомер и Гесиод. М., ИЛ, 1956.
- Сахарный Н. Л. «Илиада». Разыскания в области смысла и стиля гомеровской поэмы. Архангельск, 1957.
- Тронский И. М. Гомеровский эпос. И. М. Тронский. История античной литературы. Л., Учпедгиз, 1957.
- Казанский Б. В. Нынешнее состояние гомеровского вопроса. «Классическая филология». Изд-во ЛГУ, 1959, стр. 3—23.
- Лосев А. Ф. Гомер. М., Учпедгиз, 1960.
- Полонская К. П. Поэмы Гомера. Изд-во МГУ, 1961.
- Маркиш С. П. Гомер и его поэмы. М., Госполитиздат, 1962.
- Лосев А. Ф. Гомеровский эпос. «Античная литература». М., Учпедгиз, 1963, стр. 11—37.

\* \* \*

- Гезиод. Перев. Павла Голенищева-Кутузова стихами с переводов западных. М., 1807.
- Гезиод. Творения Гезиода Аскрейского. Перев. Огинского. СПб., 1830.
- Гезиод. Подстрочный перев. поэм с греческого. Вступ., перев. и примеч. Георгия Властова. СПб., 1885.
- Гесиод. Работы и дни. Земледельческая поэма. Перев. В. Вересаева. М., 1927.
- Гесиод. Теогония. Перев. В. Вересаева. В. В. Вересаев. Полн. собр. соч., т. X. Эллинские поэты. М., 1929.
- Алексеев В. А. Гезиод. «Древнегреческие поэты в биографиях и образцах». СПб., 1895, стр. 161—167.
- Властов Г. К. Теогония Гезиода и Прометей (разбор сказаний). СПб., 1897.
- Глаголев С. Греческая религия, ч. I. Сергиев Посад, 1909, стр. 129—159.
- Бергк Т. Страна и народ. Гесиод. Работы и дни. М., 1927, стр. 3—5.
- Вальц П. Жизнь Гесиода. Гесиод. Работы и дни. М., 1927, стр. 5—10.
- Ржах А. Время жизни. Гесиод. Работы и дни. М., 1927, стр. 10—12.
- Христ В. Характер гесиодовой поэзии. Гесиод. Работы и дни. М., 1927, стр. 13—15.
- Краузе М. Об изначальном единстве поэмы. Гесиод. Работы и дни. М., 1927, стр. 16—19.
- Бергк Т. О составе поэмы. Гесиод. Работы и дни. М., 1927, стр. 20—33.
- Вальц П. Моральные идеи и практические предписания поэмы. Гесиод. Работы и дни. М., 1927, стр. 34—39.

- Роде Э. О гесиодовых пяти человеческих поколениях. Гесиод. Работы и дни. М., 1927, стр. 74—82.
- Новосадский Н. И. Реализм Гесиода. «Известия Академии наук СССР», отд. гум. наук, 1928, № 2, стр. 147—164.
- Лосев А. Ф. Гесиод и мифология. «Уч. зап. МГПИ им. В. И. Ленина», т. 83, вып. 4, кафедра классической филологии, 1954, стр. 263—301.
- Гречишко С. К. Поэма Гесиода «Труды и дни» в оценке русской науки и критики. «Уч. зап. пед. ин-та», вып. 5, филологическая серия. Душанбе, 1954, стр. 143—192.
- Тренчени-Вальдапфель И. Гомер и Гесиод. М., ИЛ, 1956.
- Кинжалов Р. В. Пандора (к мифу у Гесиода). «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», т. II. М.—Л., 1958, стр. 252—260.
- Лосев А. Ф. Гесиод. «Античная литература». М., Учпедгиз, 1963, стр. 37—41.

\* \* \*

- Овидий. Метаморфозы. Перев. С. В. Шервинского. М.—Л., 1937. Об Орфее: X, 1—105, XII, 1—66.
- О (бнорский) Н. Орфей. «Энциклопедический словарь Брокгауза—Эфрона», т. 43. М., 1897, стр. 219—221.
- Новосадский Ю. А. Орфические гимны. Варшава, 1900.
- Кагаров Е. Г. Орфизм и его философия. Е. Г. Кагаров. Этюды по истории греческой религии. «Филолог. зап.», вып. V—VI. Воронеж, 1905, стр. 37—60.
- Пфлейдерер О. Подготовка христианства в греческой философии. СПб., 1908, стр. 4—11.
- Глаголев С. Греческая религия, ч. I, гл. 5. Богословие орфиков. Сергиев Посад, 1909, стр. 216—266.
- Иванов В. И. О Дионисе орфическом. «Русская мысль», 1913, № 11, стр. 70—98.
- Иванов В. И. Дионис и прадионисийство. Баку, 1923.
- З(елинский) Ф. Вакх. «Новый энциклопедический словарь», т. 9, (Б. М.), стр. 330—331.
- З(елинский) Ф. Орфей. «Новый энциклопедический словарь», т. 29, (Б. М.), стр. 728—731.
- «Орфизм». БСЭ, т. 43. М., 1939, стр. 411.
- Томсон Дж. Первые философы. М., ИЛ, 1959.
- Петров М. Орфики. «Философская энциклопедия», т. 4. М., «Советская энциклопедия», 1967, стр. 169—170.

## Гл. II

- Мармери Дж. В. Прогресс науки, его происхождение, развитие, причины и результаты. СПб., 1896.
- Спенсер Г. Происхождение науки. СПб., 1898.
- Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902.
- Гюнтер З. История естествознания в древности и средние века. СПб., 1909.
- Кэджори Ф. История элементарной математики, изд. 2. Одесса, 1917, стр. 1—99.

- Фаццари Т. Краткая история математики с древнейших времен. М., 1923.
- Даннеман Ф. История естествознания. Естественные науки в их развитии и взаимодействии, т. I. От зачатков науки до эпохи Возрождения. М. — Л., 1932.
- Дильс Г. Античная техника. М. — Л., 1934.
- Гейберг И. Естествознание и математика в классической древности. М. — Л., 1936.
- Рюелль Ш. Арифметика у греков и римлян. И. Гейберг. Естествознание и математика в классической древности. М. — Л., 1936, стр. 141—158.
- Таннери П. Геометрия в древности. И. Гейберг. Естествознание и математика в классической древности. М. — Л., 1936, стр. 159—169.
- Рейнак С. Врачи в античном мире. И. Гейберг. Естествознание и математика в классической древности. М. — Л., 1936, стр. 170—183.
- Розенбергер Ф. История физики, ч. I. История физики в древности и в средние века, изд. 2. М. — Л., 1937.
- Нейгебауер О. Лекции по истории античных математических наук, т. I. Догреческая математика. М. — Л., 1937.
- Цейтен Г. История математики в древности и в средние века, изд. 2. М. — Л., 1938.
- Бернал Дж. Наука в истории общества. М., ИЛ, 1956.
- Сабо А. О превращении математики в дедуктивную науку. «Историко-математические исследования», вып. XII. М., Физматгиз, 1959, стр. 321—392.
- Ван-дер-Варден Б. Пробуждающаяся наука. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции. М., Физматгиз, 1959.
- Холличер В. Природа в научной картине мира. М., ИЛ, 1960.
- Бурбаки Н. Очерки по истории математики. М., ИЛ, 1963.
- Стройк Д. Краткий очерк истории математики. М., «Наука», 1964.
- Нейгебауер О. Точные науки в древности. М., «Наука», 1968.

\* \* \*

- Бобынин В. В. Математика древних египтян по папирусу Ринда. М., 1880.
- Вашенко-Захарченко М. История математики, т. I. Киев, 1883.
- Каринский М. И. Связь философских взглядов с физико-астрономическими в древнейший период греческой философии. «Христианское чтение», 1883, № 5—6.
- Каган В. Ф. Основания геометрии. Исторический очерк развития учения об основаниях геометрии. Одесса, 1907.
- Бубнов Н. М. Арифметическая самостоятельность европейской культуры. Киев, 1908.
- Лебедев Д. К истории времяисчисления у евреев, греков и римлян. Пг., 1914.
- Кагаров Е. Основные идеи античной науки в их историческом развитии. Харьков, 1916.
- Лебедев В. И. Очерки по истории точных наук, в пяти вып. М., 1916—1919.
- Модестов П. Культура и медицина Ассирии-Вавилонии. «Русский врач», 1917, № 15—24.

- Кагаров Е. Г. Первые шаги европейской науки. Харьков, 1923.
- Богомоллов С. А. Эволюция геометрической мысли. Л., 1928.
- Лурье С. Я. История античной общественной мысли. М.—Л., 1929, стр. 120—124.
- Лурье С. Я. К вопросу о египетском влиянии на греческую геометрию. «Труды Института истории науки и техники», вып. 1, серия I. М.—Л., 1933, стр. 45—70.
- Лурье С. Я. Новейшая литература по истории античной математики. «Труды Института истории науки и техники», вып. 2, серия I. М.—Л., 1934, стр. 297—303.
- Лурье С. Я. Обзор русской литературы по истории математики. «Труды Института истории науки и техники», вып. 3, серия I. М.—Л., 1934, стр. 273—311.
- Выготский М. Я. Арифметика и алгебра в Древнем мире. М.—Л., 1941.
- Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки Греции эпохи расцвета. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1947.
- Веселовский И. Н. Египетская наука и Греция. Из истории древней математики и астрономии. «Труды Института истории естествознания АН СССР», т. II. М., Изд-во АН СССР, 1948, стр. 426—498.
- «Проблемы изучения науки и техники Древнего мира». «Вестник древней истории», 1954, № 4.
- Башмакова И. Г. Лекции по истории математики в Древней Греции. «Историко-математические исследования», вып. XI. М., Физматгиз, 1958, стр. 225—438.
- Кольман Э. О некоторых нерешенных вопросах истории античной математики. «Историко-математические исследования», вып. XI. М., Физматгиз, 1958, стр. 159—170.
- Рыбников К. А. История математики. Изд-во МГУ, 1960.
- Кольман Э. История математики в древности. М., Изд-во АН СССР, 1961.
- Вайман А. А. Шумеро-вавилонская математика III—I тыс. до н. э. М., Изд-во АН СССР, 1961.
- Депман И. Я. История арифметики, изд. 2. М., «Просвещение», 1965.
- Раик А. С. Очерки по истории математики в древности. Саранск, 1967.

### Гл. III

- Аст Ф. Обзор истории философии. СПб., 1831, стр. 13—16.
- Риттер Г. История философии древних времен, гл. III. О происхождении греческой философии. СПб., 1839, стр. 113—144.
- Ибервег Ф. История философии, т. I, ч. I. СПб., 1876, стр. 60—71.
- Вебер А. История европейской философии. Киев, 1882, стр. 13—19.
- Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб., 1886.
- Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1893.
- Браш М. Классики философии, т. I. СПб., 1907.
- Вундт В. Зачатки философии и философия первобытных народов. «Общая история философии», т. I. СПб., 1910, стр. 1—26.
- Форлендер К. История философии, т. I. Происхождение греческой философии. СПб., 1911, стр. 15—17.

- Гомперц Т. Греческие мыслители, т. I. СПб., 1911, стр. 3—38, 72—87.
- Гегель. Введение в историю философии. Гегель. Соч., т. IX. (Б. М.), 1932, стр. 9—107.
- Боннар А. Греческая цивилизация, в трех томах. М., ИЛ, 1958—1962. Т. I. От «Илиады» до Парфенона. Т. II. От Антигоны до Сократа. Гл. 3. Рождается наука. Мир начинают объяснять, стр. 69—97.
- Рассел Б. История западной философии. М., ИЛ, 1959, стр. 21—41.
- Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества, т. II. Первые философы. М., ИЛ, 1959, стр. 131—144, 218—228.
- Гедё А. Миф и философское знание. «Философские науки», 1968, № 6.
- Мазылу А. Д. У истоков философских абстракций. «Философские науки», 1968, № 6.

\* \* \*

- Галич А. И. История философских систем, по иностранным руководствам составленная, кн. I. СПб., 1818.
- Зедергольм К. История древней философии, приспособленная к понятию каждого образованного человека, ч. I. Греческая философия в своем начале. Введение. Мифический период. Семь мудрецов. М., 1841, стр. 159—165.
- Катков М. Очерки древнейшего периода греческой философии. М., 1853.
- Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований, ч. II. Религия классического мира и первая половина греческой философии. Киев, 1860.
- Владиславлев М. И. Лекции по истории философии, читанные студентам II курса императорского историко-филологического института в 1884/5 ак. г. СПб., 1885.
- Остроумов М. История философии в ее отношении к откровению. Взгляд на условия исторического развития философии. Харьков, 1886.
- Каринский М. И. Лекции по истории древней философии, читанные студентам С.-Петербург. дух. акад. в 1888/89 ак. г. СПб., 1889, стр. 29—35, 47—64.
- Редкин П. Г. Из лекций П. Г. Редкина по истории философии права в связи с историей философии вообще, в семи томах, т. I. СПб., 1889, стр. 360—440.
- Корсунский И. К. Судьбы идеи о божестве в истории религиозно-философского миросозерцания Древней Греции. Харьков, 1890, стр. 18—88.
- Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 1890.
- Введенский Алексей И. Об условиях возникновения греческой философии (очерк культурно-исторический). «Вера и разум» (Харьков), 1894, № 12, стр. 525—553.
- Филиппов М. М. Философия действительности. История и критический анализ научно-философских миросозерцаний от древности до наших дней, в двух томах. СПб., 1895, 1898.



- Миртов Д. П. Из лекций по истории философии, читанных студентам С.-Петерб. дух. акад. в 1900—1901 уч. г. СПб., 1901, стр. 2—30.
- Лопатин Л. М. История древней философии. Лекции, читанные в императорском Московском ун-те в 1900—1901 гг. (Б. м. и г.), стр. 19—47).
- Трубецкой С. Н. История древней философии. Лекции, читанные на историко-филологическом фак-те императорского Московского ун-та и на Высших женских курсах в 1902—1903 ак. г. М., 1903, стр. 3—36.
- Трубецкой С. Н. История древней философии, в двух частях. М., 1906, 1908.
- Филиппов М. М. История философии с древнейших времен, изд. 2. СПб., 1910, стр. 5—6, 61—65.
- Введенский А. И. Лекции по истории древней философии. СПб., 1911/12.
- Гуляев А. Д. Лекции по истории древней философии, изд. 2. Казань, 1915. От мифологического мышления к научному, стр. 39—47. Греческое мировоззрение в эпоху Гомера и Гезиода и его значение для развития философии, стр. 82—143. Орфическая теософия. Ферекид Скиросский, стр. 191—192.
- Флоренский П. Первые шаги философии, вып. 1. Сергиев Посад, 1917.
- Гиляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории, ч. I, изд. 2. Киев, 1918, стр. 169—177.
- Боровский Я. М. Преодоление религиозного элемента в древнегреческом праве. «Религия и общества». Л., 1926, стр. 168—186.
- Рудаш Я. К вопросу о происхождении греческой философии. «Вестник Коммунистической Академии», 1928, кн. 30 (6), стр. 127—158.
- Серезников В. К. Очерки по истории философии, т. I. М. — Л., 1929.
- Дынник М. А. Очерк истории философии классической Греции. М., 1936.
- Кессиди Ф. Х. Миф, религия и философия. «Вопросы философии», 1960, № 3, стр. 136—143.
- Пикус Н. Н. Начало философии. Т. В. Блаватская и др. История Древней Греции. М., «Высшая школа», 1962, стр. 196—199.
- Келле В., Ковальзон М. Исторический материализм. М., «Высшая школа», 1962, стр. 456—459.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., «Высшая школа», 1963, стр. 96—108, 136—254.
- Асмус В. Ф. История античной философии. М., «Высшая школа», 1965.
- Чанышев А. Н. Проблема происхождения философии. «Философские науки», 1965, № 4, стр. 68—76.
- Кессиди Ф. Х. Миф и его отношение к познанию, религии и художественному творчеству. «Вопросы философии», 1966, № 5.
- Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. Изд-во МГУ, 1966.
- Ляховецкий Л. А. О возникновении философии как специфической формы общественного сознания. «Философские науки», 1967, № 4, стр. 73—81.

- Соколов В. В. Партийность и историзм в истории философии. «Вопросы философии», 1968, № 4.
- Кессиди Ф. Х. Проблема происхождения греческой философии. «Философские науки», 1968, № 5.
- Ойзерман Т. И. О смысле вопроса «что такое философия». «Философские науки», 1968, № 11.
- Петров М. К. Предмет и цели изучения истории философии. «Вопросы философии», 1969, № 2.
- Копнин П. В. О природе и особенностях философского знания. «Вопросы философии», 1969, № 4.
- Швырев В. С., Юдин Э. Г. О так называемом сциентизме в философии. «Вопросы философии», 1969, № 2.
- Семашко Л. М. Проблема противоречия на стыке мифологии и философии. «Методологические проблемы наук». Изд-во МГУ, 1969.
- Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., Мысль, 1969.

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Авдиев В. И. 30, 92, 151, 174  
 Александр-Македонский 152  
 Алкей 23, 123, 200  
 Алкман 200  
 Алкмеон Кротонский 93  
 Алкмеониды 23  
 Амазис 171  
 Анакреон 200  
 Анаксагор 34, 149  
 Анаксимандр 121, 170, 176, 196  
 Анаксимен 196  
 Андрон Эфесский 134  
 Аникеев Н. 176, 177, 183, 189  
 Антеф 213  
 Анисфен 204  
 Аполлоний Родосский 118, 123, 126, 131  
 Аристарх Самофракийский 88, 91  
 Аристоксен 149, 172  
 Аристотель 25, 28, 72, 91, 118, 121, 123, 128, 132, 133, 136, 137, 167, 172, 173, 184, 192  
 Аристофан 123, 124  
 Архилох 200  
 Атаров Н. 116  
 Афенагор Афинский 123, 124, 126, 131  
 Ахмес 157, 158  
 Аэций 213  
 Бакхилид 200  
 Бану И. 213, 214  
 Василиды 25  
 Беркли Дж. 46  
 Бернал Дж. 53, 69  
 Берри Э. 95  
 Биант 201, 202  
 Блаватская Т. В. 26, 27, 89, 193  
 Блеген К. 11  
 Блонский П. П. 130  
 Богаевский Б. Л. 27  
 Богданов А. А. 191  
 Боккаччо Дж. 35  
 Бокхорис 30  
 Боннар А. 139, 140, 141, 143, 168, 172, 173, 174  
 Бопп 35  
 Борисковский П. И. 26, 42, 68  
 Боянов С. 193  
 Браш М. 204  
 Бросс Ш. 35, 38  
 Бруно Дж. 63, 64  
 Буль Дж. 180  
 Бурбаки Н. 170, 174, 203, 204  
 Бутлеров А. М. 172  
 Быков Ф. 177, 189  
 Вардхамана 196  
 Васильев Л. С. 206, 215  
 Вентрис М. 11  
 Вересаев В. В. 87, 92, 114  
 Вернань Ж.-П. (Vernant J.-P.) 190, 193  
 Веселовский Н. И. 148, 173  
 Вико Д. 88  
 Виткин М. А. 206, 207, 215  
 Властов Г. С. 89, 114, 116, 117  
 Воеводский Л. Ф. 27, 36, 67  
 Вундт В. 37, 67

Галанза П. Н. 91  
 Галич А. И. 184, 192  
 Гальбвакс М. 70  
 Гаутама 196  
 Гегель В. 46, 68, 133, 138, 183,  
 184, 185, 191, 192, 195, 200  
 Гелланик 88, 123, 124, 126, 127,  
 131  
 Георгиев В. 11  
 Гераклит 73, 114, 121, 196  
 Гердер И. Г. 88  
 Гермий 135  
 Геродот 66, 70, 149, 150, 173  
 Герон Александрийский 159, 166  
 Гесиод (Гезиод) 30, 50, 66, 74,  
 94, 96—102, 104, 107, 109, 111,  
 113—119, 125, 127, 129, 130,  
 132, 137, 146  
 Гиляров А. Н. 130  
 Гиппонакт 200  
 Гнедич Н. И. 87, 93  
 Голенищев-Кутузов П. 114  
 Гомер 26, 27, 66, 72—76, 78, 69,  
 81, 83, 84—89, 91—97, 106,  
 113, 114, 116—119, 121, 127,  
 129, 130, 137, 147, 196, 199,  
 202  
 Гомперц Т. 12, 27  
 Горький М. 52, 56, 68  
 Гренфелл 138  
 Гулиан К. И. 208, 209, 215  
 Гуревич А. Я. 206, 216  
 Гутри У. 131, 187  
  
 Дамаский 91, 123, 124, 131, 135,  
 138  
 Демокрит 104, 176  
 Дерпфельд В. 11  
 Жебб Р. 95  
 Джевонс Ф. 39  
 Джосер 153, 154  
 Дильс Г. (Diels Н.) 131, 133,  
 138, 174  
 Диоген Лаэртский 134, 135,  
 201, 204  
 Диодор Сицилийский 118, 148  
 Донини А. 40, 68  
 Дьяконов И. М. 48, 68  
 Дюркгейм Э. 43, 186  
  
 Евгемер 34  
 Евгенова В. И. 29

Евдем 92, 114, 122, 131, 138  
 Евклид 170, 171  
 Еврипид 118, 123  
 Евсевий 134  
 Ежевская З. 174

Жебелев С. 27  
 Жуковский В. А. 27, 87

Зелинский Ф. Ф. 93  
 Зенон 117, 203  
 Златковская Т. Д. 27  
 Зоммер Б. 68

Ибик 123, 200  
 Иероним 123, 124, 126, 127, 131  
 Имхотеп 153, 154  
 Иовчук М. Т. 172  
 Исократ 123

Кагаров Е. Г. 34, 43, 53, 67, 68,  
 132  
 Казанский Г. Б. 89  
 Каллин Эфесский 200  
 Камбиз 149, 152  
 Келле В. 192  
 Кессиди Ф. Х. 53, 68, 189, 209,  
 210, 211, 215  
 Кир 162  
 Кирк Дж. (Kirk G.) 92, 117  
 Клеобул Линдийский 201, 202  
 Климент, Тит Флавий 123, 135  
 Клисфен 25, 167  
 Ковалев С. И. 27, 28, 31, 89  
 Ковальзон М. 192  
 Козлов А. А. 130, 131, 132, 181,  
 183  
 Колесницкий Н. Ф. 215  
 Колмогоров А. Н. 146, 150  
 Конт О. 38, 67  
 Конфуций 177, 178  
 Корнфорд Ф. 95, 117, 185—187,  
 191, 192  
 Косвен М. О. 26  
 Критон 92  
 Крывелев А. И. 61, 68, 69  
 Ксенон 88  
 Ксенофан 176, 196  
 Кун А. 35

Лафарг П. 37, 67  
 Лебедев В. И. 169, 174  
 Лёббок Дж. 39  
 Леви-Брюль Л. (Levy-Bruhl L.)  
 43, 68  
 Леманн А. 60, 69  
 Ленин В. И., 182, 188, 192  
 Лонг Дж. 39  
 Лосев А. Ф. 39, 52, 53, 66—70,  
 90, 92, 117, 189  
 Лугаль-Заггиси 162  
 Лукиан 117  
 Лурье С. Я. 30, 114, 120, 136,  
 138, 145, 169, 173, 174  
 Ляховедкий Л. 190, 191, 193,  
 211—213, 216  
  
 Макаров А. 178, 183  
 Мазылу А. Д. 216  
 Мак-Ленан 39  
 Маковельский А. О. 67, 91,  
 114, 142, 146, 173, 187, 192,  
 216  
 Маррет Р. 37  
 Марк Аврелий 131  
 Маркиш С. П. 80, 87, 89, 91,  
 92, 95  
 Маркс К. 12, 19, 27, 28, 30, 31,  
 56, 57, 68, 69, 93, 168, 174,  
 191, 193, 206, 215  
 Менделеев Д. И. 172  
 Менкау (Микерин) 154  
 Метродор Лампсакский 34  
 Метродор Хиосский 73  
 Мигель-Портилья Л. 183  
 Мина (Менес) 151, 152  
 Минский Н. М. 87  
 Мимнерм 200  
 Мисон Хенейский 201  
 Михайлова Э. Н. 7, 67  
 Мишулин А. В. 205  
 Мищенко Ф. Г. 27  
 Мнесарх 149  
 Мос 59  
 Мошиньский К. 59  
 Мюллер М. 35  
  
 Набопаласар 162  
 Навуходоносор 162  
 Нансен 48, 68  
 Наполеон 173  
 Нармер 157

Нестерук Ф. Я. 203  
 Никольский В. К. 173  
 Нич Г. В. 89  
 Ньютон И. 169  
  
 д'Обиньяк 88  
 Огинский 114  
 Ориген 135  
  
 Павловский Е. Н. 140, 142, 143,  
 172  
 Павсаний 120, 123  
 Парменид 121, 203  
 Пендлбери Дж. 27  
 Периандр 25, 201, 202  
 Перс 97, 98  
 Петров М. К. 214, 216  
 Петрушевский Д. М. 94  
 Пикус Н. Н. 190  
 Пиндар 123, 200  
 Питтак Митиленский 201, 202  
 Пифагор 117, 134, 135, 149, 170,  
 171, 172, 176, 196  
 Платон 44, 60, 92, 121, 122, 133,  
 149, 173, 176, 181, 201, 204,  
 212  
 Плеханов Г. В. 50, 63, 68, 69,  
 70  
 Плутарх 18, 28, 171, 201  
 Полигнот 121  
 Поликрат 25, 149  
 Полонская К. П. 90  
 Попов П. С. 132  
 Постовская Н. М. 215  
 Потения А. А. 140, 142, 143,  
 172  
 Прокл 123, 170, 171  
 Прус Б. 174  
 Псамтик 148, 152  
 Пушкин А. С. 180  
  
 Радциг С. И. 89, 203  
 Радхакришнан С. (Radhakrish-  
 nan S.) 14, 16, 27, 94, 130,  
 133  
 Рассел Б. (1873—1970) 14, 16,  
 27, 94, 130, 133  
 Редер Д. Г. 118  
 Ринд 158, 214  
 Робинсон Смит 39  
 Рубин В. А. 30  
 Рэвин Дж. (Raven J.) 117

Сапфо 200  
 Саргон I (Шарру-кин) 162, 167  
 Саргон II 162  
 Сартон Дж. (Sarton G.) 5, 8, 146, 173, 179, 197  
 Сахарный Н. А. 93  
 Свида 123, 134  
 Селевкиды 164  
 Семенов Ю. И. 26  
 Семонид (Младший) 200  
 Семонид (Старший) 200  
 Сергеев В. С. 89  
 Смит Э. 160, 214  
 Соболевский С. И. 87  
 Сократ 92, 173, 204  
 Соловьев В. С. 40, 41, 68  
 Солон 18, 23, 25, 30, 201, 202  
 Спенсер Г. 36, 37, 49  
 Стаматаки 11  
 Стесихор 200  
 Стобей 172  
 Струве В. В. 205  
 Стучевский И. А. 206, 215  
 Стяжкин Н. 180, 183  
 Сурков А. 52  
 Сым Цян 177  
 Сян-гун 177

Таннери П. 118  
 Татиан 34  
 Теаген Регийский 34  
 Тейлор Э. 36, 37, 39, 168  
 Терпандр 200  
 Теэтет 173  
 Тиртей 200  
 Токарев С. А. 33, 39, 41—44, 54, 56—59, 61, 62, 64  
 Томсон Дж. 5, 8, 29, 40, 68, 70, 130—133, 179, 183, 187, 188, 191, 192  
 Тренделенбург 133  
 Тренчени-Вальдапфель И. 53, 56, 69, 92  
 Тронский И. М. 12, 27, 55, 69, 138, 143, 173

Угринович Д. М. 60  
 Урукагина 29  
 Уэйс А. 11

Фалес 133—136, 144, 149, 150,

170, 171, 176, 196, 200—204, 213, 214  
 Фейербах Л. 50, 68, 92  
 Феаген 25  
 Фемоний 204  
 Феогнид Мегарский 23, 200  
 Феодор Киренейский 173  
 Ферекид 133—138, 149, 184, 196, 199  
 Фигуровский Н. А. 7, 173  
 Филопон 74, 132  
 Фиркандт А. 58  
 Флавий, Иосиф 30  
 Фока Самосский 150  
 Францев Ю. П. 39, 67, 191, 192  
 Фрасибул 25  
 Фримен К. (Freeman K.) 131  
 Фрезер Дж. 58, 63, 64, 70, 186  
 Фрейд З. 42  
 Фукидид 27, 28  
 Фурумарк 27

Хаас В. (Haas W.) 4, 7  
 Хафра (Хефрен) 154  
 Хайдель А. (Heidel A.) 51, 68  
 Хаммурапи 29, 162, 166  
 Хант 138  
 Хачатурян А. Б. 189, 193  
 Хилон 201, 202, 204  
 Холличер В. 48, 68  
 Хргиан А. Х. 203  
 Хуфу (Хеопс) 154, 155, 157

Целлер Э. 133, 138, 185, 192  
 Цицерон 131  
 Цунтас Х. 11

Чайлд Г. 26, 203  
 Чанышев А. Н. 7, 67, 215  
 Чаттопадхьяя Д. 70  
 Чедвик Дж. 11

Шампольон Ф. 174  
 Шевеленко А. Я. 215  
 Шеллинг 33  
 Шлиман Г. 11, 12  
 Шмидт В. 40  
 Штернберг Л. Я. 38  
 Шуйский П. А. 87  
 Шулятиков В. М. (1872 — 1912) 188, 192

Эберс 160  
 Эванс А. 11, 26, 27, 146  
 Эмпедокл 121  
 Энгельс Ф. 19, 27, 28, 30, 31,  
 68, 69, 82, 93, 174, 191, 193,  
 215  
 Эпикур 34  
 Эпименид 120, 131  
 Эратосфен 134  
 Эхнатон 15

Юань Кэ 118  
 Юбер 59  
 Юлиан 131  
 Юнг К. 42

Ямвлих 149

Creel H. 183  
 Gordon C. 27  
 Hughes E. 183  
 Raju P. 7

\* \* \*

Аглая 113  
 Агамемнон 34, 36, 77—79, 88,  
 90  
 Агенор 150  
 Агни 46  
 Адонис 66  
 Адрастейя 124, 127  
 Аид 73—76, 81—83, 86, 92, 93,  
 96, 111, 113, 117, 129, 132  
 Айса 84, 87  
 Александр (Парис) 34  
 Алекто 119  
 Алкиной 88, 89  
 Алкмена 113  
 Амон 214  
 Анангама 45  
 Андромаха 93  
 Анубис 70  
 Ао 49  
 Аполлон 34, 76, 80, 81, 86, 90,  
 96, 113, 121, 122, 123, 134,  
 147  
 Аргус 119  
 Арг 108  
 Арес (Арей) 34, 75, 76, 91, 93,  
 101, 113  
 Артемида 76, 113  
 Асклепий 147  
 Ассия 45  
 Астерия 120  
 Астрей 120  
 Ата 75  
 Атлас 74, 115, 117, 118  
 Атропа (Атропос) 94, 112, 125,  
 126  
 Афина 34, 76, 78, 79, 81, 86, 96,  
 112, 113, 115, 126, 185  
 Афродита 34, 76, 81, 115, 117

Ахиллес (Ахилл) 34, 79—84,  
 88, 90, 92, 93, 96  
 Аэлло 119  
 Аякс 78, 90

Беллерофонт 91, 120  
 Биа (Бия) 120  
 Бриарей 78, 108  
 Бронт 208

Вакх 122

Гармония 113  
 Гарпии 119  
 Геб 74  
 Геба 113  
 Геката 120  
 Гектор 34, 76, 80, 84, 86, 93  
 Гекатонхейры 107, 108, 109,  
 111, 125, 126  
 Гекуба (Гекаба) 84  
 Гелиос 74, 75, 120  
 Гемера 107, 108, 109  
 Гера 34, 76, 78, 79, 95, 111,  
 113, 117, 125  
 Геракл 81, 83, 93, 113, 119, 120,  
 124  
 Герионей 119, 120  
 Гермес 76, 113, 115  
 Геспер 119  
 Гестия 111  
 Геспериды 110, 119  
 Гефест 76, 79, 81, 91, 95, 113,  
 115  
 Гейя 88, 107—111, 119, 120, 124—  
 126, 131, 132, 135, 136, 138

- Гиганты 110  
 Гиес 108  
 Гильгамеш 68, 214  
 Гиперион 108, 120  
 Гипнос 75, 76  
 Главк 79  
 Гор 70  
 Горгоны 119  
 Грайи 119
- Деймос 113  
 Деметра 34, 111, 113, 125—127  
 Дике 112, 116  
 Диомед 81  
 Дионис 34, 113, 122, 123, 125,  
 126, 127, 131, 132  
 Дорида 119
- Евномия (Эвномия) 112  
 Евриала 119  
 Еврибия (Эврибия) 119, 120  
 Евринома (Эвринома) 112  
 Еврипил (Эврипил) 96  
 Европа 150  
 Евтерпа (Эвтерпа) 118  
 Евфросина (Эвфросина) 113  
 Елена 34, 93  
 Ельпенор 83  
 Епиметей 115  
 Ехидна 119, 120, 131
- Зевс 15, 27, 34, 40, 75—79, 84,  
 86, 88, 90, 91, 93—96, 101—  
 104, 111—118, 120, 125—128,  
 131, 132, 135, 136, 138, 147,  
 150  
 Зелос 120  
 Зефир 120
- Иапет 103, 108, 115  
 Идоменей 78  
 Изиды 70  
 Ирида 119  
 Иштар 214
- Кадм 113, 150  
 Калипсо 88, 96  
 Каллиопа 118, 121  
 Каллироя 120
- Калхас 81  
 Кей (Кой) 108, 113, 120  
 Кербер (Цербер) 119, 120, 121  
 Коре 49  
 Керы 75, 110, 119  
 Кето 119  
 Кирка 88  
 Киклопы (Циклопы) 107—109,  
 111, 125, 126  
 Климена 115  
 Клио 118  
 Клото 84, 95, 112, 125, 126  
 Кора-Персефона 125, 126  
 Котт 108  
 Крий 108, 120  
 Кратес 120  
 Крон (Кронос) 101, 108—111,  
 125, 126, 131  
 Ксанф 76, 96
- Лето (Латона) 38, 76, 113, 120  
 Лахезис 94, 112, 125, 126  
 Лернейская гидра 120  
 Лин 121
- Майя 113  
 Мардук 118  
 Махаон 147  
 Мегера 118  
 Медуза 119  
 Мелет (Мелес) 97  
 Менелай 74, 75, 88  
 Менетий 115  
 Мероп 81  
 Метида (Метис) 112, 113, 124,  
 125, 131  
 Мельпомена 118  
 Минос 14, 15, 27, 83  
 Минотавр 14  
 Мнемосина 108, 113, 118  
 Моисей 63  
 Мойры 84, 87, 110, 112, 137, 147,  
 186  
 Момос 110, 119  
 Морос 110, 118  
 Муза 118
- Немейский лев 119, 120  
 Нерей 119  
 Нереиды 119  
 Немезида 110



Нестор 96  
Нике 120  
Нимфы 107, 108, 110  
Нот 120  
Нут 74  
Нюкта 107, 108, 109, 112, 125  
Ньямье 45, 50

Огенос (Оген) 136, 138  
Одиссей 82, 83, 88, 93, 96  
Озирис 14, 48, 66, 70, 153  
Океан 72, 73, 78, 87, 108, 125,  
136, 138  
Окипетоя 119  
Олен 66  
Орк 119  
Ортр 120  
Орфей 66, 91, 120—123, 131, 132  
Оры 110, 112  
Офионей 136

Паллант 120  
Памфос 66  
Пандора 102, 103, 115  
Пань-гу 118  
Папа 49  
Парис 93  
Парки 94  
Пармиск 38  
Патрокл 76, 83, 88, 92, 93, 95,  
96  
Пеан 75  
Пегас 119, 120  
Пефредо 119  
Пелей 93  
Пелид 95  
Пенелопа 83, 96  
Перс 120  
Персей 119  
Персефона 113, 122, 125, 126,  
131, 132  
По 49  
Подалирий 147  
Полимния 118  
Полифем 96  
Понт 107, 108, 119, 120  
Посейдон (Энносигей) 75—78,  
84, 96, 111, 117, 119  
Прет 91  
Прометей 102, 103, 113, 115,  
120  
Птах 142, 154

Пу 49

Радамант 83  
Ранги 49  
Рея 108, 111, 125, 126, 127  
Ронго 49

Сарпедон 95  
Селена 74, 75, 120  
Семела 113  
Сет 70  
Сизиф 93  
Симоесий 90  
Стероп 108  
Стикс 73, 120  
Сфенно 119

Тавмант 119  
Талия 113, 118  
Тамирис 121  
Тангалоя 45  
Танатос 75, 110, 119  
Тане 49  
Тантал 93  
Тартар 73, 106—109, 111, 113,  
124, 125, 131, 133  
Телегон 88  
Телемах 83  
Тезей 14  
Терпсихора 118  
Тетфида (Тетис) 72, 73, 112, 125  
Тиамат 118  
Тики 49  
Тиресий 93  
Тисифона 119  
Титаны, Титаниды 107—111,  
125, 126, 128, 132, 133, 136  
Тифоей (Тифон) 111, 112, 120  
Тригогения 112, 113  
Ту 49

Уран 107—112, 124—126, 131,  
132  
Урания 118

Фамус 66  
Фанес 124—127, 131, 132  
Феба 108, 113, 120  
Фемида 108, 112

Фетида 78, 108, 112  
Фейя (Тия, Тейя) 108, 120  
Фобос 113  
Форкий 119

Хаос 106—109, 113, 117, 124,  
126, 127

Хариты 112

Химера 120

Хирон 131, 147

Хнум 50

Хрис 80

Хрисаоф 119, 120

Хронос 124—127, 131, 135, 138

Хтония 135, 136, 138

Шу 74, 118

Эагр 121

Эвмениды 119

Эвридика 121

Эйлития 113

Эйрена 112

Электра 119

Энгаи 50

Эней 81, 96

Энио 119

Эос 74, 75, 120

Эрато 118

Эреб 107—109, 115, 116, 127, 129

Эрида 76, 104, 110, 119

Эрикeпайос (Эрикапей) 124,  
131

Эринии 75, 110, 119, 122

Эрос (Эрот) 107—109, 124, 125,  
131

Эфир 107—109, 124, 126, 127,  
131, 132

Ялемос 66

# ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора . . . . .	3
Историческое введение . . . . .	9

## Глава I. Мифология

§ 1. Элементы преднаучного знания в мифах и в магии . . . . .	33
§ 2. Гомеровская мифология . . . . .	71
§ 3. Мифология Гесиода . . . . .	96
§ 4. Орфизм . . . . .	120
§ 5. Элементы мирозерцания Ферекида . . . . .	133

## Глава II. Наука 139

## Глава III. Философия

§ 1. К вопросу о предмете философии . . . . .	175
§ 2. Некоторые философы о происхождении философии . . . . .	184
§ 3. Проблема возникновения философии . . . . .	193
Послесловие . . . . .	205
Избранная библиография . . . . .	216
Именной указатель . . . . .	232

**Чанышев Арсений Николаевич**

**ЭГЕЙСКАЯ ПРЕДФИЛОСОФИЯ**

**БЗ-36—1970—57**

Редактор *Андряш Г. С.* Художник *Михельсон Е. А.*  
 Технический редактор *Георгиева Г. И.*  
 Корректоры *Петкевич М. М., Яцко Т. Ф.*

Сдано в набор 26/VIII 1969 г. Подписано к печати 27/VIII 1970 г. Л-114257.  
 Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага тип. № 2. Физ. печ. л. 7,5. Усл. печ. л. 12,6  
 Изд. № 993. Зак. 486. Тираж 3.700 экз. Цена 98 коп.

Издательство Московского университета, Москва, ул. Герцена, 5/7.  
 Типография Изд-ва МГУ. Москва, Ленинские горы