

АНТИЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА



Ф. КЕССИДИ



ОТ МИФА
К ЛОГОСУ

СТАНОВЛЕНИЕ
ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

СЕРИЯ

АНТИЧНАЯ БИБЛИОТЕКА



ИССЛЕДОВАНИЯ



Редколлегия серии:

*акад. Г. М. Бонгард-Левин, президент Российской
ассоциации антиковедов (председатель); О. Л. Абышко;
чл.-корр. С. С. Аверинцев; акад. М. Л. Гаспаров;
чл.-корр. Н. Н. Казанский; проф. Г. А. Кошеленко;
проф. В. И. Кузищин; акад. Г. Г. Литаврин;
Е. В. Ляпустина (ученый секретарь);
к. ф. н. А. В. Муравьев; чл.-корр. М. Б. Пиотровский;
д. и. н. А. В. Подосинов; проф. А. А. Россиус;
И. А. Савкин; проф. А. А. Тахо-Годи; проф. В. И. Уколова;
проф. Э. Д. Фролов; проф. И. С. Чичуров*



Ф. КЕССИДИ





ОТ МИФА К ЛОГОСУ
СТАНОВЛЕНИЕ
ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ



Издание 2-е, исправленное и дополненное

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2003



*Автор и издательство благодарят Чеховский завод «Гидросталь»
и лично генерального директора
Александра Дмитриевича Кесова
за содействие в издании этой книги*

Кессиди Ф.

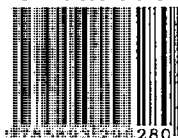
К36 От мифа к логосу: Становление греческой философии / Отв. ред.
А. Е. Зимбули. — 2-е изд., испр., доп. — СПб.: Алетейя, 2003. — 360 с. —
(Серия «Античная библиотека. Исследования»).

ISBN 5-89329-628-1

В фундаментальном труде Феохария Кессиди (первое издание: М., 1972) впервые в мировой философской литературе был предпринят опыт раскрытия «механизма» перехода от мифа к логосу (разуму): от мифологического отождествления (воображаемого и реального) к художественному сравнению и от теогонической поэзии к поискам первоначала вещей. Становление понятийного мышления и открытие древними греками «чистого разума» породили знаменитые апории Зенона Элейского, вызывающие среди ученых оживленные дискуссии и по сей день. Не модернизируя античность, автор оригинально связывает древность с современностью. Книга написана живым языком, читается с неослабевающим интересом. Труды профессора Ф. Кессиди, члена Афинской академии наук вышли в свет на 15 языках мира.

УДК 101
ББК 87

ISBN 5-89329-628-1



© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2003
© Ф. Кессиди, 2003



Моей жене — Ольге Кессиди (урожденной Соколовой)
ПОСВЯЩАЮ

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемая вниманию читателей книга посвящена становлению греческой философской мысли, ее возникновению в лоне психически бессознательного, переходу от мифа к логосу (разуму). Хотя в мировой историко-философской литературе, посвященной возникновению и развитию древнегреческой философии, в той или иной степени затрагивается рассматриваемая проблема, тем не менее **вопрос о механизме перехода от мифа к логосу почти не исследуется**, включая книги, посвященные названной проблеме. В настоящей работе предпринимается попытка восполнить этот пробел.

На наш взгляд, обозначенная проблема является одной из ключевых в понимании зарождения и необычайного расцвета греческой культуры — феномена, названного Э. Ренаном «греческое чудо». Причина этого уникального явления в истории человечества изучена мало (если не сказать едва ли изучена). Между тем история современной европейской культуры коренится в тех явлениях, от осмысления которых станет понятной и собственная культура, ее ценностные ориентации, ее судьба и будущее.

Разработка историко-философской проблематики тесно связана с воспитанием исторического мышления. Для человека, особенно современного, остаются непонятными любые истины, взятые вне живой связи времен и поколений, вне динамики истории и самого развития мысли,

Парадоксально, но факт: «греческое чудо», как было сказано, почти не исследовано. И причина этого странного обстоятельства заключается не только в сложности проблемы, но и в идеологических «табу» (запретах), негласно сложившихся за последние два-три столетия со стороны просветительской традиции, рассматривающей человека по преимуществу (если не сказать, исключительно) как

продукт социальной среды и воспитания. В соответствии с этой установкой исторические события объясняются достигнутым уровнем общественного сознания, экономическими, социально-политическими и тому подобными отношениями. Между тем человек — не только социальное, но и биологическое существо. Человеческое общество, разумеется, не сводится к арифметической сумме людей, но представляет собой некое целое, коллектив, специфическое явление, которому присущи коллективные представления, будь то первобытные мифологические представления данного племени или общественное сознание современных демократических режимов. Сказанное означает, что биологический момент в истории человечества действует, говоря в терминах Гегеля, в «снятом» виде.

Тот факт, что сама мифология греков рассматривается многими учеными как первобытный способ объяснения явлений окружающего мира, свидетельствует о том, что мифомышление греков изначально (генетически) носило «интеллектуальный» характер. И сам антропоморфизм (в отличие от зооморфизма мифологии древних египтян и других народов Древнего Востока) религиозно-мифологических представлений древних эллинов является свидетельством их природной склонности к рациональному, логическому мышлению. Разумеется, сказанное не означает, что греческая ментальность была чужда иррационалистическим тенденциям. Достаточно назвать орфико-пифагореизм, совмещавший мистику чисел с математикой, или Платона, который говорил о «безумии», «божественной одержимости» как о великом благе, без которого нет поэзии, художественного вдохновения вообще. Вместе с тем в своих диалогах Платон демонстрировал виртуозную логику понятий.

Выяснение генезиса древнегреческой, как и древнекитайской или древнеиндийской, философии и ясное понимание их отношения к дофилософским формам сознания позволяет установить специфику каждой из них, а также особенности их развития. Настоящая работа ограничивается исследованием греческой философии.

Греческая культура, несмотря на ее историческую ограниченность, проникнута гуманистическим духом; она создала идеал гармонически развитого человека (калокагатия), а также свободного и равноправного гражданина. Усилия современного человечества ориентированы на решение аналогичных гуманистических задач. Поэтому выяснение сущности древнегреческой культуры, ее всемирно-исторической роли и значения, а также важность исторических последствий ее падения становится весьма актуальным.

В данной работе мы не намерены более или менее подробно изложить основные экономические и социально-политические предпосылки зарождения, расцвета и падения греческой культуры, за ис-

ключением одной, а именно проблемы рабства в античном мире, суть которой, по давней традиции, сводится к тому, что без рабства, т. е. без рабского труда как экономического базиса, не было бы и греческой культуры. Между тем рабство получило широкое развитие в Древнем Риме, однако его культура (за исключением юриспруденции) не достигла высот греческой — факт, который признавался и самими римлянами.

Говоря о непреходящих ценностях греческой культуры и о трудностях, связанных с объяснением греческого искусства и эпоса, К. Маркс писал, что эта «трудность заключается не в том, чтобы понять, что греческое искусство и эпос связаны с известными формами общественного развития. Трудность состоит в том, что они еще продолжают доставлять нам художественное наслаждение и в известном отношении служат нормой и недостигаемым образцом» (*Маркс, Энгельс*. 2-е изд., 12. С. 737)¹. Трудность заключается также в объяснении редко наблюдаемого в истории, но тем не менее ярко выраженного явления — «внезапного» возникновения греческой философии и науки. «Греки — словно чудом — изобрели науку... научный метод» (*Боннар*. 1. С. 41; см. также: *Асмус*. С. 16; *Рассел*. С. 21).

Возникает ряд вопросов: не преувеличены и не ложны ли наши представления о ранней греческой философии и науке? Каков генезис греческой философии? Каково отношение первых греческих философов к традиции (мифу, религии и народной мудрости)? Каковы идейные истоки ранней греческой философии? Чем объяснить столь необычайный расцвет философской и некоторых областей научного знания в период, которому предшествовало господство религиозно-мифологических взглядов на явления природы и самой жизни?

Все перечисленные вопросы сводятся к одному, более общему вопросу — об отношении философского мышления к дофилософскому, к мифологическому и религиозному сознанию, а также к художественному творчеству (теогонической поэзии и народному эпосу).

Вопрос об отношении философского знания к народному миропониманию в работах по истории античной философии обычно не рассматривается. Между тем следует признать, что если не родоначальниками, то во всяком случае предшественниками ранних греческих философов были Гомер — легендарный автор «Илиады» и «Одиссеи», выразивший в блестящей поэтической форме накопленную веками

¹ В скобках дается ссылка на автора и страницу его сочинения. В случае, если используется несколько работ одного и того же автора, указывается год издания данной работы. Если издание многотомное, указывается номер тома. Ссылки на античные источники даются в тексте.

народную мудрость, и Гесиод — автор «Теогонии» и «Трудов идней» — выдающихся памятников народной мудрости, народных представлений о мире и человеческой жизни. Добавим, что историческое чутье Аристотеля (Метафизика. 1. 3. 983 в 30. Далее: Мет.) позволило увидеть в лице Гомера и Гесиода древнейших предшественников первых греческих философов. Вот почему правомерно начинать рассмотрение истории греческой теоретической мысли именно с анализа произведений Гомера и Гесиода.

Для решения поставленной задачи — демонстрации механизма постепенного выделения рационально-логической мысли (логоса) из сферы мифа значительное внимание мы уделяли художественным сравнениям и аналогиям в эпосе Гомера, а также переходу от теогоническим образам Гесиода к первым научным и философским представлениям милетских мыслителей о становлении мира. Дело в том, что у Гесиода возникновение мира подобно рождению живых существ (половой способ), в то время как у милетцев становление мира представляет собой результат взаимодействия природных стихий.

На всем протяжении данного исследования проводится мысль о том, что античная философия — не «музей древностей», а живая картина становления и развития теоретической мысли, полная смелых и оригинальных идей. Греческая философия представляет собой большой интерес для современности, ибо многие проблемы и «проклятые вопросы», над которыми бились древние мыслители, не утратили своей значимости и по сей день. Одним из этих «проклятых вопросов» является вопрос о должном и сущем, идеале и объективной действительности. Отсюда и стремление автора рассмотреть древнегреческую мысль, по мере возможности, под новым углом зрения, а именно: с позиции должного и сущего, идеала и действительности. В работах по истории философии, особенно античной, мало обращается (если вообще обращается) внимания на тот факт, что жизнь как отдельных людей, так и целых народов протекает не только в сфере сущего, но также и в сфере должного (долженствования, идеала, ценности). Лишь на очень низкой ступени развития человек не ведает о должном (идеале), живет исключительно в рамках сущего (существующего), действительности. С момента же, когда он осознал самого себя, он стал жить, хотя и неосознанно, также в русле должного, долженствования, идеала. Сопоставление идеала (боги, их бессмертие, всемогущество и т. п.) и действительности намечается в греческой мифологии и гомеровском эпосе.

Вопрос о том, какой должна быть жизнь людей, не только ставился Пифагором и его приверженцами, но и, более того, они создали религиозно-политический союз по осуществлению этого идеала.

Философия же Платона, развивавшая пифагорейскую традицию, исследовала проблему отношения чувственно-воспринимаемой действительности (полуреальности) к сверхчувственному идеальному миру (подлинной реальности). Идеальное государство Платона — первый основательно разработанный утопический проект государственного устройства, предвосхитивший все последующие социальные утопии, вплоть до утопии «Коммунистического манифеста» Маркса и Энгельса, 150-летие которого отмечалось в 1998 г.

Настоящая работа является исправленным и дополненным изданием книги автора «От мифа к логосу (Становление греческой философии)», вышедшей на русском (М.: Мысль, 1972) и словацком (Bratislava: Svoboga, 1976) языках, а одна из глав — на грузинском языке (1980).

Афины, 2000 г.

Автор признателен Александру Кесову (Кессиди), оказавшему своевременную помощь для выхода в свет этого труда.



Глава первая

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ

1. Составлял ли труд рабов экономическую основу греческой культуры?

Длительное время считалось, что в основе экономической, социально-политической и культурной жизни древнегреческого общества, в частности Афинского государства, лежал принудительный труд огромной армии рабов и что институт рабства принял в классический период Древней Греции всеобщий характер. Но этот казавшийся несомненным факт стал за последнее столетие и в свете новых исследований довольно сомнительным и спорным. Выяснилось, что историческая наука решила столь важный вопрос преимущественно путем предположений, на основе разного рода догадок и сомнительных свидетельств.

Главным источником, на котором строились доказательства о всецело рабовладельческом характере экономического базиса греческих полисов VI–V вв. до н. э., было сообщение Афинея (Αθήναιος)*, греческого писателя (грамматика) из Навкратиса (Египет), жившего в Александрии и Риме в III в. н. э. В VI главе своего сочинения «Пирующие софисты» Афиней, предаваясь со своими друзьями за пиршеским столом праздной беседе о старине (со ссылкой на древних авторов, разумеется), сообщает, что в Коринфе V–IV вв. до н. э. было 460 тыс. рабов, на острове Эгина — 470 тыс., а в Аттике конца IV в. до н. э. — 400 тыс. рабов при 21 тыс. афинян (т. е. взрослых мужчин-граждан) и 10 тыс. метеков (иноземных поселенцев в Афинах).

* Здесь и далее в написании греческих слов используется только острое ударение.

Хотя Д. Юм — английский философ, историк и экономист, еще в 1752 г. обосновал свое сомнение относительно сообщения Афиней, но исследователи продолжали верить последнему. В настоящее время данные Афиней рассматриваются как фантастические¹. Время, отделяющее Афиней от того периода, о котором он пишет, составляет более чем 500 лет. И, что самое главное, приведенные им данные о количестве рабов в Древней Греции не находят подтверждения в свидетельствах греческих авторов того периода. Так, историк Ксенофонт (ок. 430 — 355 гг. до н. э.) в трактате «О доходах», излагая план закупки рабов для разработки Лаврионских рудников, приводит данные, которые позволяют считать приведенные у Афиней цифры о количестве рабов чрезмерно преувеличенными. Излагая свой план увеличения государственных доходов, Ксенофонт (О доходах. IV. 24) говорит: «Если для начала оказалось хотя бы 1200 рабов, то, вероятно, уже на те доходы, которые они станут приносить, их число в течение пяти или шести лет легко можно будет довести до 6000».

По свидетельству Фукидида (а свидетельства Фукидида заслуживают полного доверия, если учесть, что современная историческая наука не нашла у него ни одного факта, который оказался бы недостоверным или искаженным), больше всего рабов в Греции было в Спарте и на острове Хиос (см.: *Фукидид*. История. III. 40, 2). Сообщая о большом материальном ущербе, понесенном афинянами в Пелопоннесской войне, он пишет, что «более двадцати тысяч рабов перебежало от них (афинян. — *Ф. К.*) к неприятелю, притом по большей части ремесленников» (Там же. VII. 27, 5). Определяемое Фукидидом количество рабов составляет лишь 5% от числа рабов, указанного Афинеем. И если Фукидид придает столь большое значение названной потере афинян, то это объясняется тем, что преобладающая часть перебежавших рабов состояла из ремесленников, т. е. из квалифицированных рабов, занятых в производстве, в эргастериях².

Вопрос о количестве рабов в Афинах V в. до н. э. является в исторической науке одним из важнейших. Как известно, количество какого-либо явления определяет его качество, в нашем случае решает вопрос о характере афинского общества (и многих других полисов

¹ Обзор взглядов историков на рабство в Древней Греции см.: *Доватур А. И.* Рабство в Аттике VI—V века до н. э. Л.: Наука, 1980. С. 25—105.

² «Разумеется, бежавшие рабы не могли рассчитывать на получение свободы от спартанцев, их гнал из Афин голод. Затруднения с доставкой провианта в Афины должны были в первую очередь отразиться на питании рабов» (*Доватур*. С. 26). Перебежавших в занятую спартанцами Декелею рабов, до их продажи, кормили и использовали на разных работах (см.: Там же. С. 50).

Древней Эллады); базировалось ли оно по преимуществу на труде рабов или на труде свободных граждан. Иначе говоря, было ли афинское общество рабовладельческим или же в своей основе (экономической, политической и культурной) сообществом свободных граждан? К сожалению, историческая наука до настоящего времени не установила численность населения Древней Греции вообще; мы не знаем, сколько там было рабов и сколько рабовладельцев и каково было количественное соотношение между ними. Тем не менее историки прилагали и прилагают большие усилия по установлению количества населения Атики и других регионов Древней Греции V—IV вв. до н. э., пытаясь определить соотношение между числом рабов и свободных людей. Все они, за крайним исключением, обоснованно отвергают данные Афиней. При этом обращается внимание на тот факт, что не все свободные граждане Афин, в частности малоимущие граждане (ремесленники и селяне), а именно феты (и не только феты), имели рабов. В результате цифра о количестве рабов в V—IV вв. до н. э. у исследователей колеблется от 50 до 100 тысяч (мужчин, женщин и детей), а число свободных — от 150 тысяч до 250 тысяч, включая нередко 40 тысяч метеков.

Вопрос осложняется также тем, что в число так называемых рабовладельцев подчас входили сами рабы, т. е. категория людей, являющаяся в правовом отношении несвободной (неграждане), но владевшая средствами производства и эксплуатировавшая чужой труд. Впрочем, эта категория рабов, отпущенных на свободу или выкупивших ее, со временем получала права гражданства. Как правило, свободу, а нередко и права гражданства, получали рабы, принимавшие участие в военных действиях.

В настоящее время многие ученые-историки сходятся на том, что в классический период истории Греции рабский труд не играл решающей роли в основных отраслях производства. Даже в Лаврионских рудниках работали не одни рабы (хотя, судя по всему, их было преобладающее большинство), но также свободные люди. Во всяком случае не вызывает сомнения, что в период греческой классики труд свободного демоса совмещался с трудом рабов и не терял своего значения. Согласно английскому исследователю Финли, в греческой истории свобода и рабство в своем развитии тесно переплетались, шли рука об руку (*Finley. 2. P. 39*). Ученый полагает, что пик количества рабов в Афинах V и IV веков до Р. Х. достиг цифры 60–80 000 (см.: Там же. С. 19).

Также обращает на себя внимание вывод российских ученых, согласно которому «классический античный полис, базировавшийся на господстве мелкого землевладения и вообще мелкого производства, не давал полного простора развитию рабства» и что «послед-

нее овладевает производством лишь с разложением полиса, когда ведущая роль переходит к новым типам хозяйства» (*Штаерман. 1964. С. 6*; см. также *Утченко. 1967*). Разложение античного полиса и разрушение мелкого крестьянского земледелия, составлявшего основу полиса, российские историки относят к концу II — началу III вв. н. э. С этой точки зрения рабовладельческие отношения получают широкое развитие в поздний период античного общества. Тот же Финли выдвигает идею, согласно которой вопрос о количестве рабов, а также вопрос о том, превосходили ли они число свободных людей, не имеет решающего значения при определении характера экономического базиса античного общества. По мнению Финли, решающими являются место и роль рабов в экономической и социальной жизни античного общества, функционирование института рабовладения и существование различных типов экономической и внеэкономической зависимости рабов. Отсюда вывод: «... рабство было базисным элементом греческой культуры» (*Finley. 2. P. 34–35*). Сказанное, в сущности, означает, что древнегреческое общество, его культура так или иначе (если не целиком, то в значительной степени) основывались на рабстве. Аналогичную идею более решительно отстаивает А. И. Доватур. Он пишет: «Само собой разумеется, то или иное количество рабов или соотношение между количеством рабов и свободных ни в какой мере не может поколебать нашего отношения к Афинам этих веков (V–IV вв. до н. э.) как государству рабовладельческому» (*Доватур. С. 56*).

Вопрос об институте рабовладения и его роли в экономике греческих и римских полисов, как и вопрос о формах зависимости в античном мире, продолжает оставаться предметом специальных исследований. Мы солидарны с теми исследователями, по мнению которых неправомерно механически переносить на древность понятийную сетку, выработанную современной наукой. Так, учитывая то огромное значение, которое имели в античном мире правовые нормы, историки С. Л. Утченко и И. М. Дьяконов справедливо указывают на некорректность стереотипного «противопоставления рабов как единого класса так называемым рабовладельцам» в силу совершенно различного имущественного положения (отношения к средствам производства) как в среде свободных людей, так и в среде несвободных, т. е. рабов (см. *Утченко, Дьяконов. С. 10–11*). Названные авторы подчеркивают, что «рабы могут быть противопоставлены свободным (это правомерная оппозиция), но в таком случае речь должна идти о сословно-правовых категориях» (Там же. С. 10).

Необходимо сказать несколько слов о практике отпуска рабов на свободу в античном мире и о так называемом презрении к труду в период греческой классики.

Отпуск рабов (за выкуп и без выкупа) на свободу практиковался и в греческой архаике, и в классической античности. Так, раб Одиссея Эвмей («свинопас богоравный») надеется получить от своего господина за верное ему служение клочок земли, дом и невесту с богатым приданым (см.: *Гомер. Одиссея. XIV. 64*). Самостоятельность Эвмея значительна: он покупает собственного раба (Месавлия) (*Гомер. Там же. 450–453*).

В античных демократических полисах раб подчас мог пожаловаться на своего господина, заявить и даже донести на него (в случае замеченного противозаконного действия со стороны последнего), с тем чтобы получить свободу (см.: *Лисий. Речи. М.; Л. 1933. С. 103–116*).

О широкой практике отпуска рабов на свободу свидетельствуют, в частности, духовные завещания, оставленные античными философами и переданные Диогеном Лаэртским в его «Жизнеописании древних философов» (V. 1,2). В определенных случаях отпускало рабов на свободу и государство. Например, рабы, привлекаемые в армию для защиты страны, объявлялись свободными и в Греции, и в Риме (см.: *Геродот. С. 23–28*). В Афинах государственная полиция состояла из рабов-скифов (см.: *Колобова. С. 104*).

Верно, что рабы были бесправны, но верно и то, что бесправное положение рабов в античном мире было под влиянием аболиционизма¹ преувеличено историками XIX в. В Древней Греции осуждалось жестокое обращение с рабом, а убийство последнего каралось законом (см.: *Афиней. Пирующие софисты. VI. 264 с–267 b; Демосфен. LIX. Против Неэры*). В древнем же Риме раб, «если ему грозила несправедливая казнь или мучения, мог обратиться за защитой к народному трибуну» (*Штаерман. 1964. С. 168*). Спор же историков о том, было ли обращение с рабами жестоким или мягким, следует считать схоластическим, ибо имело место и то, и другое: решающими были не гуманные или садистские наклонности отдельных людей, а положение того или иного раба в социальной и экономической жизни (см.: *Там же. С. 161–162*).

Распространенное мнение о «презрении к труду» со стороны свободных граждан греческих полисов (по крайней мере если говорить о периоде классики) не выдерживает критики. И на заре греческой культуры, и в период ее расцвета не труд, а безделье считалось позорным. Не только у Гесиода, этого песнопевца «Трудов и дней» и панегириста труда, но и у Гомера невозможно найти мысли о «презрении к труду». Общеизвестно, что у Гомера (Одиссея. XVIII. 365–375) не только простой люд, но и сами цари занимались производи-

¹ Движение в конце XVIII–XIX вв. за отмену рабства негров в США.

тельным трудом: они пахали и сеяли, косили траву и пасли стада; их дочери стирали белье и вообще никакой труд не считали для себя зазорным. Не менее известно, что Солон издал закон, согласно которому «сын не обязан был содержать отца, не отдавшего его в учение ремеслу... Солон внушал уважение к ремеслам и вменил в обязанность Ареопагу наблюдать, на какие средства живет каждый гражданин, и наказывать праздных» (*Плутарх*. Солон. XXII). В своей знаменитой надгробной речи, переданной Фукидидом (II. 40–41), Перикл, вождь афинского демоса, слагает настоящий гимн всеобщему труду. «Мы пользуемся богатством, — говорит Перикл, — как удобным средством для деятельности, а не для пустого хвастовства; и сознаваться в бедности у нас не постыдно; напротив, большой порок — не выбиваться из нее трудом. У нас одни и те же личности соединяют в себе заботу о своих домашних делах и занятие государственными делами... говоря вообще, весь наш город — школа Эллады; и каждый из нас в отдельности может, как мне кажется, приспособиться к многочисленным работам и, выполняя свое дело с большим изяществом и ловкостью, лучше всего может добиться для себя самодовлеющего состояния». Величественные архитектурные сооружения, построенные по предложению Перикла на Акрополе, были задуманы (помимо всего прочего) с тем, чтобы предоставить на длительное время работу демосу.

2. Маркс об античном производстве

«Как мелкое крестьянское хозяйство, так и независимое ремесленное производство... образуют экономическую основу классического общества в наиболее цветущую пору его существования, после того как первоначальная восточная общая собственность уже разложилась, а рабство еще не успело овладеть производством в сколько-нибудь значительной степени» (*Маркс, Энгельс*. 23. С. 346). По словам Маркса, античное производство было направлено преимущественно на осуществление человеческой сущности граждан полиса, на процветание полиса в целом, а не на увеличение богатства как самоцели. Поэтому «богатство в виде овец выступает как развитие индивида в качестве пастуха, богатство в виде зерна — как развитие его в качестве земледельца и т. д.» (Там же. 46. Ч. 1. С. 166). То же можно сказать и в отношении ремесленного производства, где богатство (произведенные продукты) предстает как развитие индивидуальности свободного ремесленника, у которого возникает полухудожественное отношение к труду.

Свободный ремесленник был заинтересован в высоком качестве производимой им продукции, в особенности продукции художественного

ремесла, предназначавшегося на вывоз. На базе ремесла возникло художественное производство. В греческом языке искусство и ремесло обозначаются одним и тем же словом — τέχνη.

Труд рабов играл известную роль в ремесленном производстве, но он использовался главным образом для домашних услуг и работ, не требующих квалификации. А те рабы, которые были заняты высококвалифицированным трудом, находились в сравнительно лучших условиях, чем остальная часть невольников¹.

Античное производство, направленное на удовлетворение личных потребностей граждан полиса, на реализацию, по словам Маркса, их «человеческой сущности», в отличие от капиталистического производства, не ставило своей целью наживу ради наживы.

Высказываясь об имущественном положении и взаимоотношениях различных социальных групп в греческих полисах, Аристотель (Политика. I. 3, 1. 1256 а 10. Далее: Пол.) резко противопоставляет «науку о хозяйстве» или «экономику» — искусство накопления богатства лишь в размерах, необходимых гражданам полиса для «благой жизни», для «нормального» домашнего общения и полезной государственной деятельности, — «хрематистике» — искусству приобретения денег ради денег. Последний «род наживы», осуществляемый посредством ростовщичества и спекуляций, он называет «противоестественным», а самих «хрематистов» — «наглыми и крупными мерзавцами» (Там же. 3, 19. 1258 а 10). Во избежание «хрематистики» и в целях обеспечения преобладающего положения в полисах «средней» социальной группы Стагирит предлагал ввести государственное регулирование накопления богатства среди граждан полиса. Выдвигая идею о периодическом перераспределении имущества, Аристотель апеллировал к «общественному мнению», согласно которому «умеренность и середина — наилучшие /между двумя крайностями/. Отсюда он заключал, что «средний» достаток из всех благ самое наилучшее (Там же. IV. 9,3. 1295 в 5).

Античное производство ограничивалось получением сравнительно скромной (хотя и постоянной) прибыли. Этим в значительной степени объясняется то, что в античности (несмотря на довольно развитые торговые и товарно-денежные отношения) уделялось мало внимания усовершенствованию орудий производства, за исключе-

¹ Говоря о рабстве в Древней Греции, мы не касаемся положения покоренных спартанцами илотов, которые в качестве государственных рабов были прикреплены к наделам земли. Они должны были отдавать спартанцам часть дохода в виде арендной платы. Что же касается пенестов, несвободных земледельцев в Фессалии, то их зависимость напоминает крепостничество.

нием, пожалуй, таких отраслей, как медицинское оборудование, кораблестроение и военная техника. По той же причине мало уделялось внимания развитию научно-технической мысли, прикладным наукам и экспериментальным исследованиям, которые, по существу, античности неизвестны (точнее, эксперимент заменялся простым наблюдением).

Сказанное объясняется, на наш взгляд, национальным менталитетом древних греков, ориентированным на теорию, на знания ради знания, а не на утилитарные цели. По словам Аристотеля, «...из наук в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы» (Мет. I. 2. 982 а 15).

Однако картина резко меняется, когда мы обращаемся к гуманитарным областям знания: к общественно-политической мысли, ораторскому искусству или философии. В этих областях античность, как известно, достигла огромных успехов.

Творческие силы античного общества были направлены преимущественно в сторону искусства и поэзии, общественно-политической и философской мысли, решения логико-математических проблем и развития дедуктивного мышления.

Нельзя сказать, что древнегреческому обществу было полностью чуждо стремление к техническому прогрессу или что древние греки не видели в последнем средства избавления от тягот чрезмерного труда. Если бы, мечтал Аристотель, каждое орудие по приказанию или предвидению могло исполнять подобающую ему работу, подобно тому, как создания Дедала двигались сами собой или треножники Гефеста по собственному побуждению приступали к священной работе, если бы, таким образом, «ткацкие челноки сами ткали, а плектры сами играли на кифаре, тогда и зодчие не нуждались бы в работниках, а господам не нужны были бы рабы» (Пол. 2. 1253 b 35).

Неравномерность развития, характерная для античности, затрагивает не только материально-техническое и духовное производство, но также и саму экономику: несмотря на сравнительно низкий уровень развития производительных сил, мы встречаем весьма различные товарно-денежные отношения, которые нетипичны для древнего мира в целом.

Все еще бытующие представления о всецело рабовладельческом характере экономики греческих обществ периода классики делают непонятным не только общий расцвет греческой культуры, но, в частности, и тот общеизвестный факт, что продукция античного ремесленного производства достигла высокого художественного уровня. Ссылка на дешевый труд армии рабов, не заинтересованных в продуктах своего производства, не подтверждает, а опровергает идею о

возможности высокого качества продукции в ведущей области производства — ремесле.

3. Развитие товарно-денежных отношений и его последствия

Налаживание в VIII–VII вв. до н. э. оживленных торговых связей со странами Древнего Востока и негреческим миром вообще, установление системы мер (веса, длины и т. п.), чеканка монет, функционирование золотых и серебряных денег — все это явилось огромным экономическим достижением. Но вскоре обнаружился другой аспект значения денег. Как объективированная общественная сила деньги стали разъединять общество, обессиливать его и обретать власть над его членами.

Выдающийся афинский драматург Софокл (V в. до н. э.) сетует на развращающую силу денег, на то, что жажда денег приводит к преступлениям, к утрате чести и совести, а также чувства прекрасного. Великий трагик возмущен тем, что деньги делают негодяя «истинным мужем», а уроды — красавцем. Великий материалист греческой классики Демокрит приравнивает жажду накопления денег к своего рода раковой болезни (*Стобей*. IV. 31, 49; см. также III, 10, 43).

Приведенные высказывания относятся к V в. до н. э. Но уже в VI в. до н. э. жажда накопления денег и богатства именуется как дерзость, наглость, спесь и произвол (*ύβρις*). По мнению Солона, пресыщение, надменность и высокомерие (*κόρος*) рождает *ύβρις*. Его слова «у богатства нет границ» стали пословицей. А разорившийся аристократический поэт Феогнид (VI в. до н. э.) жалуется на то, что богатство перемешало «породы» людей («знатные, низкие — все желятся между собой»). Вот как выразительно он сетует на свою судьбу: «Бедность проклятая!.. Что так возлюбила меня?» (*Феогнид*. Элегии. 351).

Для греков VI–V вв. до н. э. страсть к накоплению богатства и вытекающие отсюда *ύβρις* и *κόρος* — это вид психического или телесного недуга, неизвестно откуда возникшего; это своего рода безумие (*αφροσύνη*), охватившее людей, или некий рок, обрекший людей на жадность, своекорыстие (*πλεονηξία*). Они не понимали экономических причин этого явления и относили его к области психического состояния или нравственного поведения.

Расширение ремесленного производства и прибыльных отраслей земледелия, развитие денежного обращения и установление интенсивных торговых связей с известными в то время странами послужило экономической предпосылкой расцвета греческой культуры

периода классики. Однако последствием общего экономического развития, торгово-денежных отношений в особенности, оказалось дальнейшее расслоение общества, поляризация интересов внутри полисов, рост имущественного неравенства и появление, по словам Платона (Государство. IV. 422 с–423 а), «двух враждебных государств» в одном: «государства богатых» и «государства бедных».

Простота патриархальных отношений была подорвана уже во времена Гесиода (ок. 700 г. до н. э.). Свой век Гесиод называет «железным», то есть самым худшим. Былые времена представляются ему «золотым» веком, когда царствовала справедливость и отсутствовали жадность и страсть к наживе за счет ближнего.

С появлением денег, обмена и вывоза избытка продуктов на рынок земельная аристократия заменяет натуральные повинности денежными и ссужает земледельцам суммы под высокие проценты. За неуплату долгов земледелец отвечал своим имуществом, семьей и личной свободой.

Последствия изменившихся отношений сказались довольно скоро: земельная аристократия все более стала расширять свои участки за счет участков должников. На полях землевладельцев-должников появились каменные столбы — символы экспроприации. Аристотель (Афинская полития. II. 2) пишет, что в это время (конец VII в. до н. э.) «земля была порабощена», «и не только земля, но и земледельцы».

Вопрос о том, как избежать кабалы, бедности и голода, занимает беотийского идеолога земледельцев Гесиода, автора поэмы «Труды и дни». Он предлагает земледельцам всевозможные советы по части ведения хозяйства, необходимые сведения по обработке земли, метеорологии и другие полезные знания.

Однако изменение положения земледельцев требовало более решительных и радикальных мер, нежели теория рационального ведения хозяйства и воспевание труда. К тому же греческий демос не отличался покорностью и живо реагировал на произвол своих «благородных» притеснителей. Аристотель (Афинская полития. II. 2) пишет, что, когда вслед за «порабощением» земли земельная аристократия стала обращать в рабов самих земледельцев-должников, самым тяжелым и горьким для народа явилось его кабальное положение.

Рост имущественного неравенства и закабаление земледельцев, поляризация интересов и процесс расслоения общества, принявшие угрожающие формы, подрывали устой полиса-общины, существование которой было невозможно без сплочения ее членов. Сама же сплоченность полиса-общины предполагала сохранение ее членов в качестве земельных собственников. Борьба земледельцев против

земельной аристократии, поддержанная городским демосом, привела в VI в. до н. э. к радикальным реформам, к отмене долговой кабалы и к укреплению политической роли демоса в передовых полисах. Эта борьба завершилась победой демократических учреждений и демократической идеологии. Результатом борьбы демоса против земельной аристократии явились реформы Солона в Афинах (594 г. до н. э.), запрещающие делать за долги своих сограждан рабами. Кроме того, реформы Солона подорвали власть родовой аристократии: объем политических прав определялся размерами имущества, привилегия рождения была заменена привилегией общественной службы. Аристотель считает самыми важными и наиболее демократичными в реформах Солона три пункта: «первое и самое важное — отмена личной кабалы в обеспечении ссуд; далее — предоставление всякому желающему возможность выступать истцом за потерпевших обиду; третье, отчего, как утверждают, приобрела особую силу народная масса, — апелляция к народному суду. И действительно, раз народ властвует в голосовании, он становится властелином государства» (*Аристотель. Афинская полития. IV. 9*). Солоновские реформы сыграли большую роль в экономической, политической и культурной истории греческих полисов. В Древней Элладе не образовалось особой касты жрецов или каких-либо других сословий с исключительными привилегиями в экономической, политической или культурной жизни страны.

В Древней Греции общее экономическое развитие привело не к усилению и укреплению царской власти или родовой знати (как это случилось на Древнем Востоке), но сначала — к падению царской власти, а затем — и власти родовой аристократии. Впрочем, в Древней Греции царская власть никогда не была сильной. Греческий царь времен Гомера — не восточный деспот, воля которого исключала всякую иную волю в государстве: он делил свою власть с родовой знатью и народным собранием.

Борьба демоса завершилась в VI в. до н. э. свержением политической власти аристократии, но вследствие политической незрелости демоса его победа над аристократией первоначально имела своим результатом установление тирании.

Первые тираны, выступая в роли защитников народа, завладели его доверием. Но вскоре обнаружилась истинная природа тирании. Не имея глубоких корней в самой общественной жизни полисов, в сознании граждан, тирания как малоустойчивая политическая форма была обречена. В конце VI в. до н. э. она пала почти во всех развитых полисах.

Борьбу демоса против родовой (земельной) аристократии и тирании возглавляли преимущественно торгово-промышленные круги

аристократии, к примеру аристократический род Алкмеонидов в Афинах. Из этого рода происходил Клизфен, который после свержения тирании издал в 509 г. до н. э. конституцию, заложившую основу афинской демократии. На основе конституции Клизфена утверждалось юридическое равенство граждан; устранялась зависимость политических прав от размеров имущества, отменялись привилегии общественной службы, а пропорциональность общественных обязанностей и повинностей в зависимости от размера имущества сохранялась (например, снаряжение военных кораблей, устройство торжественных религиозных шествий, театральных представлений, спортивных состязаний и т. п.). Молодая демократия доказала свою жизнеспособность и с честью выдержала испытание в тот критический момент истории, когда над Афинами и всей Элладой нависла угроза персидского порабощения.

Результатом свержения власти родовой аристократии и тирании, а также победы эллинов в греко-персидских войнах были укрепление полисной демократии и расцвет древнегреческой культуры.

Все сказанное характеризует историю развития передовых торгово-промышленных полисов Греции, и в особенности историю Афин, с которыми связан расцвет греческой культуры. Реформы Солона и Клизфена, отмена кабальной зависимости и торжество демократических учреждений в Афинах и других передовых полисах, в которых были совершены аналогичные социальные преобразования, диктовались не только экономическими, но также общественно-политическими и военными причинами: необходимостью сохранения целостности полиса, его независимости, автаркии (самодовлеющих интересов), жизненно важной потребностью укрепления политической сплоченности полиса-общины перед лицом угрозы военного нападения со стороны других общин и государств.

Эта основная общественно-политическая и военно-государственная задача стояла и перед другим существенно отличным от Афин типом античного полиса — Спартой. Сложившееся в результате завоевания южной части Пелопоннеса и покорения местного населения (илотов) спартанское государство решало названную задачу административными мерами (различного рода запретами), сохранением пережитков первобытно-родовых отношений и культивированием среди своих сограждан сурового, почти аскетического («спартанского») военно-казарменного образа жизни.

Чтобы избежать имущественного неравенства в общине и распространения роскоши, спартанское государство препятствовало развитию торговли и ремесла, производству предметов роскоши и всякого рода общению спартанцев с гражданами других государств. Считалось, что межгосударственные контакты частных лиц действуют

разлагающе на спартанцев. С целью затруднения товарообмена запрещалось пользоваться золотыми и серебряными деньгами. В обращение допускались только громоздкие железные монеты.

На протяжении всей истории Спарты господствующим здесь оставалось натурально-замкнутое земледельческое хозяйство. Вся земля и все покоренное население — илоты — были собственностью государства спартанцев, так называемой «общины равных». Равные наделы земли (клеры), выделяемые каждой семье полноправного спартанца, не подлежали продаже, покупке или дроблению. Участок земли и прикрепленный к нему илот были даны спартанцу только в пользование, но никак не в собственность (см.: *Сергеев*. С. 151). Со стремлением сохранения равенства среди членов спартанской общины были связаны ежедневные общие обеды или обеденные товарищества (сисситии), которые являлись одновременно и военными подразделениями. В «общине равных» форма государственного правления строилась по принципу двойной власти, исключавшей монополизацию власти отдельным лицом и обеспечивавшей равновесие сил среди правящей верхушки. Во главе государства стояли два царя, власть которых (помимо их равноправия) ограничивалась тем, что они входили в состав совета старейшин (геруссии), состоявшего, кроме них, из 28 членов. Совет старейшин ведал преимущественно внутренними делами. Ему противостоял эфорат, состоявший из пяти избранных народным собранием эфоров. Полномочия и власть эфората были значительными. В качестве контрольного органа государства эфорат мог отменять решения царей, а, если находил нужным, добиться и отстранения неугодного царя. Эфорат следил также за поведением спартанских граждан, осуществлял судебные функции, ведал внешнеполитическими делами Спарты и т. д. Народное собрание (апелла) формально считалось верховным органом спартанского государства, и все решения геруссии приобретали правовую силу лишь после его одобрения. Фактически же апелла играла в государственной жизни ничтожную роль. Дело в том, что рядовые участники апеллы не могли выступать с какими-либо предложениями и таким образом проявлять инициативу. По существу, за апеллой признавалось лишь право соглашаться с решениями геруссии, ибо она могла отклонить решения апеллы, если находила их противоречащими интересам государства.

Военно-политическая задача — завоевание соседних земель и укрепление своего господства над покоренным населением — являлась ведущей государственной задачей в течение почти всей истории Спарты. Она определяла весь уклад жизни спартанцев, всю систему их воспитания, направленную на подготовку крепкого и выносливого воина, беспрекословно выполняющего приказ военачаль-

ника. Дискуссиям в народном собрании спартанцы предпочитали военные упражнения, изощренной аргументации — краткие приказания, ученым спорам философских школ — меткие изречения, имеющие нравоучительный характер. Считалось, что для воина страх наказания за непослушание или предание позору за какой-либо проступок имеют более убедительную силу, чем любая аргументация. Искусству убеждать словом (πειθω) в Спарте почти не уделялось внимания. Оно заменялось могуществом страха (φόβος). Неудивительно, что греческая культура, развивавшаяся в атмосфере господства слова и борьбы мнений, и философия в частности, почти ничем не обязана Спарте. За исключением политики и военного искусства, Спарта оказалась вычеркнутой из истории мировой культуры¹.

4. Полис и полисная демократия

Греческий полис — это город и государство одновременно, причем полис состоял не только из городского поселения, но и из прилегающих к нему земледельческих поселений (хоры) данного города-государства. Границы полиса были вполне обозримы, а населенные пункты окружающей город сельской местности наглядно представимы.

Древние греки не представляли себе государства с необозримыми краями и населением свыше полумиллиона человек. Город с его городской площадью и рынком (агора) — местом народных собраний с его храмами, общественными учреждениями и мастерскими ремесленников, был центром экономической, политической и культурной жизни полиса. Гражданин полиса мыслил государство, отечество и свои функции в нем не абстрактно. Он чувствовал себя не каким-то ничем не значащим придатком в системе целого, но вполне ценной и самозначащей личностью. Историк Фукидид, например, свидетельствует, что каждый гражданин спешил принять активное участие в

¹ Данные исследования проводились в Советском Союзе в 60-х годах. В отличие от нацистской Германии, где спартанские казарменные порядки почитались и даже превозносились, в бывшем СССР официально эти порядки не одобрялись и даже противопоставлялись афинской демократии. Тем не менее факты (закрытость советского общества, в частности запрет на выезд за рубеж частным лицам, слежка за поведением граждан и т. п.) невольно настраивали многих на проведение молчаливых исторических параллелей. Что же касается прав и функций спартанской апеллы, то они и впрямь совпадали с деятельностью Верховного Совета СССР, который «единодушно» узаконивал директивы и разного рода постановления Политбюро ЦК КПСС (своего рода эфорт и геруссия. В период правления Брежнева Политбюро стало «герусией», т. е. советом старцев в прямом смысле слова).

общественно-политической жизни полиса из опасения, что без него события могут принять нежелательный оборот.

Разумеется, граждане проявляли большую активность при обсуждении весьма важных государственных проблем, чего нельзя сказать относительно рассмотрения обычных текущих вопросов.

В классической Греции жизнь общества как единого целого покоилась на взаимодействии гражданина и полиса, на полисном патриотизме: полис существует для граждан, а граждане — для полиса. Если в олигархической Спарте личность порабощалась государством, то в демократических Афинах она находила значительный простор для своих творческих способностей в различных сферах деятельности.

В олигархической Спарте право, правовые отношения и сами граждане были лишь средством в руках государства для осуществления его военно-политических целей. В демократических же Афинах право — это принцип государственной жизни, то всеобщее, говоря словами Гераклита, которое ограждает общество и граждан от произвола, связывает всех законом (правовой идеей) и которое надо защищать «как городские стены».

Борьба демоса за утверждение закона и правового равенства, сыгравшая столь большую роль в развитии греческой культуры, имеет длительную историю и связана со становлением полиса (VIII–VII вв. до н. э.). Первоначально борьба народа против родовой аристократии сводилась к требованию записи обычая (кодификации неписаных законов). Такого рода запись правовых норм ограничивала произвол родовой аристократии, одной из привилегий которой оставались толкование обычая и осуществление правосудия.

Раньше обычай (неписанный закон) считался «божественным» установлением и назывался «темис» (θέμις — «положенное»). Теперь же, когда закон стал доступен каждому, принял широкий общественный характер, он превратился в человеческое установление — «номос» (νόμος — «закон», «законоположение»), приобрел характер рациональной правовой идеи, подлежащей обсуждению.

Освобождение права и правосудия (δίκη) от божественной санкции имело свои последствия. Если закон не является священным и неизбежным установлением, а общей для всех правовой нормой, то это значит, что он может быть изменен или отменен другой правовой нормой как более совершенной и отвечающей потребностям времени и места. Тем самым закон, право и все остальные вопросы становятся предметом обсуждения и дебатов в народном собрании, в судебных и других государственных учреждениях.

Политическое образование, искусство владеть словом, мастерство публичных выступлений постепенно приобретают исключительно

большое значение в общественно-политической жизни демократических полисов. Сила слова начинает преобладать над другими орудиями власти. Она становится формой политической и интеллектуальной деятельности, искусством убеждать, средством сознательного выбора политической линии, способом осуществления правосудия.

Речь, обращенная к народу как к высшей инстанции, который по принципу большинства мог принять или отклонить обсуждаемое предложение, должна была по необходимости быть художественно обработанной и стройной, чтобы воздействовать на чувства и разум аудитории; ясной, четкой и логически последовательной; насыщенной отточенными антитезами и альтернативами.

Не случайно ораторское искусство в V в. до н. э., в период расцвета афинской демократии, привлекает всеобщее внимание, и риторика объявляется «царицей всей искусств». Афинский оратор Исократ (Панегирик. 47–50), говоря, что «наш город окружил почетом красноречие, к которому все стремятся», замечает, что «людей, получивших с детства воспитание, достойное свободного человека, можно узнать главным образом по их речи... Наш город настолько опередил других в искусстве мыслить и выражать свои мысли, что его ученики стали учителями других, а само имя эллина становится уже обозначением не происхождения, но культуры» (см.: Вестник древней истории. 1965. № 4. С. 221–222). Могущество слова, искусство убеждать в Афинах было признано божеством Пейто (Πείτω — богиня убеждения и красноречия), которому поклонялись.

Отличительной чертой полисной демократии, наряду с гласностью общественно-политической жизни, является также признание первенства общественных интересов перед частными и высокая оценка общественной природы гражданина полиса. С точки зрения полисной демократии, общественная сущность человека и принцип первенства общественных интересов перед частными предполагают активное участие граждан в решении общегосударственных вопросов. Вот почему Перикл, вождь афинского демоса, в надгробной речи, переданной Фукидидом (II, 40), противопоставляя афинский политический строй спартанскому, так энергично выдвигает тезис: «Только мы одни считаем несвободным от занятий и трудов, но бесполезным того, кто вовсе не участвует в государственной деятельности. Мы сами обсуждаем наши действия или стараемся правильно оценить их, не считая речей чем-то вредным для дела; больше вреда, по нашему мнению, происходит от того, если приступать к исполнению необходимого дела без предварительного выяснения его речами».

Античная демократия, основанная на правовом равенстве граждан и принципе главенства закона (Фукидид. II. 37), исключала

деление граждан на два сорта (умных и глупых, добродетельных и порочных и т. п.) в теории, а на практике признавала за каждым гражданином право отстаивать то или иное мнение. Это право основывалось, разумеется, не на признании того, что все люди обладают одинаковыми способностями и добродетелями, а на положении, согласно которому ни одно человеческое суждение не обладает признаком «божественности», не имеет характера абсолютной истины и что вообще на земле нет непререкаемых и непогрешимых инстанций, а также бесспорных суждений, за исключением разве что самых простейших, с которыми невозможно было бы спорить; поэтому ничего нельзя принимать на веру. Истина — не предмет безотчетной веры, а знание, основанное на фактах и логике, на разумном (рациональном) понимании. Нетрудно заметить, что этот античный рационалистический образ мышления, взятый в общем виде, тесно связан с правовыми и политическими устоями греческой демократии.

В равной мере этот строй мысли является диалектическим: демократический принцип свободы критики и борьбы мнений как средство раскрытия истины в корне исключает идею о возможности изречения непререкаемых истин и непогрешимых догм. Диалектический тезис «в споре познается истина» стал философским, правовым и нравственным принципом разрешения любых проблем (см.: *Кессиди*. 1958. С. 172).

Демократический принцип «обсуждения дел речами» глубоко укоренился в сознании демоса передовых греческих полисов. У историка Фукидида (III, 42) один из афинских ораторов, выступая за пересмотр принятого сгоряча жестокого и несправедливого решения, говорит, что пересмотр и повторное обсуждение важного вопроса — признаки не бесхарактерности, а разумной предусмотрительности, «Кто отвергает то, — говорит оратор Диодот, — что речи не являются учителями дел, тот или безрассуден, или преследует личные интересы. Он безрассуден, если полагает, что можно как-нибудь иначе выяснить темное еще будущее; он лично заинтересован, если он не считает нужным обсуждать... дело, и ловкою клеветою на тех, кто ему возражает, пытается запугать тех, кто его слушает; запугивание же противников отнимет у него (государства. — Ф. К.) советников».

Одобренные демосом законы, строго определявшие права и обязанности граждан, с одной стороны, и сознание того, что жизнь и благополучие граждан основываются на благополучии полиса — с другой, были опорой греческой демократии. «Гармония» (просуществовавшая, впрочем, весьма недолго) гражданина и общества — та «мера», которая одновременно определила пределы и государственной воли и индивидуальной свободы, — делает понятным рас-

цвет греческой культуры, а также яркую индивидуальность произведений классического искусства.

Античная демократия, с точки зрения ее принципов и идеалов, оказывается не только социально-политическим, правовым и нравственным вопросом, но и общефилософской проблемой, идейно-смысловое содержание которой мы попытались охарактеризовать в общих чертах.

Напрашивается вопрос: почему и каким образом греческая демократия, признавая свободу и равноправие граждан перед законом, в то же время считала правомерным господство свободного над рабом?

5. Античная демократия и практика рабства

Несовместимость демократического идеала свободного и самостоятельного гражданина с практикой рабовладения очевидна. Аристотель не нашел ничего лучшего для оправдания рабства, как выдвинуть идею о «естественном» превосходстве эллинов над «варварами».

Впрочем, выдвигая идею о «естественности» рабства для «варваров» («рабов по природе») и недопустимости обращения в рабство эллинов («свободных по природе»), Аристотель замечал, что его концепция противоречит практике того времени. Ведь в рабство продавали не только варваров, но и захваченных (пленных) во время войны эллинов; наряду с признаваемым им «природным» рабством варваров существовало по закону войны того времени отвергаемое им рабство эллинов. Спрашивается, почему надо полагать, что все варвары, военнопленные в том числе, — рабы по природе, а все эллины (не только добродетельные, но и порочные) достойны свободы по своим природным свойствам? Почему эллины поступают столь «противоестественно», продавая в рабство своих военнопленных соплеменников?

Вынужденный сообразовываться с реальным положением вещей, Аристотель делает ряд оговорок и признает известную правоту своих оппонентов, отвергавших его теорию «естественности» рабства и считавших, что люди становятся рабами «по закону», а не «по природе».

Тщательный анализ «Политики» Аристотеля показывает, что «обязательное деление на рабов и свободных от природы Аристотель устанавливает не для всего человеческого общества, а лишь для какой-то (преимущественно азиатской. — Ф. К.) части» (Шишова. С. 15). Аристотель (Пол. I. 2, 19. 1255 а 40) оговаривается также, что не все поработанные являются рабами от природы и не все свободные достойны свободы по своим природным качествам.

Более последовательными, чем Аристотель, были некоторые софисты и сократики, а также Гиппократ и Еврипид, которые считали рабство противоестественным явлением не только для греков, но и для так называемых варваров (т. е. всех негреков). И хотя среди виднейших мыслителей конца V и всего IV в. до н. э. раздавались голоса против рабства, тем не менее рабство (независимо от вопроса о количестве рабов) оставалось фактом, с которым подавляющее большинство свободного населения демократических полисов мирилось. Правда, в этих полисах запрещалось убивать раба и морально осуждались жестокие меры его наказания. Однако раб оставался рабом, за которым не признавалось (за исключением, пожалуй, сферы религии) достоинство личности (см.: *Vogt*. P. 15). Он был в глазах свободных *δοῦλος* (раб, слуга, подневольный, зависимый) или *ἐμψυχός* («одушевленный инструмент» — термин Аристотеля), хотя свободные в лице, например, того же Аристотеля (Пол. I. 5, 3. 1259 b 25) вынуждены были признать, что «... и рабы — люди и одарены рассудком».

Отнесение рабов в разряд людей низшей категории и даже в разряд одушевленных предметов со стороны столь чтимого Аристотеля всегда смущало историков и философов. Оценка Стагиритом рабства как естественного явления иногда объясняется его «национализмом» или «расизмом» (см.: *Кечекьян*. С. 75). Считается также, что в вопросе о рабстве великий Стагирит не поднялся выше предрассудков своего времени. Не оспаривая доли истины в подобных предположениях, следует, однако, иметь в виду и другое, не менее важное, на наш взгляд, обстоятельство.

По Аристотелю, человек вне общества (племени, общины и государства) — это бог или животное; человек — это *ζῷον πολιτικόν* (общественное животное). Но так как рабы («варвары») представляли собой иноплеменный, чужеродный (пришлый) элемент в полисе, лишенный гражданских прав, то и получалось, что рабы — это вроде бы и не люди, то есть не общественно-политические существа. По этим воззрениям, раб является человеком в возможности. В действительности же он становится человеком с обретением свободы. Античная классика не знает идеи человека вне полиса, т. е. она не отделяет человека от полиса, от активного участия в общественно-государственной жизни. По меткому замечанию Альберта Швейцера, «древний грек был более гражданином, чем человеком» (*Швейцер*. С. 130). Идея о человеке независимо от его принадлежности к тому или иному племени, народу и государству (космополитическая идея о том, что родиной человека является весь мир), — идея более позднего происхождения и относится к периоду эллинизма и Римской империи. Идея же о равенстве всех людей (перед Богом), независи-

мо от социального положения, этнического происхождения и т. п., была провозглашена христианством.

В целом же институт рабства вступил в противоречие с идеалом греческой демократии. Последовательное проведение в жизнь демократического принципа должно было бы означать признание равноправия свободных и рабов (см.: Бергер. С. 264). Характерно, что историческое развитие передовых греческих полисов имело своим результатом освобождение демоса от кабальной зависимости. Революция демоса предупредила развитие в Греции «внутреннего» или «долгового» рабства.

Если мелкое крестьянское хозяйство и независимое ремесло были экономической основой греческого общества в наиболее цветущую пору его развития, то это значит, что внутренняя история классической Греции была прежде всего историей борьбы демоса и аристократии (сперва землевладельцев и земельной аристократии, а затем ремесленников и землевладельцев, с одной стороны, и имущей аристократией — с другой).

Историческая ограниченность греческой полисной демократии заключается в том, что она не разрешила антагонизма, говоря словами Платона, между «государством бедных» и «государством богатых», а также проблемы рабства. Она не могла решить и внешнеполитических проблем, которые возникали по ходу истории. Поэтому установившаяся «общественная гармония» оказалась неустойчивой и была обречена на крушение. Сократ и Платон были первыми, кто обнаружил кризис греческой демократии. Проект «идеального государства», предложенный Платоном с целью преодоления классового антагонизма, а вместе с тем и частных интересов во имя общественных, носил полуутопический характер и представлял собой не решение проблемы, а своего рода теоретический синтез и улучшенный вариант кастового строя Древнего Египта и казарменных порядков Спарты.

6. Греческая пайдея и отношение философского разума к религиозной вере

Пайдея (παιδεία) — слово, обозначающее одновременно «воспитание», «обучение», «образованность», «культуру», «просвещение» и т. п. Непосредственным условием становления греческой пайдеи явилось письмо. В VIII в. до н. э. греки усовершенствовали заимствованное ими у финикийцев письмо (введение букв для гласных звуков, проведение более точной транскрипции звуков греческого языка и т. п.).

Распространение письма в чисто интеллектуальном плане превратило со временем знания и культуру из привилегии жрецов и родовой аристократии в достояние всех граждан (см.: Vernant. P. 43). Использование письма все более широким кругом граждан придало греческой культуре светский характер. Оно дало возможность снять религиозный запрет с образования и культуры, раскрыть тайны жрецов и родовой аристократии, сделать блага культуры и образования доступными для всего общества.

С процессом демократизации знаний и культуры связано появление первых письменных сочинений философов, историков и поэтов, запись поэм Гомера и Гесиода и т. п. Греческая культура, приняв светский характер, поставила вместо авторитета традиции (обычного права) авторитет закона, вместо религиозного авторитета — авторитет человеческого разума. Она сделала излишней власть жречества и бюрократии, под определяющим влиянием которых сложилась культура стран Древнего Востока (Египта, Вавилонии и др.).

Греческая пайдея — продукт греческой демократии. Она развивалась вместе со становлением последней. Утверждение принципа равноправия и гласного обсуждения «дел речами», практика выборов и отчетности (εὐθύνη) должностных лиц, общественный контроль над государственными учреждениями, участие в судебных органах и исполнение других общественных функций предполагали вовлечение более широких слоев демоса во все сферы общественной и культурной жизни полиса. В свою очередь, вовлечение широких слоев демоса в решение общественно-политических вопросов, в обсуждение государственных дел и т. п. требовало от каждого гражданина известного уровня образования, знаний и навыков, которые со временем становились (особенно навыки в риторике) настоящей потребностью всякого полноправного гражданина, принимавшего активное участие в жизни полиса. В соответствии с этой потребностью в V в. до н. э. появилась новая профессия — профессия софиста¹, человека, который за некоторую плату обучал философии и риторике, учил «мыслить, говорить и убеждать», сообщал известный объем сведений из различных областей знания и деятельности.

Греческая демократия определила сущность греческой пайдеи, главную особенность греческой культуры — идею о главенстве человеческого разума, принцип разумного миропонимания и представление о Прометеевом (творческом) назначении человека. *Открытие*

¹ Термин «софист» (σοφιστής), первоначально означавший «сведущий человек», «мудрец», «знаток», «мастер», «изобретатель» и т. п., с конца V в. до н. э. приобретает одиозный смысл (лжеумрец, шарлатан, фокусник), становится прозвищем платных «учителей мудрости».

человека — идея о гражданине полиса как самостоятельной ценности, признание за ним права на инициативу, вера в то, что свободный человек в состоянии сделать правильный выбор, доверие к разуму человека и его свободе — вот что является важнейшим достижением греческой культуры, достижением, определившим ее всемирно-историческое значение.

Идея о способности человека сделать свободный выбор и принимать разумные решения в сфере государственной жизни приводила к политическому рационализму и отказу от традиционных религиозно-мифологических представлений об определяющей роли богов в жизни людей и полиса в целом. Но так как отказ от веры в богов был совершенно немыслим для широких слоев демоса, то в государственной (да и в общекультурной) жизни политический рационализм сочетался с религиозным иррационализмом. Политическим деятелям и должностным лицам приходилось наряду с отстаиванием своих мнений в дебатах, принимавших острый и ожесточенный характер, заручаться также поддержкой влиятельных святилищ (Дельфийского, Додонского и др.), дававших прорицания, ссылаться на волю богов и предзнаменования, обращаться к предметам религиозного поклонения и культовым таинствам, прибегать к гаданиям и другим средствам как общения с божеством, так и воздействия на него.

Совмещение политического рационализма с иррациональной религиозной верой, которое имело место в жизни греческих полисов, не было просто результатом «компромисса» между разумом и предразсудком, между развитым мышлением одних и отсталым сознанием других. Оно имело **историческое оправдание** и отвечало определенным общественным потребностям. В самом деле, если мы знаем — примерно так говорили представители общественного мнения того времени, — что не все находится во власти человека; если известно также, что человеческий разум, каким бы совершенным он ни был, не может с очевидностью предусмотреть все результаты принятых решений и по достоинству оценить их; если, стало быть, прозорливость даже самых мудрых и добродетельных мужей не может учесть все обстоятельства и все возможные последствия избранного способа действия, то не ясно ли, что благополучие полиса зависит не только от разума и доброй воли его граждан, но и (если не в большей степени) от неподвластных человеку богов и самой богини Судьбы и Случая — Τύχη. (Идея неотвратимости судьбы и невозможность управлять слепым случаем, разрушающим человеческие замыслы и планы, — одна из главных тем греческой трагедии.)

Неудивительно, что вера в богов и поклонение им рассматривались общественным мнением и законом не только как признак благо-

честия, но и как прямой долг добродетельного и благомыслящего гражданина полиса. С этой точки зрения, безбожие считалось не просто заблуждением и ошибкой, а тяжким грехом и преступлением. Хотя религия греков, не знавшая строгой догматики так называемых исторических религий, не обязывала верить в тот или иной миф и каждый мог верить по-своему (при обязательном, правда, соблюдении общепринятых обрядов); хотя религиозный фанатизм в Греции, в Афинах в частности, был явлением редким, тем не менее преследование за атеизм (действительный или мнимый) практиковалось. Так, гонению за атеизм подвергся Протагор (ок. 481–411 гг. до н. э.).

Из сформулированного им тезиса о человеке как мере всех вещей Протагор сделал вывод о невозможности общезначимой истины, об относительном (условном) характере человеческих суждений, религиозных представлений в том числе. На этом основании он высказал сомнение в существовании богов. За свою книгу «О богах» Протагор был осужден на смертную казнь, но спасся, бежав из Афин. Его книга была публично сожжена.

Еще до Протагора на почве столкновения философского разума с религиозной верой подвергся гонению Анаксагор (ок. 500–428 гг. до н. э.), бежавший из Афин после вынесенного ему смертного приговора, а впоследствии и Сократ (ок. 469–399 гг. до н. э.), который, как известно, предпочел не покидать Афины после его осуждения (считая бегство косвенным признанием вины), а принял чашу с ядом. Вопрос об отношении религиозно-философского образа мышления к иррациональной религиозно-мифологической вере является одним из основных в греческой теоретической мысли на протяжении почти всей ее истории. Греческие мыслители решали его по-разному. Так, если иметь в виду Пифагора и пифагорейцев (не только ранних, но и поздних), то они сочетали рациональное знание с иррациональной верой, научно-математические изыскания — с религиозно-мистическими представлениями о священной природе чисел и числовых отношений. Для Пифагора и его последователей познание — священнодействие и таинство, к которому может быть приобщен лишь прошедший все степени посвящения (испытания и обучения). Считалось, что член организованного Пифагором религиозно-политического союза, посвященный в тайны мудрости, нравственно преобразуется, получает доступ к новой жизни, становится исключительным существом, возвышающимся над остальными людьми.

Учение пифагорейцев о числе и числовых отношениях, о теле и душе, о преобразовании внутреннего мира человека, пифагорейский образ жизни и мышления оказали большое влияние на позднего Платона (Законы. IV. 716 с), который в период упадка полиса, в про-

тивоположность Протагору, выдвинул тезис, согласно которому **бог есть мера всех вещей**. Считая веру в богов важнейшим устоем общества, Платон резко выступал против проповедуемого некоторыми софистами (например, Критием) взгляда, согласно которому религия — это изобретение умного законодателя, что религиозные представления, разные у разных народов, носят условный характер.

По Платону (Законы. X. 890), распространение подобных «нечестивых воззрений» пагубно влияет на молодежь, является источником смут и произвола, приводит к попранию правовых и нравственных норм (то есть к принципу «все позволено», говоря словами Достоевского). В своих «Законах» (X, 889 e) он предлагал суровые меры наказания (смертную казнь, заключение в тюрьму, лишение гражданских прав, конфискацию имущества) в отношении тех, кто придерживался «нечестивых воззрений», будто бы «боги существуют не по природе, а вследствие искусства и в силу некоторых законов, причем боги различны в разных местах сообразно с тем, какими каждый народ условился их считать при возникновении своего законодательства».

Тот факт, что в приведенных высказываниях Платона (в требуемых им мерах наказания «нечестивцев» в особенности) проявляется его консервативная политическая линия, не требует особых доказательств. Однако из консерватизма Платона еще не следует, что все те «нечестивые воззрения», против которых он выступал, были прогрессивными или передовыми.

Платон (427–347 гг. до н. э.) жил в период кризиса полисной демократии, когда политический рационализм в учениях некоторых софистов обернулся релятивистской идеей о договорном (условном) характере закона, правовых и нравственных норм. Эти учения отвергали традиционные религиозные представления народа о божестве (богах) как источнике и охранителе закона, права и морали, равно как и пантеистические идеи о единой космически-правовой норме («космическая справедливость», «космическая мера») как первоначале всех человеческих законов, правовых и нравственных норм. Релятивистский взгляд на закон, на правовые и нравственные нормы приводил к идее силы как источника права по принципу: «право есть сила», «сила есть право». Идея о праве сильного, выступая теоретическим оправданием произвола, подрывала устой полиса.

Демократический полис был немыслим вне господства закона и законности, вне их нравственного авторитета, основанного на *dike* (справедливости, праве, правосудии). Ясно, что отказ от принципа *dike* и замена его принципом «права сильного» означал отказ от демократии и замену ее беззаконием и тиранией. И совсем не случайно, что

упомянутый Критий, враг афинской демократии, оказался во главе тех, кто воспользовался удобным случаем (катастрофическим положением афинского государства, вызванного поражением в Пелопоннесской войне), чтобы установить в Афинах «тиранию тридцати» (404–403 гг. до н. э.) — режим открытого террора и беззастенчивого насилия над массой граждан.

Таким образом, если иметь в виду, что замена авторитета закона «авторитетом» силы далеко не всегда оставалась чисто теоретической установкой, а нередко переходила в область практики, в международных отношениях в особенности (см.: Фукидид. V. 103–105), становится понятным, почему Платон был так глубоко убежден в том, что источник мощи общества и государства — не просто в числе кораблей, а главным образом в наличии твердых нравственных основ человеческого общежития. На этом основании Платон (Горгий. 515 с) и отказывался возложить всю вину за крушение Афин на «поколение Алкивиада», а обвинял главным образом Перикла и его предшественников, которые не позаботились о том, чтобы сограждане «стали как можно лучше».

Не только Платон, но и другие деятели культуры того периода, такие, как Сократ, Фукидид и Аристотель, хотя и с разных позиций, но решительно выступали с критикой разрушительного индивидуализма и беспринципного прагматизма. Общественное же мнение широких слоев демоса квалифицировало релятивистские воззрения как «безбожные» и «нечестивые» учения, как угрозу общественному благополучию. Понятно, что в период начавшегося разложения греческой (афинской) демократии вопросы о «безбожии» и охране общественных устоев приобрели большую остроту. Этим в значительной степени объясняются процессы по обвинению в атеизме, в частности Сократа, который в действительности был далек от атеизма.

Атеизм — явление редкое в истории греческой теоретической мысли. Он получил известное распространение в конце V—первой половине IV вв. до н. э. Правда, многие греческие мыслители, начиная с Ксенофана (VI в. до н. э.), подвергали критике народные религиозные верования, но эта критика далеко не обязательно велась с позиций атеизма. Ксенофан отвергал народные верования не за признание богов, а за приписывание им человеческих черт и свойств — за антропоморфизм. Народные верования критиковал и Гераклит, не будучи, однако, атеистом. Да и выдающиеся материалисты древнего мира — Демокрит, Эпикур и Тит Лукреций Кар — не отвергали существования богов, хотя и считали, что боги не принимают участия в мировых процессах и делах людей.

Греческие мыслители, ранние в особенности, — пантеисты и гилозоисты. Основной вопрос, который занимает греческих космологов и натурфилософов, начиная с Фалеса, — это вопрос о первоначале (*αρχή*) всех вещей и его отношении к многообразному миру мнений. За первоначало всего они берут природную стихию, но не обыкновенную, то есть эмпирически наблюдаемую (воду, воздух и т. д.), а такую, которая одновременно является «активным» и одушевленным существом, своего рода божеством, хотя и отличным от народно-религиозных представлений о божестве и божествах. С позиций пантеизма они решают также вопрос об отношении философского разума к религиозной вере. Они не приемлют народные религиозно мифологические представления, находя их слишком наивными и исполненными фантазии, но не отвергают идеи божества, по-своему, правда, трактуемого. Так, по Гераклиту, единое первоначало не имеет сходства с божеством (Зевсом) народной религии и в то же время имеет сходство с ним.

Примерно в таком же плане решается ранними греческими мыслителями вопрос об источнике и природе мудрости. С одной стороны, мудрость, которую они раскрывают для всего общества, не включает в себе ничего сверхъестественного, заслуживающего того, чтобы из него сделать (по примеру Пифагора и его школы) священную тайну. С другой стороны, они полагают, что мудрость — это нечто необыкновенное, недоступное «большинству людей», чуждое им. Отсюда и противопоставление, хотя и не абсолютное, философа — «большинству людей» и мудрости — «многознанию» (*πολυμαθία*) у Гераклита, «знающего» (философа) — «мнящим» людям у Парменида, противопоставление «светлого» знания, раскрывающегося нам посредством разума, — «темному», данному нам посредством органов чувств, у Демокрита и т. д.

Для греческого мирозерцания человек (свободный во всяком случае) — не дух и не бог, но и не скотина и не вещь; человек — это телесно-духовное существо; он не «заброшен» и не «выброшен» в этот мир (если употребить терминологию экзистенциалистов); представление о свободе человека и его живом чувстве единства с обозримым космосом объясняет оптимизм мирозерцания древних греков, их чувство безопасности в земном бытии, их стремление к полноте жизни, к гармонии материальной и духовной сторон жизни, самодостаточности и самообеспеченности (*αὐτάρκεια*).

Греков мало занимал вопрос о том, что находится за пределами «божественного» (прекрасного) и обозримого космоса. Для них мир гармонически «замкнут»; он, как и все совершенное, шарообразен. Для древних греков мир был своего рода произведением искусства, космосом, всеобщей гармонией. Космос — это гармонический строй

вещей, всеобщий правопорядок и правосудие (Δίκη), всеобъемлющее единство противоположностей. Космос — это непреложная мера всех вещей, незыблемый порядок бытия. Мировой строй вещей (космос), в отличие от множественного мира отдельных вещей, не возникает и не исчезает: он вечен и непреходящ.

Греческое мировоззрение и мироощущение — рационалистическое по своей сути, но этот рационализм отличен от либерального рационализма XVIII–XIX вв., равно как и от позитивизма. Греческое мировоззрение сочетает в себе рационально-разумное понимание мира с интуитивно-художественным видением мира и космоса; оно одинаково далеко как от плоского позитивизма, так и от романтического иррационализма.

Такова общая черта греческого мировоззрения. Но в нем мы наблюдаем влиятельные течения, в которых заметную роль играет психически-бессознательное, иррациональное (например, в пифагореизме, сочетавшем математический рационализм с мистикой чисел, идею рационального устройства общественной жизни — с мистериями и религиозно-политическим догматизмом и т. п.).

Греки раннеклассического периода не знали ни абсолютно чистого духа, лишенного материальности, ни абсолютно мертвой материи. Абсолютное противопоставление духовного материальному, а вместе с этим небесного земному идет не от классической античности, а от культуры христианских веков, отвергшей «языческую» культуру греческой классики. Эпоха Возрождения восстановила античность, переделав ее на свой лад.

7. Античный космологизм и христианский спиритуализм

Так называемый языческий натурализм с его космологизмом и христианский спиритуализм с его антропоцентризмом во многом противоположны, являются антиподами. Уяснение (здесь поневоле в схематичной и общей форме) этой противоположности позволит глубже понять сущность античного мировоззрения и отличительные черты древнегреческой культуры.

Античное мировоззрение, периода ранней классики в особенности, ориентированное на внешний мир, занято преимущественно космологическими проблемами. Христианское же жизнепонимание, ориентированное на внутренний мир человека, занято религиозно-мифологическими и этико-психологическими вопросами. Античности присущи философия, наука и художественное творчество, средневековью — богословие, по отношению к которому философия (теоретическое мышление вообще) играет роль служанки. Античность обращается к разуму, логике и космическому строю вещей;

средневековые — к вере, чуду и авторитету. Классическая античность, предпочитая разум вере, не знает философского или религиозного догматизма; христианское же средневековье, исходя из догмата об абсолютном превосходстве веры над разумом, предпочитает единомыслие «мудрствованиям», нищету духа — «гордыне». Для языческой античности характерны идея гармонии тела и души, культ живого, здорового и прекрасного тела, любовь к жизни; для христианского же средневековья — практика «умерщвления плоти», культ бессмертной души и вера в загробное блаженство: «Ибо, если живете по плоти, то умрете; а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете» (Новый Завет. Послание к римлянам св. ап. Павла. 8, 13). Для классической античности смерть — естественный процесс, а жизнь могущественнее смерти; для христианского же средневековья «боль жизни могущественнее интереса к жизни». Согласно христианству, земная жизнь греховна, смерть — величайшая тайна, ибо она избавляет человека от греха и земной суеты: «Ибо возмездие за грех — смерть, а дар Божий — жизнь вечная» (Там же. 6. 23). Эллинская античность занята проблемой жизни и жизнеутверждения; христианское же средневековье — проблемой смерти и спасения души. Греческая античность ориентируется преимущественно на земной, ограниченный во времени и пространстве мир; средневековье — на внепространственный и вневременной (идеальный) мир вечности. С точки зрения христианства, языческая античность, беззаботная в отношении вечности, лишена «чувства историзма», чувства надежды на спасение из круговорота природных процессов, из-под власти слепой судьбы и безличной закономерности, из состояния «рабства».

Классическая античность до периода начавшегося кризиса греческого полиса, кризиса, нашедшего своеобразное философское отражение у Платона (например, в диалоге «Федон»), признает ценность жизни и смысл существования безотносительно к загробному миру; христианство же ценность жизни и смысл существования ставит в прямую зависимость от представления о потустороннем мире. Классическая античность видит назначение жизни в осуществлении идеала «прекрасного и доброго» (*καλοκαγαθία*), христианство же — в прохождении своего рода испытательного срока, цель которого — выявить истинное лицо человека, с тем чтобы в загробном мире воздать ему сообразно его земным грехам и заслугам.

Классическая античность не знает принципиальной противоположности между природным и сверхприродным, телесным и духовным; ей чуждо христианское отчаяние — мучительное переживание разлада тела и духа, расхождение «помышлений» плоти и стремлений души, антиномичность телесных и духовных процессов вообще:

«Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир» (Новый завет. Послание к римлянам св. ап. Павла. 8, 6); «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Там же. 7, 19).

Противоположности мировоззрений соответствует и противоположность мифологий. Античный мир «натуралистичен» (точнее, антропоморфичен), не знает абсолютно сверхприродного Бога; христианский же мир спиритуалистичен, говорит об абсолютно сверхприродном, абсолютно свободном и личностном Боге.

Указывая на противоположность свободной жертвы Христа в христианской мифологии и аналогичного акта «натуралистического» бога-страдальца в мифологии древнего мира, С. Аверинцев заключает, что языческий бог-страдалец (Озирис, Аттис или Дионис) «не свободен»: своими «страстями» (жертвой) и воскресением он «вплетен в безличностный круговорот природы, и сознательный выбор между приятием и неприятием своей участи для него немислим» (Аверинцев. 1967. С. 89), в то время как христианский Бог-страдалец совершает акт самопожертвования свободно, по личностному выбору, независимо от окружающего миропорядка. Это значит, что «языческий миф принципиально неисторичен и отражает ритм природы с ее “вечными возвращениями”... Христианский миф есть миф истории... На место характерной для греческого язычества (как в мифологическом, так и в философском его оформлении) циклической концепции развития ставится концепция прямолинейного движения» (Там же). Приведенная характеристика излишне прямолинейна.

Оставляя в стороне вопрос о том, насколько Дионис является «репрезентативной» фигурой в Олимпийском пантеоне, мы не станем также распространяться относительно того, что в античности можно найти и миф истории, и концепцию прямолинейного восходящего процесса (в «Теогонии» Гесиода — от стихийной и дикой силы Урана — к миропорядку и справедливости Зевса) и даже идею прогресса (мифы о Прометее и Дедале) (см.: Вельскоф. С. 2), в котором, кстати, греки не видели всецело положительного начала (Прометей вместе с огнем принес людям горе и страдания, а Дедал, потеряв Икара, проклял свое искусство). Отметим лишь, что языческая античность, «отражая ритм природы», ориентировала человека на Прометеев путь овладения силами природы. Христианские же средние века, озабоченные «спасением души» и «ритма природы», — на благодать Бога. Античный космологизм, мысля человека вшитым в «безличностный круговорот природы», призывал человека на борьбу с судьбой (внешней необходимостью), христианский же «антропоцентризм» — к смирению. Идеалом языческой античности являл-

ся деятельный и непокорный судьбе герой (гомеровский Ахиллес и Одиссей, эсхилловский Прометей или софокловская Антигона), идеалом же христианского средневековья — святой, отшельник.

В отказе от природно-человеческого как «греховного» и борьбе против всего «мирского» или «суетного» — словом, в аскетизме и монашестве христианский святой увидел высшее проявление своего героизма, своей личности, своего духовного «я». Вместе с отрицанием «естества» человека христианский спиритуализм отверг и «безличностный круговорот природы», точнее, противопоставил духовную личность «круговороту природы». Отсюда и концепция истории как истории чистого духа, концепция «прямолинейного движения», исключая всякое подобие повторения, всякий «циклизм», всякую аналогию между историей и природой. Таков «историзм» христианства с его мифом о «граде Божием», грядущем вечном празднике и т. п.

Христианство провозгласило ценность личности как неповторимой индивидуальности за счет отказа от «естества» человека. Человек был объявлен творением Бога и свободным существом, которое неподвластно природному и социальному миропорядку. Таково христианско-спиритуалистическое понимание личности и свободы. Было бы бессмыслицей отрицать всемирно-историческое значение христианского гуманизма, его огромное влияние на историю человечества. Проповедуемая христианством идея о человеке как личностном и свободном от внешнего миропорядка существе первоначально заключала в себе значительный заряд протеста (нравственного во всяком случае) против социальной системы рабовладения, приравнивающей человека (раба) к вещи. Как известно, раннее христианство явилось религией рабов и угнетенных.

Тем не менее христианский гуманизм и его своего рода революционность, обнаружив в реальном историческом процессе свой отвлеченный характер, в конце концов молчаливо санкционировал социальное неравенство и угнетение. И в этом нет ничего удивительного или парадоксального.

Расплатой за одностороннее спиритуалистическое и мистическое понимание личности и ее свободы явилось оправдание крепостничества. В отличие от языческой античности, которая оправдывала рабство ссылкой на «естественное» неравенство свободных (эллинов) и рабов (варваров), христианство оправдывало господство феодала над крепостным довольно своеобразно: крепостной признавался свободным духовно, но одновременно предполагалось, что этот «свободный» и «равноценный» с господином в духовном отношении человек оказывается во «власти земли» (т. е. крепостной зависимости).

Исходя из того, что человек — творение Бога, что в человеке есть душа, искра Божия, способная подчинить себе свое духовное начало, христианство провозгласило тезис о равной ответственности и равной возможности спасения, идею воздаяния и Божией справедливости. Однако гуманная идея о равенстве людей искажалась одновременно как спиритуалистическим ее обоснованием, так и признанием в качестве исходного пункта этого равенства равной ответственности (равной греховности). Миф о «первородном грехе» и о проклятии за него, прививая человеку комплекс неполноценности, «без вины виноватости», в свою очередь, переводил идею равенства из области социальной в чисто эмоционально-психологическую сферу, в область духовных переживаний, связанных с представлением о земной жизни как юдоли печали и «суеи сует», в сферу религиозных чаяний о загробном мире, где царит божественная справедливость и люди получают воздаяние в соответствии со своими земными грехами и заслугами.

Под влиянием гегелевской схемы исторического процесса как «прогресса в сознании свободы», представляющей собой перевод на язык отвлеченных понятий христианской концепции «прямолинейного движения», «цикличная» концепция античности нередко рассматривается как антиисторическая, внеисторическая, антинаучная. Между тем в последней историзма не меньше, чем в христианской концепции. «Язычник» Фукидид (1, 22, 4) говорит, что его труд написан для того, чтобы дать «ясное представление о минувшем, могущем, по свойству человеческой природы, повториться когда-нибудь в будущем в том же самом или подобном виде». Фукидид мыслит исторический процесс «циклично», исходя из свойств «человеческой природы», и в той мере, в какой последняя остается неизменной.

Исторический процесс не сводится ни к развитию (прогрессу) по «прямой линии» вперед, ни к «замкнутому циклу» — к простому повторению пройденного этапа истории. История совершается по более сложной «схеме», по спирали, в которой сочетаются противоположности цикла и прямой линии.

В заключении хотелось бы отметить следующее. Известный антиковед Макс Поленц, анализируя древнегреческое и христианское понимание свободы, приходит к выводу об их принципиальной противоположности. Для греков, считает Поленц, свобода есть свобода выбора между добром и злом. В христианском же понимании «свобода» есть вера в божественность Христа, вера, которая позволяет человеку преодолеть в себе плотские (грешные) желания, а тем самым достичь спасения своей бессмертной души. Тем не менее, заключает автор, между той и другой концепциями свободы в прак-

тической сфере имеются моменты совпадения: «Это сознание того, что человек может осуществить себя, лишь если он освободится от оков чувств и ориентаций на материальное, а тем самым будет стремиться к свободе своего реального “я”, свободе, которая ищет и находит твердую опору в обязанности перед высшей (неземной) властью» (Polenz. P. 179).

8. О религиозно-мифологической вере как лоне философии. Роль мифов в историческом процессе

Вопрос о сущности мифа и его отношении к познанию, религии и художественному творчеству будет рассмотрен в следующей главе. Здесь же следует подчеркнуть, что миф и религия оказали большое влияние на формирование и развитие философской мысли, научного познания и художественного творчества.

Первоначальные философские и наукообразные (донаучные) представления о мире и жизни были тесно связаны с мифом и религией и возникли в лоне последних. Однако миф и религия, с одной стороны, и философия и наука — с другой, представляют собой разные типы сознания и мышления. И цели их развития, первоначально переплетающиеся, впоследствии оказались различными. Поэтому речь может идти лишь о взаимовлиянии этих форм сознания на всем протяжении их развития, о переходе от одной формы сознания к другой, а не о причинно-следственных отношениях между ними. Миф и религия никогда не были причиной возникновения других форм общественного сознания. О мифе и религии как источниках (причинах) философии, науки и искусства можно говорить лишь в весьма условном и нестрогом смысле слова. Тема философии (науки, искусства и т. д.) автономна: она не задается мифом и религией. И это не только тогда, когда тема философии, тема мифа и религии расходятся, но и тогда, когда их проблематика отчасти совпадает. Философия же может быть основана на иррациональной религиозной вере, а религия — на рациональном познании. А так называемое рациональное богословие, которое ставит в центр мировоззрения идею Бога и религиозные догматы, ликвидирует философию как самостоятельное исследование и ставит ее в положение «служанки богословия».

Бесспорно, мифы и верования народов оказали огромное влияние на все стороны их жизни и культуры. Из этого факта был сделан (в свое время не только христианскими теологами, но и материалистом Фейербахом) вывод о том, что смена периодов истории определяется сменой мифов и религий, сменой религиозно-мифологических верований, идеалов и надежд. Идея об определяющей роли религиозно-мифоло-

гических представлений и чаяний народов в историческом процессе имеет хождение среди богословов, религиозных философов и известной части западной интеллигенции¹.

Каким бы значительным ни было влияние религиозно-мифологических верований в жизни народов, это обстоятельство не дает основания для мифологизации истории, для превращения мифов в решающий фактор общественно-исторического процесса. Реальный ход истории, рассеивая религиозно-мифологические иллюзии и чаяния, в конечном счете брал верх над ними. Расплатой за несбыточные грезы оказывались разочарование и глубокие духовые кризисы. В символической мифе о Тантале, возмечтавшем посмеяться над всемогуществом богов и немилосердно наказанном за это, сквозит мысль о неминуемой каре за попытку «обмануть» историю, игнорировать ее законы, за стремление обойти их, перепрыгнуть через этапы истории.

Согласно концепции, рассматривающей миф в качестве решающего фактора истории, смена античности средневековьем была обусловлена тем, что языческий натуралистический миф, не знавший свободного Бога, изжив себя, уступил место спиритуалистическому мифу об абсолютно свободном Боге христианства.

Прежде всего следует сказать, что распространенное представление об античном мифе как о сугубо «материалистическом» (природном) односторонне: античный миф в стадии расцвета есть миф антропоморфный. Одним из знаменательных мифов, характеризующих античное мировоззрение, является миф о Прометее — этом символе человеческого разума и знания. Поэтому если говорить о падении античного мира, то речь должна идти (в плане идейно-философском) не столько о крушении языческого «натуралистического» мифа, сколько о крушении античного философского разума и всей греческой культуры с ее идеалами разума, меры и гармонии.

¹ В последние десятилетия автор этих строк придерживается взгляда, согласно которому идеалы, верования и ценностные ориентации вообще, проявляясь через национальный характер, играют большую (если не сказать определяющую) роль в судьбах народов, наций и рас.



Глава вторая

МИФ И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К ПОЗНАНИЮ, РЕЛИГИИ И ХУДОЖЕСТВЕННОМУ ТВОРЧЕСТВУ

1. Сущность мифа и его отношение к познанию

Мифы не знают имен своих творцов. Подобно героическому эпосу, легенде и сказкам, они являются произведением народной фантазии, продуктом коллективного творчества народа; с них начинается история народного мирозерцания.

Миф (μῦθος) означает «рассказ», «предание», «слово». Мифологией называется собрание мифов, а также наука о мифах. Наука не сводит миф к вымыслу, красивой сказке и легенде, как это принято в обычном словоупотреблении. Мифология как собрание мифов — это специфическое мирозерцание, возникшее в древнейшие времена. В ней отражены взгляды первобытных людей на явления природы и жизни, зачатки знаний, религиозные и нравственные представления, господствовавшие в родовой общине, и художественно-эстетические чувства народа на заре его истории. В мифе переплетаются вымысел (фантазия), вера и знание, но сущность мифа не сводится ни к одному из них. Мифическое сознание синкретично, слитно-нерасчлененно.

В нашу задачу не входит разбор различных теорий мифа. Отметим лишь, что многие ученые считают его признаком *объяснение* фактов действительности и рассматривают этиологическую функцию мифа как важнейшую. Такого взгляда придерживаются представители натуралистической, анимистической, эволюционистской и некоторых других мифологических школ. С этой точки зрения, мифология представляет собой первобытную философию, религию, науку и древний вид народного художественного творчества. В марксистской литературе также распространен взгляд, согласно которому

мифы — это первобытные народные повествования или произведения народной фантазии, содержащие причинное объяснение явлений природы и человеческой жизни с помощью наивного олицетворения (см. *Токарев*. С. 379; *Радциг*. 1939. С. 9).

Однако при таком взгляде на миф возникает вопрос: в какой степени мифологическое объяснение является причинным (этиологическим) в строгом смысле слова? Можно ли принимать объяснение грома и молний как орудий «громовержца» Зевса, которое дается, например, в греческой мифологии? Можно ли отнести к разряду причинного объяснения смены времен года миф об умирающем и воскресающем боге (Озирисе) в древнеегипетской мифологии или миф о похищении Персефоны подземным богом (Аидом) в древнегреческой?

Разумеется, мифы об Озирисе и Коре-Персефоне содержат попытку объяснения наблюдаемой смены времен года, но объяснение это является фантастическим и произвольным: сущность подобных мифов не в объяснении, а в объективировании субъективного (коллективно-бессознательного) переживания и впечатления, при котором порождения фантазии как результат этого объективирования принимаются за подлинную реальность внешнего мира. В мифологическом отождествлении субъективного и объективного кроется источник наблюдаемого в мифическом сознании единства субъективного образа и объективного явления, неразличения субъекта и объекта (см. также: *Франкфорд Г. и др.* С. 31).

Мифологические образы, в отличие от поэтических, сказочных и тому подобных художественных образов, не условны. Когда, скажем, конь Ахиллеса, обретая дар речи, предвещает ему скорую гибель (*Илиада*. XIX. 419–424), то для мифологической фантазии пророчество коня является подлинной метаморфозой, которая не заключает в себе чего-либо условно-поэтического, сказочного или иносказательного. Мир, создаваемый мифотворческой фантазией, не расчленен на субъективное и объективное — он един и целостен. «Отсутствие саморефлексии — одна из главных отличительных черт мифологического сознания по отношению к другим формам сознания и прежде всего к художественному сознанию» (*Лупан*. С. 69).

В художественно обработанных и затронутых рефлексией мифах об Озирисе и Коре-Персефоне на первый план выступает рациональное (причинное) объяснение и работа художественной фантазии, а первоначальное ядро мифа играет роль заднего плана; оно «подспудно» и поэтому незаметно. Однако мифологизация какого-либо явления, по сути дела, означает не причинное объяснение этого явления, а, наоборот, принятие его как реально данного и благоговейно чтимого. Попытки же рационального объяснения мифологизированного явления свидетельствуют уже о начале его демифологизации.

Говоря о мифе как первоначальной форме причинного объяснения, обычно ссылаются на любознательность как основу мифологического или, что то же, олицетворяющего объяснения окружающих первобытного человека явлений природы и общества. Это соображение весьма спорно, так как мифотворчество возникает не просто из любознательности «первобытного философа», а из жизненной потребности, стремления «преодолеть» господствующие над ним силы, точнее, направить эти силы на благо человека (коллектива). Ритуал первобытного коллектива неразрывно связан с мифом, с осуществлением в воображении желаний коллектива, его чувств и переживаний, его надежд, грез и мечтаний.

Если признать, что причинное объяснение мифа верно, то есть познавательная функция — главное в мифе, то возникает вопрос: почему первобытный человек избрал столь странный способ объяснения, с помощью которого «вдруг оказалось понятным, как солнце есть бык, а луна — корова или что гром и молния не есть просто гром и молния сами по себе, но — орудие в руках Зевса или Юпитера?» (см. Лосев. 1954. С. 8). Очевидно, мифологическое и причинное понимание явлений мира существенно отличаются друг от друга, и это отличие носит не количественный, а качественный характер. Так, если мы говорим, что первый греческий философ и ученый Фалес наивно объяснял происхождение вещей («все из воды»), то это еще понятно. Но когда говорят, что олицетворяющее (мифологическое) объяснение также относится к разряду «наивных» причинных объяснений, то многое становится непонятным, так как естественно-научное объяснение при этом смешивается с мифологическим, порожденным фантазией. А между тем то, что понятно с мифологической, религиозной или художественной точек зрения, выглядит произвольным и часто нелепым с точки зрения причинного объяснения. То, что во многих мифах кажется наивным и примитивным объяснением, отнюдь не является таковым на деле, ибо миф — не первоначальная форма науки или философии, а особый вид мироощущения, специфическое, образное, чувственное, *синкретическое представление о явлениях природы и общественной жизни*, самая древняя форма общественного сознания.

Будучи чувственным представлением (воображением), миф вместе с тем является особым видением явлений природы и общества. Так, Зевс («отец богов и людей») управляет всеми небесными явлениями, и прежде всего громом и молнией; он же ведает сменой времен года, Зевс — олицетворение этих явлений, их видение и переживание; Зевс — это сами гром и молния, Афина — богиня неба, покровительница ремесел, богиня плодородия (в древнейших мифах). Она — покровительница наук, богиня мудрости; Афина городская (Паллада)

стоит на страже порядка и законности, она даровала людям законы и учредила Ареопаг. Согласно мифу, богиня мудрости и покровительница Афин явилась на свет чудесным образом — во всеоружии из головы Зевса. В мифе чудесное рождение Афины — это реальное событие, а не иносказание или художественный вымысел. Мифологический образ Афины не просто «означает» мудрость, а есть сама эта Мудрость, представляемая в качестве живого и реально данного существа.

Миф — чувственный образ и представление (воображение), олицетворение и художественный образ, интуитивное восприятие и чувственное видение; миф является не только выражением, обозначением и олицетворением чего-то, но и тем, что он выражает, обозначает и олицетворяет. Как уже отмечалось, рассудочные моменты, характерные для познания, сопутствуют мифу, но не составляют его сущности; олицетворение свидетельствует не столько о сходстве, сколько об отличии научного познания от мифологического восприятия мира. Мифологический образ — это не просто «фантастическое», «извращенное» отображение или «превратное» моделирование (идеализирование) какого-либо явления природы или исторического события, он представляет собой творение в воображении иной действительности — субъективной и иллюзорной, служащей не столько для объяснения (например, языческие мифы об Афине и Дионисе) чего-то, сколько для оправдания определенных («священных») установлений, для санкционирования определенного сознания и поведения. Мифы народов не могут служить главным источником первобытных научных, философских и исторических представлений, хотя в них и запечатлелись первоначальные наукообразные (донаучные) знания, философские представления и исторические сведения. Поэтому когда говорят о возникновении науки и философии из мифа и религии, то вернее было бы сказать, что понятийно-логическое мышление *отделяется* от мифологической фантазии, а не возникает из нее (как следствие из причины). Это отделение совершалось постепенно и в течение длительного времени. Миф, будучи специфически чувственным представлением, своеобразным мироощущением, а не миропониманием, входит и может входить (в большей или меньшей степени) в сознание как основной его элемент. Хотя в целом рационально-логическое мышление составляет противоположность мифосознанию, тем не менее оно не лишено элементов образного (в том числе мифологического) мышления. И наоборот, образное (в том числе мифологическое) мышление содержит в себе элементы рационального, но последние не составляют «ядра» мифа, его сущности.

Мы не можем разделить уверенности Леви-Стросса в том, что «логика мифического мышления» является столь же «взыскательной, как и логика, на которой основывается позитивное мышление» (см.: *Levi-Strauss*. Р. 164). Согласно Леви-Строссу, «мифическое мышление развивается из осознания некоторых противоположностей и стремления к их логическому преодолению, медиации» (Там же. Р. 161). Это значит, что мифологическое мышление совершает те же логические операции, что и понятийное, с той лишь разницей, что первое совершается с помощью чувственных образов, а второе — с помощью абстракций. Иначе говоря, мифологическое мышление при всем своем конкретно-образном (метафорическом) характере и тесной связи с чувственными восприятиями так же способно к обобщениям, классификации и анализу, как и понятийное мышление. (Между тем, заметим в скобках, мы солидарны с Э. Кассирером в том, что с развитием философии и открытием понятия «бытие», которое стало центральной проблемой философии, произошло разделение — размежевание — между философией и мифом: «Мир мифа был отнесен в область несуществующего, небытия» — *Cassirer*. Р. XIII.)

Верно, конечно, что мифологическое мышление отражает некоторые противоположные свойства и качества окружающего человека мира вещей и явлений. Но уже свойственное мифу стремление преодолеть противоположности с помощью медиации, прогрессирующего посредничества (когда, например, противоположность жизни и смерти подменяется менее резкой противоположностью растительного и животного мира, а она, в свою очередь, — более узкой противоположностью травоядных и плотоядных, и весь этот процесс подмены венчается введением в повествование в качестве «культурного героя» зооморфного существа, «преодолевающего» или «нейтрализующего» противоположности) — это свойство мифа свидетельствует о том, что мифологическое мышление и мышление понятийное — качественно различные способы постижения действительности. И это отличие состоит не столько в том, что миф направлен на осознание противоположностей, свойственных вещам и явлениям внешнего мира, сколько в *стремлении* (хотении, надежде, мечте, грезе) *преодолеть противоположности*, в частности такую фундаментальную противоположность, как противоположность жизни и смерти. Это «преодоление» совершается с помощью медиации и действия сверхъестественных агентов, фантастических существ.

С известными оговорками можно сказать, что в мифологическом мышлении роль общего логического понятия играет (но не является им) фантастический образ бога, демона или героя. Мифологический образ, как и всякий образ, конкретен и индивидуален. Поэтому и определенная область действительности или род деятельности,

которую представляет тот или иной художественно обработанный мифологический образ, характеризуется конкретностью и индивидуальной выразительностью своих черт. Таким образом, создается впечатление, что в мифологическом мышлении есть не только обобщение, но и различие, не только синтез, но и анализ. Однако и анализ, и синтез имеют здесь характер чувственных образов и представлений, то есть в весьма слабой степени содержат в себе рациональное. Иначе говоря, мифологическое мышление (точнее, мифологическое сознание) нельзя рассматривать как разновидность абстрактно-понятийного мышления. Те исследователи, которые рационализируют миф и видят в образном мышлении разновидность понятийного, полагают, очевидно, что образ (а также чувства, переживания и волевые импульсы) можно полностью разложить на рациональные элементы, и упускают из вида, что разум имеет «власть» над образом и представлением и связанными с ними чувствами, переживаниями и волевыми импульсами в определенных пределах, довольно ограниченных.

Известный эллинист Бруно Снелль, возражая против резкого противопоставления мифа и логики, тем не менее подчеркивает существенное отличие логического мышления от мифологического. «Истина в логической мысли, — пишет Снелль, — есть нечто такое, что требует исследования, дознания; она является неизвестным элементом в проблеме, которая должна быть решена с учетом закона противоречия; результат должен быть принят всеми. Мифические же образы сами из себя раскрывают нам свое полное содержание и значение, а фигуры подобий говорят живым языком, который не нуждается в интерпретации» (*Snell*. P. 224).

Отличительная черта мифа — это отождествление образа и предмета, субъективного и объективного, внутреннего и внешнего, части и целого и представление, что «все во всем». Иначе говоря, миф приписывает каждой вещи свойства всех других вещей. Первобытный человек не видит и не осознает различия между явлениями природы и живыми существами (животным или человеком); он их отождествляет. Лишь в подобном смысле — в смысле «вчувствования» (см.: *Вундт*. С. 44) и связанного с этим перенесения общественных отношений на природу можно говорить, что первобытный человек привносит свои переживания, эмоции и стремления в объекты природы, в результате чего последние становятся живыми, чувствующими и стремящимися существами. Миф все оживляет и одушевляет. Он полон фантастического, чудесного, волшебного.

Видя во всем природном зооморфное или антропоморфное, первобытный человек отождествляет себя с природными явлениями, очеловечивает природу, олицетворяет ее; бессознательным образом

как бы устанавливает «онтологическое» единство человека и природы. Диалектика мифа в том и состоит, что в мифе человек «растворяет» себя в природе, сливается с ней и овладевает силами природы лишь в воображении, но вместе с тем это овладение (пусть в фантазии) означает начало истории «духа» и конец чисто животного бытия. Чувство единства с силами природы и овладение ими в воображении, вселяя уверенность в осуществимости желаемого, укрепляет волю и сплачивает первобытный коллектив, активизирует его деятельность. Для мифологического сознания, которое отождествляет желаемое с действительным, ничего невозможного нет: в воображении возможно решительно все.

Начало истории «духа» в смысле овладения силами природы в воображении, нахождения себя или своего «присутствия» в строе вещей и позволяет некоторым ученым говорить о мифологии как о первобытном познании, науке и философии. Но миф — не первобытная мудрость, хотя и не первобытная глупость и бессмыслица. Миф — порождение целого и представляет собой выражение коллективного единства, всеобщности и целостности. Коллектив — сила, творящая миф. И никакая критика не может сокрушить могущество мифа, пока он остается живым мифом — живым выражением коллективных представлений, стремлений и мечтаний.

Миф объективизирует субъективные (коллективно-бессознательные) переживания и эмоционально-волевые стремления людей в образах фантазии; он является непосредственным выражением чувств и переживаний человека, его чаяний и волевых импульсов. В мифе чувства преобладают над интеллектом, эмоции — над мыслью, импульсы — над познанием. Перефразируя Леви-Стросса, можно сказать, что не «интеллектуальный импульс», а «импульс воли» движет мифом. Миф направлен на утверждение человеческих желаний и организацию коллективных действий, на внушение как чувства единства между членами коллектива, так и чувства гармонии (сопричастности) с мировым целым.

«В ритуальных священнодействиях, — пишет Погорелов, — формируются, укрепляются и передаются из поколения в поколение нравственно-духовные ценности, определяющие отношения в коллективе, которые возводятся к мировому порядку. Поэтому нарушение норм коллективной жизни... рассматривается не только как угроза коллективу, но и как вызов самому мироустройству, т. е. как святотатство» (Погорелов. С. 57).

В мифе коллективные представления, чувства и переживания преобладают над индивидуальными, господствуют над ними. Господство мифа означает безличность, растворение индивида в первобытном коллективе, родовой общине. Это «растворение» является

определяющим и непосредственным условием его (индивида) существования. Основная функция мифа не познавательно-теоретическая, а социально-практическая, направленная на обеспечение единства и целостности коллектива. Миф способствует организации коллектива, содействует сохранению социальной и социально-психологической монолитности его деятельности. «...Ритуал был основной, наиболее яркой формой *общественного бытия* человека и главным воплощением человеческой способности к *деятельности*, потребности в ней» (Топоров. 1992. С. 16).

2. Общественно-историческая основа мифа

Трудовая деятельность первобытного человека, его переживания и поступки органически связаны с практической деятельностью, психологией и идеологией первобытного коллектива. Первобытный человек весьма слабо отличает себя от своего коллектива, он как бы «слит» с ним, хотя, разумеется, не абсолютно (абсолютная «слитность» означала бы существование не в коллективе, а в стаде). Это значит, что основные социальные формы жизни в первобытной общине регламентируются коллективом, определяются господствующими верованиями и обычаями. Индивидуальные переживания и представления играют ничтожную роль; они возмещаются коллективными представлениями, которые как бы заменяют первые и потому играют огромную роль в жизни и деятельности отдельного человека. В этом и заключается специфика первобытного сознания.

Разумеется, «слитность» первобытного сознания нельзя толковать в том смысле, что первобытный человек якобы совершенно не отличает себя от коллектива и одно явление от другого, что он лишен способности логически мыслить и дифференцировать явления, что он игнорирует свидетельства опыта и видит всюду многосущими одни и те же предметы. Если бы первобытный человек был совершенно лишен способности выделять себя из коллектива и логически мыслить, то были бы невозможны какие-либо организованные, целенаправленные коллективные действия людей. Но здесь речь идет не о первобытном мышлении вообще, а о мифологическом воображении как о господствующей форме сознания первобытно-общинного общества. А миф так или иначе допускает многосущность предметов, признает наличие в вещах таинственной силы. Мифическое представление о наличии в каждой вещи и в каждом существе свойств и сил любой другой вещи и любого другого существа делало первобытного человека приобщенным к мировому целому и к своему коллективу, к силам природы и общества. Не отделяя себя от мира вещей, первобытный человек слабо различал одну вещь от

другой, в каждой вещи он «узнавал» другую вещь. В этом смысле мышление первобытного человека опрометчиво, невзыскательно, неразумно. Но эта «неразумность», представляя мир единым целым и устанавливая единство человека (коллектива) с окружающим миром, укрепляла волю коллектива перед внешними силами природы, вселяла уверенность в успехе того или иного предприятия.

Основой приобщенности первобытного человека к силам природы являлась его приобщенность к своему коллективу (роду). Чувство слитности с коллективом и позволяло первобытному человеку мыслить себя и каждого отдельного индивида носителем сил, способностей и возможностей не только другого индивида, но и всего коллектива. Всеобщее «оборотничество» — существенная черта мифосознания.

В мифосознании, по которому «все есть все» или «все во всем», нет ничего определенного, устойчивого, отграниченного и оформленного — того, что служит основой логической мысли. Миф основан не на логике, а на воображении и фантазии.

Мифологическое воображение игнорирует реальные причины и связи и соединяет разнообразные предметы и явления, часто никак не связанные в реальной действительности. Мифологическое «мышление» не различает природное и человеческое, естественное и сверхъестественное, чувственное и сверхчувственное; оно смешивает фантастическое (сказочное, волшебное, магическое) с реально существующим, идеальное с реальным, невозможное с возможным, желаемое с действительным, должное с сущим.

Две формы отражения мира (образно-мифологическая и понятийно-логическая) в сознании первобытного человека неразрывно связаны. И хотя мифические и магические представления у него преобладали над конкретными знаниями и понятийным мышлением, тем не менее первобытный человек руководствовался в своей практике не только мифическими и магическими представлениями, но и теми знаниями о свойствах вещей, которые он приобретал в процессе практической деятельности. Но, как было отмечено выше, эти знания, а также религиозные и нравственные представления первобытного человека тесно переплетались с мифическими образами и как бы сливались с ними. Вот почему всякое определение мифологии неизбежно оказывается весьма приблизительным: то слишком широким, то, наоборот, слишком узким; то сведенным к одной из форм общественного сознания (религии, искусству, философии или науке), то полностью «отключенным» от всех известных нам форм общественного сознания. По этой причине мифология иногда понимается как единый и цельный комплекс, в котором даны вместе и одновременно «фантазия, познание и вера, позднее обособившиеся друг от друга» (*Тренчери-Вальдапфель*. С. 22).

По мере развития общества, мышления, художественного воображения и овладения явлениями природы мифологические образы приобретают более разумный и художественно оформленный характер; возникают представления о богах и героях в образах животных (зооморфизм в древнеегипетской мифологии) или в образах людей (антропоморфизм в древнегреческой мифологии).

Мифология оказала огромное влияние на все стороны духовной и материальной жизни людей. Каждый народ создавал свои мифы, предания и легенды. В них сказалась «душа» народа, его помыслы, надежды и стремления, его представления о бытии, природе и самой жизни. Обращает на себя внимание и тот факт, что в менталитете греков парадоксальным образом уживались мифологическое сознание с «ярко выраженной склонностью к рациональному свободомыслию» (Андреев. 1998. С. 172).

Нередко говорят о мифе как о вымысле. Но это такой вымысел, в котором отразились нравственные принципы народа, его эстетические идеалы, творческие замыслы, возвышенные мечты, словом, духовное бытие людей.

Возбуждая творческую энергию, миф восполняет недостаток реально данного желаемым как возможным. Многие мифы связаны с возвышенной мечтой людей о покорении сил природы. Таков, например, миф о треножниках Гефеста; в нем труд людей был заменен работой самостоятельно действовавшей машины (мы бы сказали, кибернетической).

Греческая мифология быстрее, нежели мифология других народов, прошла стадию зооморфизма. В законченном и художественно оформленном виде она придала своим образам пластически выразительный человеческий облик и отношения между ними уподобила человеческим. В греческой мифологии ярко выражен антропоморфизм (пережитки зооморфизма сохранились лишь в виде смутных упоминаний в некоторых мифах о «коровьих глазах» Геры, «совиных глазах» Афины, о Зевсе в образе быка и т. д.).

Переосмысление и художественная обработка первоначальных и неясных образов мифологии вели в своем развитии к возникновению эпоса и поэзии, а затем к трагедии. Через судьбу своего героя трагедия раскрывала смысл его «деяния» и тем самым наставляла на путь самопознания. Эволюция мифов от зооморфизма к антропоморфизму отражает историю народа, который на определенной стадии развития создал мир олимпийских богов по образу и подобию своего мира. В образы гомеровских богов он «вписал» свой идеал свободы.

Боги греческой мифологии с их светлым обликом и ярко выраженной индивидуальностью не вызывали представлений о чем-то таинственном и мистическом, не подавляли мысли человека, не вно-

сили в его душу смятения. В олимпийской мифологии, проникнутой художественно-эстетическим восприятием, человеческий образ мышления и поведения. И хотя боги египетской мифологии в образах животных или с головами животных казались грекам достойными известного уважения, но были им непонятны и чужды. (Впрочем, в эпоху эллинизма некоторые восточные боги стали предметом поклонения.)

Древневосточные боги господствовали над человеком, как и силы природы и общества, религиозно-мифологическим выражением которых они являлись. Эти боги, воплощавшие тяготевшее над человеком всеобщее, явно отличались от человека и по своему внешнему облику, и по своей сущности. Человек так же далек от них, как и от своих земных владык. Боги Древнего Востока — это «отчужденные» боги; они определяют судьбу человека без всякого участия его воли и сознания. Человек всецело находится во власти своих земных и небесных владык, во власти преданий и традиции.

3. Миф и религия

Одни исследователи их отождествляют, другие противопоставляют, третьи различают миф и религию. Однако все мифологи и историки религии сходятся в том, что миф и религия в первобытном сознании тесно связаны. Связующим звеном между ними является деятельность воображения и вера в созданные фантазией образы. Но миф не противопоставляет образ вещи самой вещи, идеальное и реальное, не проводит различия между чувственным и сверхчувственным, между индивидуальным и всеобщим. Религия же отличает идею от самой вещи, изображение от изображаемого, символ от символизируемого; она противопоставляет сверхчувственное чувственному, сверхъестественное естественному.

Религиозная вера, в отличие от мифической, стремится к все большему различению идеального и реального, символа и символизируемого, бога и мира, верующего субъекта и объекта, в который верят. Мифосознание же не отличает естественное от сверхъестественного. Оно «верит» и в то, и в другое: в своих «священных» мифах и связанных с этим ритуалах первобытные люди одинаково поклоняются и естественному, и сверхъестественному. Поэтому о мифической вере можно говорить в довольно условном смысле. В мифическом сознании нет проблемы веры и неверия, оно не различает веру и знание и существует до осмысления их противоположности.

Религия без культа мертва, как и культ без истинной веры превращает религию в формальный ритуал. Культ предполагает обожествление и поклонение божественному, веру в существование

сверхъестественного как сверхчувственного. В первобытных верованиях (фетишизме, анимизме и даже в политеизме) сверхъестественное еще не мыслится как нечто чисто идеальное (сверхчувственное), так как первобытный человек вообще не знает идеальной или сверхчувственной сущности; сверхъестественное у него предстает в виде вещей или существ и нередко в одушевленных образах мифологической фантазии. Олицетворение этих образов, персонификация их в конкретных лицах и порождает в сознании первобытного человека чувственно представляемых духов, демонов, богов. Возникают так называемые культовые мифы, ставшие предметом религиозной веры и поклонений. Однако это говорит лишь о наличии в мифологии в большей или меньшей степени религиозного элемента, а не об их тождественности, ибо миф и религия — явления разного порядка, и пути их развития, первоначально переплетавшиеся, в дальнейшем заметно отдаляются друг от друга и нередко совсем расходятся, а иногда даже становятся враждебными друг по отношению к другу.

Источник мифа — не только страх, подавленность и бессилие человека, но и мечта об овладении силами природы и явлениями самой жизни; корень мифотворчества — это *надежда* на покорение сил природы и явлений жизни человеческой воле. Человек древнего мира, мечтая о полете по воздуху, создал миф о Дедале и его сыне Икаре, сказку о ковре-самолете. То, о чем он мечтал, стало явью в век авиации и космических полетов. И различие между древним и современным человеком не только в том, что первый восполнял недостаток реально данного желаемым как возможным и допускал существование фантастического, чудесного, сказочного в мире, а второй далек от всего этого. Полетев на Луну и мечтая о полете на другие планеты, современный человек не сочиняет мифы (хотя дело и не обходится без фантастики, в том числе научной), а связывает свои надежды с успехами в науке и технике, осуществляет свои мечты и надежды (должное) в рамках возможного в данное время.

Мифология — это своеобразное видение мира, особый тип представлений об окружающей действительности, в которой реальное сливается с фантастическим, а религия — это вера, которая допускает сверхъестественное и чудесное, но отличает сверхъестественное от действительного, переживает расхождение между идеальным и реальным, обязывает жить согласно своим нормам, требует соблюдения определенного рода обрядов, запретов и т. п.

Существенным для религии является прежде всего вера в сверхъестественное и культ. Религиозные представления и образы имеют для религиозного сознания скорее символическое, чем какое-либо иное значение. Символический характер носят и религиозные дей-

ствия. Например, «таинство» или обряд бракосочетания в Древней Греции был священным, религиозным актом и в архаические времена назывался не собственным именем (*γάμος*), а *τέλος γάμος* (священный обряд, брачное священнодействие) (см.: *Фюстель де Куланж*. С. 51). Брачный обряд, включая разного рода торжественные церемонии, жертвоприношения (возлияния) и религиозный гимн (гименей), а также обращенные к богам молитвы, сопровождался церемонией ввода невесты в дом жениха и ее приобщения к домашнему божеству: ставя новобрачную перед домашним божеством, ее кропили очистительной водой; она же прикасалась к священному огню. Священный обряд бракосочетания завершался тем, что после произнесения молитвы новобрачные делили между собой хлеб, пирог и несколько фруктов. Это — подобие легкой трапезы, которая начиналась и заканчивалась возлияниями и молитвой. Этот обряд деления еды перед очагом означал, что новобрачные связываются между собой и с богами тесными узами. Церемония бракосочетания, трапезы и разделения еды (сама по себе несвященная), сопровождаемая верой в способность человека с помощью определенных действий обеспечить себе покровительство богов, становилась священнодействием и символизировала священность брачных уз.

Для верующего всякие «таинства», обряды и вообще культ — способ связи с сверхъестественным (богами или богом), форма воздействия на богов или бога. Религия как вера в сверхъестественный мир неотделима от культа. Миф же неотделим от ритуала, обрядности и магических действий, хотя первоначально они тесно переплетаются. У римлян было много религиозных ритуалов, не связанных с мифами, а у греков, напротив, немало мифов, не связанных с религиозным ритуалом.

Фантастические образы мифологии (боги, демоны и герои) служат одним из средств выражения религиозной веры, идей, чувств и переживаний; многие мифы и священные предания, например об олимпийских богах, стали предметом религиозного почитания; но миф сам по себе нерелигиозен: миф есть представление, образ, предание и слово, а не религиозное верование. Мифологический образ, будучи чувственным представлением о какой-либо области действительности или преданием о чем-либо происшедшем, может играть роль символа (условного обозначения или выражения) религиозной веры, но лишь в той мере, в какой мифологический образ переосмыслен и истолкован религиозным сознанием. Сама возможность переосмысления и использования мифологического образа для выражения немифологических (религиозных, художественных, философских, нравственных и т. п.) идей и представлений основана на том, что мифологический образ, будучи чувственным представлением,

содержит в себе элемент абстракции и обобщения. Однако на этом основании полагать, что мифологический образ как чувственное представление есть предмет религиозного представления или является художественной «метафорой» или же «логическим» понятием для первобытных людей, как считают некоторые исследователи, все равно что свойство, сопровождающее явление, выдавать за его сущность.

Для богослужебных целей религии используют искусство, силу его эмоционального воздействия, но от этого искусство само по себе не становится религиозным. Лишь в условном смысле можно говорить о так называемом религиозном искусстве (культовая архитектура — храмы, церкви, синагоги, мечети и т. п.; церковная живопись и мозаика; церковная музыка и песнопения; культовые танцы и религиозные инсценировки; мистерии и различного рода торжественные шествия и т. п.). В некоторых же религиях (иудаизме и магометанстве) не допускается художественное воплощение религиозной идеи о сверхъестественном или божественном, то есть не допускается изображение святых или Бога. Это свидетельствует о трансцендентности Бога и об отличии религии и искусства. Во всяком случае названные религии отрицают искусство, изобразительное в особенности (см.: *Фейербах*. 2. С. 688–700).

Связь мифа с религией была различной у различных народов. Так, в индийской мифологии получили преобладание религиозно-культовые элементы. Природа, олицетворяемая индийскими богами, оказалась грандиозным культом, космическим священнодействием, мировым жертвоприношением: «Дождь — жертвенный напиток, гром — небесная песнь, гимн» (*Бродов*. С. 27). В индийской мифологии идея культа — одна из основных идей; культ имеет магическую силу, воздействует на богов и природу.

В греческой мифологии художественные мотивы взяли верх над религиозными. У греков многие мифы о природе довольно рано отделились от культа. А художественно обработанный миф, выделившийся из культа и сохранивший слабые связи с ним, это уже не только миф — он близок к сказке. Это обстоятельство иногда озадачивает исследователей, которые, например, общеизвестный миф о Прометее, не связанный с культом и обрядами, считают сказкой (см.: *Францев*. С. 304).

4. Мифология и художественное творчество

Тесная связь мифологии (особенно греческой) с художественным творчеством, в частности с поэтической фантазией и сказкой, дает основания для толкования мифа как разновидности образного мыш-

ления, для сближения мифа со сказкой. Отличие между ними обычно усматривается в степени веры или неверия. Так, С. И. Радциг, говоря о близости и неотделимости сказки от мифа, пишет, что «только подчеркнутая недостоверность рассказа отличает его от мифа» (Радциг. 1959. С. 32). С. А. Токарев видит отличие мифа от сказки в том, что миф объясняет, а сказка назидает (см.: Токарев. С. 348). По Тренчени-Вальдапфелю, «в мифе в большей степени проявляется соблюдение законов действительности, к сказке же примешиваются юмор, легкомыслие, игривость» (Тренчени-Вальдапфель. С. 450). Согласно же Е. А. Мелетинскому, в центре мифа — некоторая коллективная судьба племени, природа в целом, происхождение различных элементов природы, культуры, социальных институтов, а не события из жизни отдельных людей; в центре же первобытной сказки — «случай» из жизни отдельных людей, а не природа в целом и не коллективная судьба (см.: Мелетинский. 1963. С. 24). Расхождения во взглядах на отличие сказки от мифа говорит не только о сложности проведения четкой грани между ними; сама эта сложность свидетельствует о том, что миф и сказка, мифологическая и художественная фантазия вообще весьма схожи. Тем не менее мифотворчество отличается от поэтического и сказочного творчества.

Отличие мифологической фантазии от художественной заключается в том, что миф предполагает непосредственную (буквальную) веру в реальность созданных народной фантазией образов, в то время как для поэзии и сказки такая вера необязательна; в отличие от мифа, в поэзии и сказке образ вещи или явления не принимается за саму вещь или само явление. В мифотворчестве субъективная фантазия отдельного лица не играет роли (или эта роль ничтожна), в то время как поэтическое и сказочное творчество предоставляет значительный простор для индивидуального вымысла и произвола, для игры субъективной фантазии. Возникновение поэзии и сказки — признак зарождения индивидуального самосознания в первобытной родовой общине, признак отрыва индивида от пуповины рода и родовых отношений. Это значит, что художественное сознание, отделившись («отпочковавшись») от мифосознания, знаменует собой новую ступень самосознания и самопознания, т. е. ступень, когда человек начинает смотреть на себя со стороны. Аналогичное наблюдается и в других формах сознания — религиозном и нравственном, с возникновением которых человек перестает отождествлять естественное и сверхъестественное, божественное и человеческое, а также пребывать «по ту сторону» добра и зла, т. е. приобретает сознание моральной самооценки.

Художественная фантазия, допуская чудесное и волшебное, понимает его не в буквальном, а в переносном смысле. В художественном

творчестве большую роль играют аллегория и метафоры; в мифологических образах и представлениях фантастическое и действительное совпадают; в аллегории же идейное содержание, которое ею выражается, вполне осознанно благодаря предварительной работе рассудка. Аллегория намеренно избирается для выражения какой-либо идеи; как форма мысли аллегория не совпадает (точнее, совпадает условно) с содержанием выражаемой мысли. В мифе же форма и содержание внешне и внутренне совпадают.

Миф есть нечто неосознанное и объективно данное для того, кто мыслит мифологически. Когда миф осознается, а его образно-чувственная форма отделяется от идеи, в нем найденной, подрывается непосредственная, буквальная вера в реальность образа и миф начинает переосмысливаться, становится средством выражения совсем не мифологических, а художественно-эстетических, религиозных, нравственных, философских и тому подобных идей.

Литература и искусство с древнейших времен и до наших дней неизменно обращались к мифологии и использовали ее в качестве материала для художественных произведений. Мифологические образы нередко служили средством выражения философских идей, например, у Гераклита и Платона. Для этой же цели Платон не только пользовался старыми мифами, но и сочинял новые. Переосмысленный мифологический образ Сизифа послужил современному французскому писателю и философу-экзистенциалисту Альберу Камю в качестве образа для выражения его идеи о бессмысленности бытия, об иррациональном или неразумном характере сущности бытия, для утверждения, что абсурд есть «метафизическое состояние человека в мире».

Мифологические образы всегда использовались в литературе и искусстве в качестве сознательно применяемого художественного приема. Общеизвестна роль греческой мифологии в развитии греческого искусства. По словам К. Маркса, «греческая мифология составляла не только арсенал греческого искусства, но и его почву» (Маркс, Энгельс. 12. С. 736). Сама греческая мифология явилась своего рода поэтическим творчеством народа. Сказанное в известной мере относится и к египетской мифологии, если, например, иметь в виду мифологическое отражение борьбы материнского и отцовского права, переход от первого ко второму. В греческой мифологии победа патриархата над матриархатом отразилась в мифе об Оресте, а в египетской — в сказании «Спор Гора с Сетом». Но в силу преобладания религиозных элементов и «нечеловеческой» черты этого религиозного «отчуждения» (поклонение животным) египетская мифология никогда не могла бы быть почвой или материнским лоном для греческого искусства (см: Там же. 12. С. 737).

В греческой мифологии представление о давнем «золотом веке» сочетается с оптимистическим восприятием настоящего, одержавшего победу над прошлым. И сама идея рока — непонятной и безликой силы, господствующей над богами (в древнейшей, доолимпийской мифологии) и людьми, — не обрекает олимпийских богов на пассивность и бездействие. Боги Олимпа активны, они поддерживают мировой порядок, вмешиваются в человеческие дела, спорят между собой о своем предназначении и об обязанностях, которые на них возложены. На Олимпе нет ни четко расчлененной иерархии, ни строго определенного разделения труда, превращающего каждого из богов в изолированного носителя одного какого-либо качества или силы и калечащего его «специализацией»; каждый из богов — «целостный» индивид в своих глазах и в глазах окружающих; греческие боги «не были ни простой принадлежностью целого, ни изолированными, “атомизированными” индивидами» (см.: Кох. 1964. С. 455–456).

Олимпийская мифология, особенно в своих завершающих стадиях развития, то есть когда она стала художественно обработанной и антропоморфной, не знала отрыва богов от природной и социальной среды, от миропорядка, установленного и охраняемого ими. Идея разрыва вечного и временного, идеального и материального, должного и сущего впервые намечается у Платона, но его философия далека от мифов о грехопадении, пришествии Мессии и т. п. Эти мифы восходят к религиям Ближнего Востока, к ветхозаветной литературе в частности. Впоследствии они вошли в состав христианского вероучения.



Глава третья

СОВРЕМЕННОЕ МИФОТВОРЧЕСТВО

1. Предпосылки современного мифа

Крайне различный и часто неопределенный смысл, вкладываемый в термин «миф» в современном его словоупотреблении, затрудняет выяснение черт сходства и различия между древними и современными мифами. Если иметь в виду так называемые универсальные мифы (о рае, о золотом веке, о земле обетованной и т. п.), можно сказать, что эти мифы возникают из потребности компенсировать то, чего люди лишены, и из представления о возможности такой компенсации. Чего-либо невозможного для мифа не существует. Эти мифы представляют собой «прорыв» судьбы, являются преодолением противоположности между мечтой и действительностью, желаемым и возможным, равно как между идеальным и реальным, вечным и временным, сущим и должным в воображении и с помощью воображения.

Гносеологической предпосылкой современного мифотворчества явилась коренная ломка традиционных представлений о мире и самом обществе. Развитие науки и техники показало, что мир не таков, каким его представляли прежде; былые иллюзии и мифы исчезли. Возникла необходимость в создании новых. Возврат к мифологическому сознанию на Западе (как в философии, так и в литературе и искусстве) выступает как реакция на плоскую буржуазную рассудочность и на оптимистический разум последних веков.

В странах «зрелого» («реального», «развитого») социализма, в особенности в бывшем СССР, был объявлен оптимистический миф о воспитании «нового человека», свободного от недостатков предыдущих поколений, людей «предыстории» (докоммунистических общественно-экономических формаций).

Проведение параллелей между древними и современными мифами без учета особенностей тех и других было бы ошибкой. В этом нетрудно убедиться, ознакомившись с некоторыми распространенными взглядами на сущность мифа и его формирование.

Так, французский ученый Ж. Гюсдорф в своей работе «Миф и метафизика» считает, что мифологическое сознание не умерло, так как противоположность разума и мифа не радикальна; миф является первой метафизикой, а метафизика — второй мифологией (см.: *Gusdorf. P. 242–243*). Мифологическое сознание является «очагом человеческих форм, конечным принципом наших утверждений»; миф — «сердце» философии (Там же. P. 245); мифологическое неистребимо в человеке и остается регулирующим фактором онтологического равновесия человека, определяя «его место в мире и способ его соединения со вселенной» (Там же. P. 231). Возврат современного сознания к мифу Гюсдорф объясняет реакцией на рационализм, тем, что ни позитивная наука, ни рационалистическая философия не могут вполне удовлетворить современного человека. Наука, по его мнению, все более отступает перед «экзистенциальным идеализмом, где факт все более и более удаляется от нас, становится крайне абстрактным измерением, как это происходит в современной астрономии, атомной физике, ядерной химии и генетике» (Там же); «мышление ... везде натывается на абсурд», «задыхается от недостатка онтологического горизонта»; миф является главенствующей интуицией философа, которая «играет роль введения во всеобщность» (Там же. С. 247). И картина мира, создаваемая наукой, скорее — «бытие разума, чем фактическая реальность». Наука не автономна, она заимствует свои принципы у философии, а «каждая великая система претендовала на закрытие дискуссий, которые тотчас же возникали. Разум, который дает повод каждому против всех других, не является разумным» (Там же. С. 236).

Иного взгляда на сущность мифа придерживается известный французский ученый Альбер Сови в работе «Мифология нашего времени». Опираясь термином «миф» в обыденном и весьма расширительном смысле слова, автор считает мифом разного рода измышления и иллюзии, неправильную информацию, расхождения между научными взглядами и общественным мнением и т. п. Источник мифа он усматривает в невежестве людей, в использовании их надежд в своих целях со стороны различных политических партий и государственных деятелей (см.: *Sauvy. P. 8, 229, 235, 282*).

Высказывая критическое отношение к различным формам современного мифа, Сови различает социально-политические и религиозные мифы, которые с самого начала возникновения опираются на неточные факты и которые наука со временем полностью разоблачает и

опровергает, и те, которые невозможно полностью разоблачить. К последним он относит религиозные представления (о происхождении человека, сотворении мира, явлении Христа народу, проявлении божественной воли, различного рода чудесах и т. п.), научное разоблачение которых, по его мнению, не подрывает их основ, так как всегда можно отказаться от компрометирующих фактов, либо попытаться истолковать их символически (см.: Там же. Р. 60–63).

Что касается современной политической идеологии, то, по мнению автора, в этой области мифы, не испытывая жесткого давления факта, могут существовать долго. В сфере же экономической жизни, где приходится считаться с фактами, существование мифа недолговечно. Относительно универсальных мифов Сови полагает, что они продолжают существовать, но, будучи перенесенными из области сверхъестественного в область философии, эти мифы подверглись модернизации, приобрели светский и наукообразный характер.

Критика того, что Сови считает «мифологией нашего времени», ведется им с позиций традиционного рационализма и либерализма. Автор не раскрывает глубоких социально-экономических и политических причин явления, которое он называет современной мифологией. Тем не менее эта критика знаменательна. Она показывает, что идеология и политика современных обществ не могут обойтись без мистификации и мифологизации общественных явлений и происходящих событий. Она показывает также, что природа мифа и его социальная значимость позволяют различным социальным силам использовать миф не только в искусстве, религии, морали или философии, но также и в политике¹.

О мифе как орудии политики говорил еще Платон (Законы. 663–664), хотя античность, создавшая классический мир, не ставила перед мифами специфически политических задач и целей. Сове-

¹ Примером использования мифа в политике служит книга «Миф XX века» А. Розенберга, который в свое время был по приговору Нюрнбергского процесса повешен. (Ссылки на эту книгу даются по русскому переводу. Таллинн, 1998.) Книга пропагандирует нацистскую идеологию и нацистские претензии на мировое господство. «Миф XX века» на то и миф, что ничего, в сущности, не доказывает, не обосновывает, но стремится внушить идею о превосходстве «высшей», арийской (нордической) расы над всеми остальными.

Мы не считаем для себя обязательным исследовать сей «труд», полный произвольных суждений, вроде следующих: «Только Сократ мог проповедовать такую чушь, как то, что добродетель поучительна...» (с. 60); «проповедь «разумного и доброго» была параллельным явлением с падением греческой расы и души» (с. 210); «идеи Сократа победили, Эллада погибла» (с. 211).

менный же социальный миф — один из способов глобального одурманивания масс, эксплуатации их надежд на лучшее. Во всяком случае возможность намеренного использования мифа для извращения действительных отношений и в то же время возможность их правильного понимания придает предмету совершенно иные черты. Это свидетельствует об отличии древнего мифа от современного идеологического феномена, называемого мифом.

Одним из распространенных идеологических мифов среди «прогрессивных» («авангардистских») представителей современного искусства (отчасти и философии) является призыв изображать жизнь и мир лишенными относительного порядка и гармонии, т. е. исключительно абсурдными и дисгармоничными. Искусство же, стремящееся отразить различные стороны жизни (не только ущербные, но и положительные, здоровые), решительно объявляется ими поверхностным, бессмысленным и даже фальшивым. Напротив, так называемый «метод социалистического реализма» требовал от деятелей искусства и литературы показа исключительно «жизнеутверждающих» художественных образов, т. е. изображения жизни не такой, как она есть, а такой, какой ее хотелось бы видеть и верить в нее как в подлинную реальность. Говорят, что когда Сталин посмотрел фильм «Кубанские казаки», он воспринял изображаемое как реальность и предложил колхозам увеличить поставки зерна и повесить другие виды налогов с колхозного крестьянства. Экранное («мифическое») изобилие как реальность демонстрировалось и в таких советских фильмах, как «Богатая невеста», «Свинарка и пастух» и др.

2. Некоторые особенности современного мифа

При всей сложности установления природы мифа, многочисленных ее определений и толкований (причем оригинальность толкования в наше время стали ценить выше его достоверности), некоторые особенности мифосознания очевидны. Одной из этих особенностей, как известно, является отождествление воображаемого и реального. Добавим, что создание мифической реальности в тоталитарных режимах призвано быть более реальным, чем сама реальность. Невольно вспоминаются некоторые страницы романа Джорджа Оруэлла «1984». Вот одна из них.

«У члена партии должны быть не только правильные воззрения, но и правильные инстинкты... Если человек от природы правокорен..., он при всех обстоятельствах, не задумываясь, знает, какое убеждение правильно и какое чувство желательно. Но в любом случае тщательная умственная тренировка в детстве, основанная на

новоязовских словах (т. е. на словах нового языка. — *Ф. К.*) **самостоп, белочерный** и **двоемыслие**, отбивает у него охоту глубоко задумываться над какими бы то ни было вопросами... Ключевое слово здесь — **белочерный**. Как и многие слова новояза, оно обладает двумя противоположными значениями. В применении к оппоненту оно означает привычку бесстыдно утверждать, что черное — это белое, вопреки очевидным фактам. В применении к члену партии — благонамеренную готовность назвать черное белым, если того требует партийная дисциплина. Но не только назвать: еще и **верить**, что черное — это белое, и забыть, что когда-то думал иначе» (*Оруэлл. С. 146–147*).

Позволим себе привести еще один эпизод. «В средние века существовала инквизиция... Она стремилась выкорчевывать ереси, в результате их увеличивала... Почему? Потому что инквизиция убивала врагов открыто, убивала нераскаявшихся... Люди умирали за то, что не хотели отказаться от своих убеждений. Естественно, вся слава доставалась жертве, а позор — инквизитору, палачу. Были германские нацисты и русские коммунисты. Русские преследовали ересь безжалостнее, чем инквизиторы... Они поняли, что мучеников создавать не надо. Прежде чем вывести жертву на открытый процесс, они стремились лишить ее достоинства. Арестованных изматывали пытками и одиночеством и превращали в жалких, раболепных людишек, которые признавались во всем, что им вкладывали в уста, обливали себя грязью, сваливали вину друг на друга, хныкали и просили пощады» (Там же. С. 172).

Мы, говорит персонаж Оруэлла своей жертве, «не ограничиваемся негативным послушанием и даже самой униженной покорностью. Когда вы окончательно нам сдадитесь, вы сдадитесь по собственной воле. Мы уничтожаем еретика не потому, что он нам сопротивляется; пока он сопротивляется, мы его не уничтожим. Мы обратим его, мы захватим его душу до самого дна, мы его переделаем. Мы выжжем в нем все зло и все иллюзии; он примет нашу сторону — не формально, а искренне, умом и сердцем. Он станет одним из нас, и только тогда мы его убьем» (Там же. С. 173).

Паразитально, но факт: создается впечатление, что Оруэлл описал чуть ли не с натуры сцены политических процессов, происходивших в Москве в 1937 году. Известно, что некоторые из «врагов народа», приговоренные к расстрелу, перед тем как быть убитыми, выкрикивали: «Да здравствует товарищ Сталин!» То есть само сознание жертв НКВД (Народного комиссариата внутренних дел) было переделано до такой степени специфического (мифологического, сходного со сном) состояния, что некоторые жертвы даже в после-

дни секунды своей жизни продолжали «петь осанну» своему главному палачу — Сталину.

Известный российский ученый Е. М. Мелетинский считает, что «при некоторых условиях массовое сознание может служить для распространения “социального”, или “политического” мифа (например, немецкий нацизм возрождал и использовал древнегерманский языческий миф, а также сам создавал разнообразные мифы — расовый и др.), но в целом миф как ступень сознания исторически изжил себя» (Мелетинский. 1976. С. 369). Однако признание автором возможности возрождения древних мифов и создания новых (расистских и других) уже делает его утверждение об «изжитости» мифа в нашу эпоху спорным.

Дело в том, что, согласно открытиям современной генетики, каждая хромосома содержит информацию своего развития в течение миллионов лет. Если это так, а также если верно предположение, согласно которому некоторые клетки сохраняют интеллектуальную и вообще духовную информацию, то можно объяснить, почему некоторые мотивы (например, космологических мифов об отделении неба от земли), имеющие место в различных человеческих обществах, К. Юнг назвал «архетипами» или «коллективным бессознательным».

По словам Юнга, «хотя ребенок рождается, не обладая сознанием, его мозг — не “табула rasa”... У него есть своя история. Он развивался на протяжении миллионов лет и воспроизводит историю, результатом которой сам является... Мы обладаем внутри определенным сходством, мы не индивидуальны, мы едины» (Юнг. 1996. С. 169). Согласно Юнгу, архетипы «выплескиваются» из глубин бессознательного, принимая форму мифа.

О современных мифах говорится и в работах известного французского историка религии и культуроведа Мирча Элиаде, румына по происхождению. Развивая концепцию, согласно которой миф для первобытного человека представляет собой своеобразное изображение его бытия в мире (причем повествование о том, как некое событие — воображаемое или действительное — произошло, означает в равной степени и почему оно произошло). Автор считает, что место мифа в основанных на обычаях культурах (т. е. в первобытных обществах) занял эсхатологический (он же — универсальный) миф о коммунизме.

Отклоняя мнение, согласно которому всеобщая стачка является одним из мифов современности, Элиаде утверждает: «Совсем другое дело с коммунизмом. Давайте оставим в стороне все вопросы философской обоснованности марксизма и его исторической судьбы и рассмотрим лишь мифологический образчик коммунизма и

эсхатологическое значение его популярного успеха. Что бы ни думали о научных притязаниях Маркса, ясно, что автор Коммунистического манифеста (внесем поправку: общеизвестно, что автором знаменитого Коммунистического манифеста является также и Ф. Энгельс. — Ф. К.) берет и продолжает один из величайших эсхатологических мифов (т. е. мифов о конечных судьбах мира и человека. — Ф. К.) Средиземноморья и Среднего Востока, а именно: спасительную роль, которую должен сыграть Справедливый («избранный», «помазанный», «невинный», «миссионер», а в наше время — пролетариат), страдания (вновь внесем поправку: не «страдания», а **борьба** вплоть до вооруженного восстания и установления «диктатуры пролетариата». — Ф. К.) которого призваны изменить онтологический статус мира» (Элиаде. С. 25).

Далее Элиаде указывает на мечту (т. е. миф) марксизма о бесклассовом обществе, об исчезновении социальных «напряженностей» и воцарении на земле «золотого века», библейского рая. Несмотря на слабое знание марксизма, Элиаде во многом прав. Мы солидарны с ним и тогда, когда он ссылается на Кроче и Ортега-и-Гассета, согласно которым «исторические напряженности присущи человеческой натуре, и поэтому от них никогда нельзя будет полностью избавиться» (Там же). (Напомним, что аналогичные взгляды высказывал еще древний Фукидид.)

Источниками марксизма, его мифологемами о будущем «золотом веке», библейском рае являются, на наш взгляд, по меньшей мере два обстоятельства: во-первых, унаследованные Марксом от его предков хромосомы и гены, сохранившие «коллективные представления» (духовную информацию) о возможности Царства Божия на земле; во-вторых, фундаментальные пороки капитализма (особенно середины XIX века), которые общеизвестны. Язвы капитализма, о которых говорил Маркс, возбудили унаследованные им «архетипы» и придали им обостренную (можно сказать, «революционную») форму. Добавим, что идеи марксизма «бессмертны» до тех пор, пока остаются поруганная элементарная социальная справедливость, поправное человеческое достоинство и права, т. е. до тех пор, пока не будут ограничены многие очевидные и абсурдные явления, присущие капитализму, будь то частный или государственный (тоталитарно-коммунистический) его вариант.

Разумеется, социальная напряженность (т. е. то, что Гегель, Маркс и Бердяев связывали с объективизацией и отчуждением) никогда не исчезнет, но человек будет стремиться к ее преодолению и установлению абсолютной гармонии, «земного рая». Такова природа человека. С этим ничего не поделаешь. Он живет в едином мире материального и идеального (духовного). Идеальный аспект мира не менее реал-

лен, чем материальный, чувственно воспринимаемый мир вещей, хотя, понятно, что далеко не одно и то же — миллион рублей (долларов, драм) в кармане или в голове, т. е. в сознании, идее.

Автору этих строк уже приходилось говорить о том, что миф о «золотом веке» (в прошлом и будущем) есть мечта человека (древнего и современного) о должном, об идее, о том, какой должна быть жизнь людей, их образ жизни. Миф есть своего рода мечта, идеал, а идеал мифичен в смысле его неосуществимости. Тем не менее человек стремится, более того, жаждет частично или полностью воплотить его в жизнь. Неудачи и провалы на пути осуществления должного (идеала) не могут ослабить тяготения к нему. Гуманистические идеалы несокрушимы.

Если речь идет об источниках идеалов-мифов (древних и современных), то эти источники следует искать в диалектическом (противоречивом) единстве материального и идеального, сущего и должного, действительности и идеала. Сказанное также означает, что, каков характер народа (этноса), определяемый наследственностью и внешними (социальными, географическими и т. п.) условиями, таков и его психологический настрой и ценностные ориентации, такова его историческая судьба¹.

Тем самым выдвигается тезис, согласно которому движущей силой истории является борьба народов за осуществление избранных ценностных ориентации и предпочтений, образа жизни и действий. Выражением этих ориентации и приоритетов оказываются (как в прошлом, так и в обозримом будущем) интересы и мечты племен, народов, классов и государств, их борьба за место «под солнцем», а также сохранение их деяний в памяти поколений, в анналах истории.

В диалектике идеала и действительности — источник мифотворчества, особенно современного, ярким примером которого является

¹ Известный российский политолог Алексей Кива, считая неприемлемой для России американскую модель капитализма, ссылаясь на принципиальные различия в ценностных ориентациях России и США. В первом случае почитаются такие ценности, как «социальная справедливость, идея равенства, духовность, народность, особая роль государства в огромной по территории и разнообразной по населению стране». Во втором случае, т. е. в США, «на первом месте издавна стояла идея свободы, суверенности личности (индивидуализм), практицизм; общество терпимо относилось в резким социальным контрастам» (Кива А. Социал-демократы: реальные и мнимые // Независимая газета 17 апреля. 1999. С. 3). Разумеется, судьба того или иного народа определяется не только его ценностными ориентациями, но также исторически сложившимися менталитетом и характером.

марксистская мифологема о возможности осуществления рая на земле. Развитие просвещения, прогресс науки и техники — не помеха для развития мифосознания в наши дни. Напротив, научно-технический (точнее, постиндустриальный) век создает условия для возрождения самых примитивных форм сознания. В современных условиях растущей специализации знаний вырабатывается «особый тип мышления, направленный на узкий участок деятельности, не способный и не стремящийся к самостоятельной оценке общей социальной ситуации в современном мире и поэтому легко принимающий на веру чужие слова. Вот почему работник умственного труда также может оказаться во власти мифа, как и всякий обыватель» (Гулыга. С. 220–221).

В современном обществе иррационально-стихийная природа мифа, суживая сферу рационально-логического мышления, притупляет критическую мысль; расширяя область проявления бессознательного и слепых инстинктов, она вырабатывает «стадное сознание», сознание толпы, охотно принимающей готовое мнение и безотчетно следующей внушаемым ей стандартам поведения. Опасность мифа заключается в его иррационально-стихийной природе, в растворении индивидуального сознания в слепой коллективной («массовой») воле и стихийном проявлении энтузиазма, в отсутствии внутренних терзаний и в полной уверенности в своей правоте. Современный социальный миф с помощью средств массовой коммуникации создает широкий простор для манипуляторства и злоупотребления сознанием «массового» человека, неспособного к самоконтролю и критическому осмыслению как побудительных мотивов своих поступков, так и их последствий.

3. Миф и утопия

Социальный миф о возможности «золотого века», Града Божьего на земле присущ и утопии. Утопия и является проектом преодоления всех социальных противоречий, установления общества без противоречий и потрясений, общества, основанного на разумных началах, т. е. построения идеального общества (социума). Иначе говоря, одно из отличий мифа от утопии заключается в том, что миф иррационален, бессознателен, а утопия — рациональна, если угодно, наукообразна.

Далее. Различие между мифом и утопией не только в том, что в мифе «золотой век» отнесен к прошлому, а в утопии — к будущему, но преимущественно в том, что миф — продукт коллективного творчества племени, народа, а утопия (исключая, впрочем, так называемые народные утопии) — произведение отдельных личностей, ин-

теллектуалов, деятелей литературы и искусства. Последние склонны (особенно в период общественных потрясений и социальных сдвигов) к конструированию идеального состояния общества, в котором раз навсегда преодолены всякого рода несовершенства и недоразумения.

Утопия как идеальное состояние, питаемое мечтой и фантазией и получаемое с помощью логико-понятийных средств, представляет собой рационализированный (научообразный) миф. Социальная утопия есть, так сказать, онаученный миф, т. е. миф, под который подведена «научная база».

Утопия (от греч. *ου* — «не» и *τόπος* — «место», т. е. место, которого нет; по другой версии, от *ου* — «благо» и *τόπος* — «место», т. е. благословенная страна) — умозрительная конструкция идеального общественного устройства, основанного на несбыточной мечте, нереальных проектах социальных преобразований. Прообразом («архетипом») всех утопий является «Государство» Платона. Термин «утопия» введен английским мыслителем Томасом Мором — автором книги «Утопия» (1516).

Подвергая критике существующий социальный порядок, протестуя против него и отвергая его как неразумный и несправедливый, утопическое сознание создает, как было сказано, проект желаемого (т. е. идеального, совершенного) общества. В таком обществе установлен «вечный мир» между людьми, классами и народами. Точнее, в утопических проектах исключены условия для столкновения интересов, предусмотрены все необходимые средства для удовлетворения последних. Словом, «это запрограммированное и потому строго регламентированное общество, где все заранее обдумано, вычислено, предусмотрено, предписано, расписано, а в конечном счете все заранее решено» (Баталов. С. 51).

Коммунистический идеал, с его установкой на окончательное разрешение социальных противоречий и благополучное завершение истории, представляет собой разновидность утопии. Как и всякой утопии, коммунистическому идеалу присуще глубокое убеждение в том, что социальные противоречия возможно разрешить путем реализации какого-либо универсального проекта, основанного на представлении о должном, на том, каким этот проект должен быть с точки зрения лучших человеческих чаяний и упований.

Человеческой природе свойственно неистребимое стремление выйти за пределы своего времени и возвыситься над действительностью. Этим, надо полагать, объясняется тот факт, что и по сей день, даже после провала коммунистического эксперимента, осуществленного на огромной территории бывшего СССР, не перевелись социально-утопические умонастроения.

В интересной статье В. В. Согрина «Взлет и крушение российских утопий» (Общественные науки и современность. 1995. № 3) говорится, что «в современной России утопизм присущ и политической элите, и обществу в целом, но все же, “распределяя” ответственность между ними за выдвижение и усвоение утопических идей, возложить ее, по моему убеждению, необходимо в первую очередь на элиту» (с. 5). По мнению автора, «... утопизм рождается вследствие собственной некомпетентности и непрофессионализма политиков» (Там же). Более того, уровень некомпетентности и непрофессионализма российских политиков, как и прежде, очень высок, их желание найти панацею для решения острейших социально-экономических проблем неистребимо, разочаровавшись в одних утопиях, они высказываются в пользу новых, при этом утопизм оппозиции соперничает с утопизмом власть предержащих» (с. 16).

Хотя В. В. Согрин во многом прав в оценке российских политиков, тем не менее возникает опасение, что, коль скоро склонность к утопиям «неистребима», так сказать, генетически укоренена как у власть предержащих, так и у оппозиционеров, надежда на выход из тяжелого кризиса, в котором оказалась Россия, представляется крайне ничтожной, эфемерной. Между тем в окружении российских политиков были и остаются высококвалифицированные ученые-экономисты, социологи, политологи и т. п.

С точки зрения автора, Горбачев — яркий пример политика-утописта, который выдвинул и испытал две модели реформирования общества: традиционалистско-коммунистическую и демократического социализма. Первая модель воплотилась в горбачевской установке на «ускорение» развития современного машиностроения как основы технологического и экономического прогресса. Однако реализация этой модели провалилась из-за острого недостатка производства оборудования для самого машиностроения. Надо полагать, что этот факт не был секретом для ученых-специалистов, окружающих Горбачева, однако в те времена было в обычае согласно кивать головой (извините, «наполнять теоретическим содержанием») в поддержку очередных затей генсека и политбюро.

Не дал каких-либо положительных результатов и закон о трудовых коллективах (введение «непосредственной демократии» на производстве), наделяющий трудовые коллективы правом выбора руководящих работников и определения цен на выпускаемую продукцию. Получив самостоятельность, они повели себя не по Марксу (оказывать «социалистическую взаимопомощь», «проявлять высокую ответственность за выполнение обязанностей перед обществом»), а по Гоббсу: «стали преследовать исключительно собственные эгоистические интересы, стремясь любой ценой повысить зар-

плату, цену выпускаемой продукции, избирать покладистых руководителей» (с. 6–7). Как отмечает В. В. Согрин, крах первых реформ заставил Горбачева в 1987 г. круто поменять курс реформ и применить модель реформирования демократического социализма, заменив лозунг «ускорение» на лозунги «перестройка», «гласность» и «демократия» («больше демократии!»). Этот поворот означал ориентацию на Запад, вестернизацию социализма, точнее, внедрение в советское общество «общечеловеческих ценностей» — политической демократии и экономической конкуренции, словом, создание рыночного социализма, основанного на самофинансировании, самоокупаемости и самоуправлении всех предприятий.

Однако советский социализм оказался несовместим с рынком и, как результат этого, М. Горбачев и его сторонники были отстранены от власти. Власть перешла в руки так называемых либералов и радикалов, взявших курс на строительство в стране демократического капитализма. Последний, однако, обернулся номенклатурным, если не сказать криминальным капитализмом. Такой драматический (а порой трагический) ход событий явился результатом игнорирования особенностей России, ее исторического опыта, патерналистского менталитета народа, отсутствия у граждан опыта предпринимательства и т. д. Утопизм радикалов, поставивших во главу угла проводившихся реформ монетаризм, экономический либерализм, свел социальную ответственность государства до минимума. Тем самым либеральные реформы не учли «фактор вопиющей отсталости России по основным экономическим и социальным показателям от избранного идеала» (с. 11).

И вновь возник едва ли не роковой вопрос о причине утопических умонастроений российской элиты и всего российского общества. На наш взгляд эта причина заключается не только (и не столько) в уровне некомпетентности российских политиков и ученых-экономистов, сколько в том, что утопизм, говоря словами автора, является «следствием советско-коммунистических идеологизмов» (с. 6), не исключая, разумеется, склонности русских и россиян впадать из одной крайности в другую, а также тоталитарной системы, исключаящей борьбу мнений и свободу критики.

Одна из важнейших идеологем, глубоко укоренившаяся в советском обществе (и в значительной степени имеющая место и поныне) состояла в марксистской догме, согласно которой человек — это совокупность общественных отношений. Таково же и общество как система общественных отношений, составляющих некую целостность. Коль скоро это так, то с изменением общественных отношений должны качественно меняться как человек, так и общество. Отсюда следует, что данное общество (народ, нация, государство) в

состоянии воспринять любую модель реформы, которую ему сумеют привить. Словом, корни российского утопизма — в идеях Локка и Маркса, согласно которым человек и социум — это «чистая доска», своего рода воск, которому можно придать желаемую форму. Между тем, и человек, и социум — это индивидуальность, уникальность, или, выражаясь фигурально, материал, способный к сопротивлению, противостоянию разного рода манипуляциям, в том числе утопическим (таким, например, как воспитание «нового человека», создание рая на земле — коммунизма).

Иначе говоря, психологическая ориентация на восприятие желаемого за осуществленное, присущая всему советскому обществу, явилась результатом одномерного понимания природы человека, редукции его к совокупности общественных отношений. Небезызвестно также, что порой человек (как и народ) склонен к тому, чтобы быть обманутым. Что ж, горькая истина пьется каплями, а приятная иллюзия (даже ложь) — залпом.

Мы уже говорили о том, что источник утопического восприятия мира заключается в расхождении между желаемым и реально возможным, между должным и сущим. Утопии стремятся преодолеть сущее, действительность. Отсюда и преувеличенное значение, которое утопии придают воспитанию и законодательству, революциям, выдающимся личностям, государственным деятелям, средствам убеждения и принуждения.

Склонность утопического сознания отождествлять желаемое (иллюзорное) с реально возможным с неизбежностью приводит к волюнтаризму, административно-принудительными средствами реализации оторванного от действительности идеала. И чем больше реальная жизнь оказывает сопротивление утопическим проектам, тем больше возникает потребность в насилии и принуждении. Выдвинутая Л. Троцким в 1920 году на IX съезде партии программа необходимости военизированного труда, точнее, превращения страны в систему трудовых лагерей, в которых рабочие и крестьяне служат в порядке пожизненной военной повинности и уклонение от которой карается как дезертирство, не было простой интеллектуальной ошибкой, но последовательным выводом из утопической установки, согласно которой стимулом к труду является не личная выгода, а труд как таковой, труд как жизненная потребность. Отсюда и суждения Троцкого о том, что принудительный труд в определенных условиях (т. е. в советских) вполне может стать производительным (см.: Девятый съезд РКП(б). С. 92).

По верному замечанию В. Селюнина, Сталин, который с недоверием относился ко всяким новациям, отказался от «блестательного» троцкистского плана, выбрав более близкие его сердцу класси-

ческие формы насилия — «работу конвойных», т. е. принудительный (рабский) труд в концентрационных лагерях (см.: *Селюнин. С. 177*).

Утопическое сознание, тесно связанное с представлением о завершении (финале) как исторического процесса, так и его познания, в отличие от научного, не способно к творческому развитию, т. е. к поискам нового и к изменению своих представлений сообразно изменившейся исторической реальности. Этим, однако, не предрепается вопрос об исторической роли утопического сознания, неизбежность и прогрессивность многих форм которого общеизвестна (см.: *Левада. С. 220*).

Дело в том, что утопия, как и миф, направлена не на познание действительности, а на воспроизведение иной реальности, на придание характера реальности тем лучшим надеждам, которые воодушевляют людей, поднимают их активность. Утопии свойственно утверждение определенного типа общественных отношений и воспитание соответствующей социальной психологии, регулирование сознанием и поведением масс.

Проблемы, связанные с утопией (и антиутопией), — тема большая, интересная и актуальная. Однако рассмотрение их увело бы нас в сторону. Тем не менее, нельзя, на наш взгляд, обойти один-два вопроса, относящихся к утопии. Речь прежде всего идет о возможности реализации утопии не в смысле, разумеется, установления «идеального общества», а в смысле попытки коренного изменения существующих общественных отношений (экономического и политического строя) с целью подготовки необходимых условий для создания новых общественных отношений и гармоничного человека, которое позволит со временем в определенной степени реализовать идеал. На этот счет существуют очень различные (противоположные) мнения.

Так, в своем предисловии составитель и редактор сборника «Утопия и утопическое мышление» В. И. Чаликова решительно утверждает: «Считать, что сталинская Россия, гитлеровская Германия или полпотовская Кампучия — сбывшаяся утопия, добросовестному ученому не позволяют факты. Во-первых, факт планомерного уничтожения всех форм утопического эксперимента — от толстовских коммун до кружков эсперантистов. Во-вторых, фактический запрет на научную фантастику... В-третьих, расцвет «социалистического реализма», то есть метод изображения «действительности», когда только настоящее могло представляться как идеал» (*Чаликова. С. 4–5*).

2–7 января 1990 г. в Израиле состоялась Международная конференция на тему «Утопия: воображение и реальность», в которой

участвовала и В. А. Чаликова. Ее доклад назывался «Социалистический реализм как извращенная форма утопии». На конференции, сообщает Чаликова, «врагов утопии не было», поэтому ей не приходилось, как «на московских семинарах, доказывать, что утопия и тоталитаризм — не одно и то же» (Там же. С. 5). Далее. Не без доли восхищения она вспоминает людей, которые на фоне изумительной природы выходили из маленьких коттеджей, «кто с папкой в руках, кто с виолончелью, а многие с корзинами для сбора апельсинов, — людей, убежденных, что они живут в реализованной утопии, имя которой “кибуц”» (с. 6). Иначе говоря, имеется в виду высокий уровень жизни в кибуцах, абсолютная свобода и раскованность, «уют в домах, запах пирогов (но никакой черной работы на кухне — ее выполняют все по очереди: каждый один раз в два месяца работает в бригаде, оснащенной кухонной электроникой); на полях — компьютерная техника...» (Там же). Словом, кибуцы — реализованная утопия, своего рода «чудо», которое, правда, «не может тиражироваться» (с. 7). Возникающий вопрос, почему это «чудо» не может тиражироваться, Чаликова оставляет открытым. Правда, она отмечает, что 50% детей, рожденных в кибуцах, покидают последние (см. с. 7). К сожалению, и на вопрос, почему молодые люди не остаются в кибуцах, мы также не находим ответа.

Исходя из того, что социальный идеал формируется в соответствии с законами общественного развития, т. е. выводится из его объективной тенденции, Маркс и Энгельс всячески избегали утопии и утопического умонастроения, которое мысленно конструирует будущее. Советские ученые в самом факте отказа Маркса и Энгельса от конструирования будущего усматривали научный характер их теории. Они часто напоминали слова Маркса и Энгельса, сказанные ими в «Немецкой идеологии»: «Коммунизм для нас не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна соотносываться действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние. Условия этого движения порождены имеющейся теперь налицо предпосылкой» (Маркс, Энгельс. 2. С. 33).

В отказе основоположников марксизма от мысленного проектирования будущего Чаликова, в отличие от многих советских ученых, видит недостаток их (Маркса и Энгельса) учения, так как такой отказ равносильен, по ее мнению, снятию с себя ответственности (см.: Чаликова. С. 18).

Попытаемся разобраться в отмеченных разногласиях. Неверно, что основоположники марксизма-ленинизма отказывались от теоретического конструирования будущего общества. Не входя в детали относительно предлагаемого ими варианта социализма (комму-

низма), можно отметить, что они совершенно четко определили сущность коммунизма, его основное «ядро». Это прежде всего упразднение частной собственности на средства производства, о чем говорится в «Манифесте коммунистической партии». В последнем отмечается также, что «...первым шагом в рабочей революции является превращение пролетариата в господствующий класс... Пролетариат использует свое политическое господство (т. е. диктатуру пролетариата. — *Ф. К.*) для того, чтобы вырвать у буржуазии шаг за шагом весь капитал, использовать все орудия производства в руках государства, т. е. пролетариата, организованного как господствующий класс, и возможно более быстро увеличить сумму производительных сил» (*Маркс, Энгельс*. 4. С. 446).

С ликвидацией частной собственности на средства производства исчезают и антагонистические классы при социализме (первой фазе коммунистического общества), а также эксплуатация человека человеком. На высшей же фазе коммунистического общества устанавливается бесклассовое общество: когда «... исчезнут порабащивающее человека подчинение его разделению труда, когда исчезнет вместе с этим противоположность умственного и физического труда, когда труд перестанет быть только средством для жизни, а станет самой первой потребностью жизни, когда вместе с всесторонним развитием индивидов вырастут и производительные силы и все источники общественного богатства польются полным потоком... общество сможет написать на своем знамени: каждый по способностям, каждому по потребностям» (Там же. 19. С. 20). Так писал Маркс в «Критике Готской программы». Отсюда следует, что Маркс и Энгельс вовсе не избегали, повторяем, теоретического (мысленного, умозрительного) конструирования и нравственного обоснования основных черт будущего общества, весьма сходного с земным раем.

Состояние общества, которое конструировали основоположники марксизма, мыслилось как переход из царства необходимости в царство свободы, когда люди становятся господами собственных общественных отношений, словом, сознательными творцами собственной судьбы. Сказанное означает также, что социальному злу и несправедливости, а именно эксплуатации человека человеком, возникающей на базе частной собственности на средства производства, приходит конец. Ликвидация частной собственности и социального зла должна привести к торжеству всеобщего блага и справедливости.

Далее. Если в прошлом общественное бытие (экономические категории) определяло общественное сознание, то в будущем коммунистическом обществе, напротив, общественное сознание (этические категории) будут определять общественное бытие, в частности

правовые нормы будут заменены нравственными. Можно сказать, что марксизм есть не только наука, но и вера в миф о возможности установления своеобразного рая на земле. Миф, овладевший массами, говоря в терминах Маркса, становится материальной силой. И сила марксизма — в его вере в окончательное торжество добра и справедливости, в наступление конца истории (как арены отсутствия социальных неравенств, конфликтов и потрясений).

Разумеется, проектируя будущее общество (коммунизм), основоположники марксизма, а также Ленин (который взялся осуществлять проект своих предшественников), исходили из благих намерений, возвышенных целей — всестороннего развития личности, расцвета культуры и науки, стимулирования творчества трудящихся. Однако основное препятствие на пути установления всеобщего равенства и братства, свободы и солидарности основоположники марксизма-ленинизма усмотрели в частной собственности как источнике социальных несовершенств, конфликтов и потрясений.

Сами того не подозревая, основоположники марксизма-ленинизма изменили диалектике, сторонниками которой себя объявили. Между тем, согласно диалектике (в гегелевско-марксистском понимании этого термина), всякая вещь и всякое явление имеют две стороны — положительную и отрицательную. Отрицательная сторона частной собственности заключается в том, что она усиливает индивидуализм и эгоизм, вызывает эксплуатацию человека человеком и т. д.

Однако в частной собственности имеется и положительная сторона. Возражая своему учителю (Платону), Аристотель писал: «...Трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе, ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой» (Политика. II. 2, 6, 126 а 40). Иначе говоря, уничтожение частной собственности противоречит человеческой природе; более того, означает отрицание человеческой природы (чувства собственности), которое складывалось миллионы лет. Согласно Аристотелю, естественное себялюбие не должно отождествляться с эгоизмом, который справедливо порицается, ибо эгоизм заключается не просто в любви к себе, а в чрезмерной любви. При умеренной любви к себе человек с удовольствием оказывает услуги и помощь друзьям, знакомым и товарищам (см.: Там же. 1263 b 6). Далее Аристотель замечает: «Это возможно, однако, лишь при условии существования частной собственности» (Там же. 1263 b 7).

Обобществление (на деле огосударствление) собственности на средства производства, которое, по мысли Маркса, Энгельса и Ленина, должно было освободить людей (трудящихся) от эксплуата-

ции и угнетения, на практике (70-летний опыт СССР) обернулось невиданной в истории эксплуатацией граждан, созданием ГУЛАГа, превращением большинства людей в люмпенов и «винтиков» тоталитарной системы в ее коммунистической разновидности. Этого, впрочем, следовало ожидать, ибо то, что формально принадлежит всем, на деле никому не принадлежит, никто ничего не бережет и не умножает — все разбазаривается и расхищается. Или, как говорил Аристотель: «Люди ведь всего более заботятся о том и любят во-первых то, что им принадлежит, и во-вторых то, что им дорого» (Там же. 1262 b 20).

Было бы роковой ошибкой противопоставлять понятия «иметь» и «быть», свободу и собственность. В настоящее время и в обозримом будущем невозможно **быть** (свободным), **не имея** никакой собственности; точно так же невозможно, имея (какую-либо собственность), **не быть** (свободным) в той или иной степени. Основоположники марксизма полагали, что с ликвидацией (упразднением) частной собственности произойдет освобождение человечества, совершится переход из «царства необходимости в царство свободы». Однако опыт бывшего СССР показал обратное: совершился переход от относительной свободы в царство (стихию) необходимости.

Поистине, дорога в ад выстлана благими намерениями. Утопия как «онаученная» мифологема и есть одно из самых соблазнительных «благих намерений». Однако верно и то, что утопия как онаученный (осмысленный) миф служит путевой звездой, мечтой и идеалом, на которые люди стремятся ориентироваться. Частичная реализация мечты — того, что должно **быть** (или хотелось бы, чтобы осуществилось) и есть прогресс. Когда-то люди мечтали летать по воздуху (миф о Дедале и его сыне Икаре). В наш век эта мечта в сфере научно-технических достижений стала явью. Намного сложнее реализовать идеалы в области общественной жизни. Здесь попытки осуществления того или иного идеала (утопии) насильственными средствами означают (вопреки мнению Чаликовой) тождество утопии и тоталитаризма. Разумеется, следует различать социальный идеал и средства, методы его осуществления, но это уже другой вопрос. Если утопия есть принципиально оторванный от действительности социальный (иллюзорный) идеал, то, повторим, его осуществление невозможно без тотального контроля и принуждения.



Глава четвертая

МИФ И ЭПОС

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ГОМЕРА

1. Предварительные замечания

Становление рационального мышления и художественного творчества явилось процессом освобождения художественно-эстетических, философских и тому подобных идей от мифического воображения и фантазий. Так, с возникновением эпоса и поэзии мифическое отождествление образа и вещи превратилось в художественное сравнение и аналогию. Художественное сравнение явилось не только средством освоения мира, но также орудием его познания, а вместе с тем и способом самопознания и установления своего места в окружающей человека действительности. На почве художественного сравнения и метафоры развилась научная аналогия (например, в математике количественные уподобления и пропорции) и понятийное мышление вообще. Фалес, сказав, что Земля — это плоский диск и что она, подобно дереву, плавает в воде, был первым, кто использовал модельные представления, основанные на сравнении и аналогии. Эта аналогия основывалась не только на рациональном мышлении, но также на научной и художественной фантазии. То же можно сказать относительно Анаксимандра, объявившего, что Земля имеет форму цилиндра, высота которого равна трети его основания, и что, «подобно тому, как вокруг дерева образуется кора, так вокруг облекшего землю воздуха образуется из огня огненная масса».

Возникнув из сравнений и аналогий, многие понятия первоначально мыслились не раздельно и однозначно, а парными антитезами, т. е. через соотнесение и сопоставление каждого понятия со своей противоположностью (жизни со смертью, света с тьмой, лета с зимой, огня с водой, неба с землей и т. д.). Этот антитетический способ мышления представлял собой первобытную стихийную диалек-

тику, следы которой заметны в учениях ранних греческих натур-философов. В развитой форме она была представлена в известной таблице противоположностей ранних пифагорейцев, и особенно в знаменитом антитетическом стиле Гераклита Эфесского.

Изображенная схема перехода от мифологического отождествления к образному сравнению и аналогии свидетельствует о том, что образное (художественное) мышление древнее рационального (понятийного), точнее, первый тип постижения мира в первобытные времена преобладал над вторым. Если же иметь в виду функциональную асимметрию мозга, т. е. тот факт, что левое полушарие обеспечивает логическое (понятийное) мышление, а правое — художественное (образное) восприятие мира, то отсюда следует, что становление философии сопровождалось усилением «левополушарного» мышления, а также значительным отделением понятийного мышления от образного. Это усиление привело уже в ранней греческой философии к противопоставлению «знания» как достоверного суждения о вещах и самом мире, полученного посредством разума (логоса), «мнению» как субъективному представлению, полученному в результате чувственного восприятия и потому малодостоверного (если не сказать, ложного). Как известно, элеаты резко противопоставляли истину и мнение, а софисты, напротив, отдавая приоритет чувственному познанию («все, что кому как кажется, так оно и есть»), приходили к крайнему субъективизму и релятивизму.

Если философия немыслима без логики, то как быть с иррационалистической философией и вообще с формами сознания, связанными с чувственным (художественным, интуитивным, религиозным, мистическим) постижением мира? Разумеется, иррационалистическая философия и ее разновидности (от Ницше, Бергсона, В. Соловьева и Хайдеггера до Гурджиева, Штайнера и др.) могут оспаривать рациональные познавательные возможности человека и видеть решающий источник познания в интуиции, озарении, чувстве, инстинкте и вере (толкуемой как особый вид нерационального познания), а религия, например, католицизм, заявлять о возможности постижения «богооткровенных истин» средствами разума и отстаивать свою теологию (рациональное богословие). Из сказанного следует, что иррационализм, исследуя гносеологические проблемы, становится теологией, а теология, которая ставит в центр мироздания идею Бога и ограничивается рамками религиозных догматов, философией. Иначе говоря, теология включает философские проблемы, а философия — теологические.

Деление философии на рационализм и иррационализм — не случайность и не «каприз» философов. Истоки этого деления имеют метафизический (онтологический) характер; они коренятся в самом фундаменте бытия, который представляет собой единство логического и

алогичного, сознательного (идеального) и бессознательного (материального).

На высших уровнях действительности — в человеческом обществе — противоположности рационального и иррационального имеют своей корреляцией (соотношением, взаимосвязью) должное и сущее, идеал и действительность. Рационалистическое познание (особенно наука) ориентировано на сущее, на действительность. Иррационализм же (особенно в его романтическом варианте) — преимущественно на должное. Отсюда приоритет, отдаваемый рационалистами познанию бытия, а иррационалистами — постижению этических, эстетических и подобных проблем. Попытки разрешения противоположности рационального познания (науки) и этики предпринял Сократ, объявив, что добродетель есть знание, что никто не делает зла по своей воле, а лишь по неведению. Аналогичную мысль высказывал и видный советский философ Э. Ильенков (см.: *Ильенков*. 1971. С. 134–137).

Как рационализм, так и иррационализм страдают односторонностью в постижении бытия. Однако развитие науки, успехи техники, технологии и экономики прежде всего обязаны рациональному мышлению, росту понятийного знания, понятийной информации.

В своей статье «На пути к целостному рационально-образному миропониманию» российский академик Б. В. Раушенбах замечает, что «у гармонично развитых людей оба источника знания — как рационального, так и внелогичного, образного — определяют их поведение, причем находятся в известном равновесии. Это, конечно, идеальная схема. Реально многое зависит от индивидуальных особенностей психического развития и от условий жизни того или иного человека» (*Раушенбах*. С. 27).

Согласно Раушенбаху, «сегодня, в период впечатляющих открытий в физике, астрономии, биологии и других науках, дающих рациональное объяснение жизни Вселенной, многие считают, что решение этой сверхзадачи (создания научной картины мира. — *Ф. К.*) облагодетельствует человечество. Однако такое утверждение представляется весьма сомнительным». Дело в том, что «мировоззрение, основанное только на научной картине мира, не содержит понятия нравственности» (Там же. С. 29). А там, где нет нравственности, нет и человека. Отсюда вывод: «Мир следует постигать, по выражению Гомера, и мыслью, и сердцем» (Там же).

2. Гомер и гомеровское общество

Творцом греческого эпоса, поэм «Илиада» и «Одиссея», считается легендарный Гомер. Мнения древнегреческих авторов о времени его жизни расходятся: одни полагают, что Гомер жил в период Троянской войны (начало XII в. до н. э.), другие (например, Геродот и

Фукидид) относят время его жизни к VIII в. до н. э. Большинство современных исследователей сходятся в том, что время жизни Гомера приходится на начало VIII в. до н. э. или же на вторую половину VIII в. до н. э.

В «Илиаде» и «Одиссее» запечатлены различные стороны жизни общества периода их создания. В них также нашли отражение воспоминания о событиях далекого прошлого: о Микенской эпохе (XVII–XIII вв. до н. э.), Троянской войне (нач. XII в. до н. э.), а также об ионийском переселении (XI в. до н. э.).

После дешифровки (1953 г.) «линейного письма В» английскими учеными М. Вентрисом и Д. Чэдвиком были окончательно доказаны выдвинутые историками второй половины прошлого столетия тезисы о существовании во втором тысячелетии до н. э. в бассейне Эгейского моря (Крит, Микены, Троя) цивилизации, столь же развитой, как и современные ей египетская, вавилонская, хеттская, а также о влиянии крито-микенской культуры на последующую греческую. Правда, между крито-микенским и гомеровскими периодами древнегреческого общества имеется частичный разрыв. Дело в том, что культура гомеровского общества по уровню развития уступает предшествующей ей культуре микенского общества. Однако полного разрыва не было: гомеровское общество унаследовало от микенского много предметов материального производства (плуг, гончарный круг, парусный корабль, колесную повозку и т. п.). Примерно то же можно сказать о сфере духовной культуры. Ряд имен олимпийского пантеона (Зевс, Гера, Артемида, Гермес, Дионис) встречаются в табличках «линейного письма В». Крито-микенское прошлое имеют и многие герои Гомера.

Хотя в гомеровских поэмах запечатлены воспоминания о событиях и людях микенской эпохи, однако они преимущественно отражают более поздний период — XI–IX вв. до н. э. Этот период в науке получил название «гомеровский». Он является переходным от первобытно-общинного строя к полисному (государственному). Гомеровское общество, сохранившее пережитки родового строя, характеризуется патриархальной (домашней) формой рабства. Удельный вес рабского труда в общественном производстве был еще весьма незначительным.

Рабы использовались главным образом как домашние слуги (повара, виноградари, конюхи, экономы и т. д.). В поэмах упоминаются рабы-пастухи. Последние делились на старших (привилегированных) и младших (рядовых) пастухов. К числу привилегированных рабов относился раб Одиссея свинопас Эвмей, а также нянька Одиссея Евриклея.

В патриархальном гомеровском обществе с его простотой нравов различие между свободными и рабами подчас было мало заметно: и

те и другие жили и работали вместе, вместе ели и спали (см.: *Сергеев*. 1963. С. 120). Патриархальностью же объясняется мягкое отношение к рабам и преданность последних своим хозяевам.

Тем не менее и патриархальный раб есть раб, о котором поэт говорит, что он не заинтересован в результатах своего труда, нерадив (Од. XVII. 320–323. Пер. В. В. Вересаева):

*Если власти хозяина раб над собою не чует,
Всякая взмуг у него отпадает охота трудиться,
Лишь половину цены оставляет широкоглядящий
Зевс человеку, который на рабские дни осужден и м.*

Следует также иметь в виду, что патриархальный быт, мораль и психология вполне допускают прямо противоположные приемы обращения с рабами: мягкость и суровость, крутой переход от первого ко второму. Таков же патриархальный образ мышления, который «по простоте душевной» склонен к абсолютизации противоположностей (добра и зла, любви и ненависти, преданности и неверности и т. д.). Раб зависел от «доброй воли» своего господина и его капризов. Для свободного самым большим несчастьем и позором было то, что Гомер называет «свободы лишиться» (Ил. VI. 455). Гомер вкладывает в уста Гектора слова, поистине исполненные трагизма (Ил. VI. 463–465):

*Вспомнишь ты мужа, который тебя защитил бы от рабства!
Пусть же, однако, умру я и буду засыпан землею
Раньше, чем громкий услышу твой вопль и позор твой увижу!¹*

Исследователи обратили внимание на то, что в гомеровских поэмах число рабов-мужчин заметно уступает числу рабов-женщин, а также на то, что в земледелии и ремесле (за исключением домашних ткацких мастерских, в которых наряду со свободными женщинами работали и невольницы) рабский труд почти не использовался. Это свидетельствует как об ограниченном масштабе использования рабского труда, так и о том, что решающая роль в хозяйственной жизни гомеровского общества принадлежала свободным людям, составляющим основную массу населения полисов (см.: *Сергеев*. 1963. С. 121).

В гомеровских поэмах богатство, как правило, определяется движимым имуществом. Процесс социального расслоения совершался

¹ Здесь и далее тексты «Илиады» и «Одиссеи» даются в переводах В. В. Вересаева и Н. И. Гнедича. Перевод «Илиады» В. В. Вересаева более приемлем с точки зрения современного русского языка, но перевод «Илиады» Н. И. Гнедича более близок к оригиналу. «Илиада» дается в одних случаях по Н. И. Гнедичу, в других — по В. В. Вересаеву. Перевод «Одиссеи» дается по В. В. Вересаеву.

в гомеровский период довольно быстро. Это приводило к неравномерному распределению земли. Поэтому лишь часть ее оставалась собственностью общины. Отдельные участки этой земли, называемые клеросами (κλῆρος — жребий, удел, доля, наследство), доставшиеся по жребию, периодически перераспределялись между членами общин, в связи с чем нередко возникали споры. Они метко изображены Гомером в такой сцене (Ил. XII. 421–423. Пер. В. В. Вересаева):

№ 1

*...два человека, соседи, на поле, обоим им общим,
С мерой в руках меж собой о меже разделяющей спорят
И на коротком пространстве за равную ссорятся долю.*

(Отметим, что Гомер берет эту ссору в качестве основы для сравнения в связи с изображением боя двух воинств, которые лишь «забрала делили».)

Другая часть общинной земли находилась во владении или была собственностью племенной знати — базилевсов — и называлась не «клерос», а «теменос» (τέμενος — земельный надел, участок, владение, освященный участок, освященное место).

У Гомера встречаются и члены общины, не имеющие клероса. Это те, кто лишился своих участков и стал наемным работником, батраком (фетом) на землях богатых соседей. Положение поденщика считается у Гомера самым тягостным и унижительным. В его глазах нет ничего хуже наемного труда, за исключением смерти (Од. XI. 489–492).

Политический строй гомеровского общества является разновидностью военной демократии: гомеровский базилевс («царь», а точнее, родовой старейшина), племенной предводитель, окружен советом вождей (буле); с ними он делит свою власть и в определенной степени с народным собранием (агора). Приходится говорить «в определенной степени», так как в вопросе о политической роли народа (т. е. по преимуществу крестьянства) нет ясности как у Гомера, так и среди ученых.

В своей интересной и содержательной книге «Раннегреческий полис» (Л., 1976) Ю. В. Андреев на основе анализа мировой литературы, характеризуя военную демократию, отмечает борьбу мнений и свободу критики как одну из отличительных ее черт. «В жизни гомеровских героев словопрения на агоре занимают далеко не последнее место. В ряду доблестей, отличающих идеального героя, красноречие стоит сразу за воинской отвагой... Вообще спор, свободный обмен мнениями, допускающий критику и возражения в адрес любого из предыдущих ораторов, считаются неотъемлемой принадлежностью народного собрания... Представление о народном суверенитете

не чуждо Гомеру» (Андреев. 1976. С. 93–94). Однако «право выступить перед народом» обычно принадлежит лицам, облеченным властью (царям и геронтам, т. е. старейшинам), а не рядовым гражданам (см.: Там же. С. 136). Что же касается выступления представителя народа — Терсита, то поэт «вводит этот эпизод в свое повествование лишь для того, чтобы показать бессилие демагога-простолюдина в хорошо устроенном аристократическом обществе» (Там же). (Хотя Гомер третирует Терсита, тем не менее выступление его против власть имущих является началом демократической оппозиции, говоря в современных терминах, против своеволия аристократии.)

Читая о непомерном честолюбии людей, их жажде богатства и власти, так и хочется воскликнуть: «Как мало изменилась природа человека с гомеровских времен до наших дней!» Что же касается пассивности народа (по преимуществу крестьянства), то она вполне объяснима. Крестьянство как сословие или социальный класс во все времена было неорганизовано, а потому и политически слабо. К тому же народные массы, пребывая в политической и экономической зависимости от власть предержащих, не могли не быть пассивными, за исключением, впрочем, спорадических стихийных бунтов за «лучшего царя», да еще вспышек дикой ярости, разрешающихся, говоря словами Андреева, судом Линча над человеком, вызвавшим гнев толпы. Добавим, что в Древней Греции движение народа за установление своей власти возглавляли, как правило, представители аристократических родов, будь то Солон, Клисфен или Перикл.

Гомер глубоко постиг некоторые черты психологии масс. Прежде всего это непредсказуемость их поведения. Поэтому «народ представляется Гомеру загадочным существом, подверженным внезапным приступам стихийного гнева, а в остальном же пассивным, безмолвным, ни во что не вмешивающимся... Иногда создается впечатление, что у него (народа. — Ф. К.) нет своей воли, своих убеждений, что он не знает даже, что хорошо, а что плохо для него самого. Поэтому он с такой легкостью поддается самым разнородным, а подчас и прямо противоположным внушениям» (см.: Там же. С. 98). (Отсюда, заметим в скобках, та огромная роль, которую играют в современном мире средства массовой информации, манипулирующие сознанием широких слоев народа.)

Противоречивость высказываний Гомера относительно политической воли народа в период так называемой военной демократии объясняется, на наш взгляд, не столько непоследовательностью поэта, а также его аристократическими (или проаристократическими) воззрениями, сколько тем, что народ был не настолько организован и политически силен, чтобы противостоять царям и геронтам, но и не настолько слаб, чтобы последние вовсе не считались с ним. Опас-

ность народного бунта и стихийные вспышки гнева народа заставляли царей быть осторожными с народом, так или иначе считаться с ним, а порой и выполнять его волю. Во всяком случае власть гомеровских царей, в том числе Агамемнона — предводителя греческого войска в Троянской войне, — весьма далека от власти египетского фараона или персидского «царя царей», воля которого исключала всякую иную волю в государстве.

Агамемнон, зная пределы своей власти, не прибегает к крайним мерам наказания; нередко он признает свои ошибки и объясняет свои неправильные поступки и злоупотребления властью тем, что действовал в состоянии «ослепления» (Ил. IX. 119–120; XIX. 128–138), а также по наваждению Аты — демона безумия, равно как по вине Зевса и Мойры (Ил. XIX. 86–90; 134–138).

Греки совершили в истории и культуре много поразительных подвигов, достигли в философии, искусстве, науке и других видах творчества невиданных высот. Создав демократию, явившуюся внешним выражением их внутренней свободы, они навсегда обессмертили себя в судьбах человечества.

Так, «Илиада» и «Одиссея» запечатлели духовный мир гомеровской (и догомеровской) эпохи, великолепно выразили ее идеалы, в том числе идеал героя, воинской отваги и доблести. Поэмы Гомера — не только гениальные произведения поэтического творчества, но и настоящие сокровищницы народной мудрости, народных представлений о мире и жизни, о самом человеке и его назначении. По словам Платона (Государство. IX. 606е), «Гомер воспитал всю Элладу».

Тайна всеобщего признания Гомера — в его художественной правдивости, в сочетании реализма и фантазии, в его народности. Он придал устному народному творчеству законченную художественную форму, определил (близкий к рационализму) стиль греческого народного эпоса и всего греческого поэтического творчества. Гомер стал, по словам русского литературного критика В. Г. Белинского, «отцом греческой поэзии» (Белинский. Т. 3. С. 308). Автор «Илиады» и «Одиссеи» оказал большое влияние на развитие философского и научного мышления в античной Греции, а его роль в формировании древнегреческой (олимпийской) религии и нравственных представлений древних греков общепризнана.

3. Миф и эпический стиль Гомера

Для всего народного эпоса как рода художественного творчества характерны некоторые общие стилевые черты. В эпосе воплощение общего или типического в индивидуальном дается с позиции преобладания общего над индивидуальным. Поэтому, говоря, что «содер-

жание эпопей должно составлять сущность жизни», В. Г. Белинский писал: «Народность есть одно из основных условий эпической поэмы: сам поэт смотрит на события глазами своего народа, не отделяя от этого события своей личности»; «герой преимущественно должен выражать своею личностью всю полноту сил народа, всю поэзию его субстанционального духа» (Там же. Т. 5. С. 37–39).

Эпическому произведению присуща *объективность* в том смысле, что все изображаемое в эпосе (и реальное, и фантастическое) представляется и мыслится не как выдуманное, а как объективно существовавшее или существующее. Этот факт подкрепляется и тем, что эпический поэт нигде не говорит о себе, не раскрывает своего отношения к изображаемому герою и событиям, что и делает эпос *повествованием* (от греч. *ἔπος* — слово, речь, повествование), имеющим своей целью преимущественно изображение окружающих человека вещей и явлений, а не его внутреннего мира.

В этом заключается так называемый *антипсихологизм* эпоса.

Противопоставление прошлого настоящему и гиперболичность также составляют отличительную черту эпического стиля. Эпический поэт повествует о том добром старом времени, когда люди, в отличие от «ныне живущих» (Од. VIII. 179–181), были настоящими богатырями: отличались необыкновенной физической силой, несокрушимой волей, бесстрашием, благородством и возвышенностью чувств. Все низменное и трусливое в эпосе отвергается с презрением. Величию и монументальности изображаемого соответствует и то *величавое спокойствие* (эпически-торжественное настроение), которое сохраняет поэт в своем повествовании. Эпический поэт повествует так, как если бы речь шла о непреходящей истине. Однако уравновешенно-созерцательное спокойствие, характерное для эпоса, не есть безразличие или отсутствие заинтересованности, воодушевления или напряженного настроения. Все эти настроения и чувства в эпосе имеются, но они скрыты, своеобразно выражены, порождают то спокойствие и то настроение, которое можно назвать *мудростью созерцания* и которому ведомы конфликты и потрясения, возникающие после пережитых больших несчастий и горя, после тяжелых испытаний и великих катастроф.

В эпосе действуют не только люди и герои, но и боги; последние часто мотивируют поступки первых и определяют направление и исход событий. У эпического художника события представляются в двух планах — *человеческом и божественном*. Известный русский эллинист Ф. Ф. Зелинский назвал это явление «законом двойного зрения» (см.: *Зелинский*. 1919. С. 20).

Эпос насыщен мифологическим материалом, который не всегда является предметом религиозной веры, но обусловлен *эпической*

традицией. Для эпического стиля характерны также *повторения*, *трафаретные стихи* и *выражения*, некоторые постоянные *формулы*, украшающие *эпитеты*, так называемое *эпическое раздолье* (растянутость и излишества), *отступления*, *наивность* и т. д. Важнейшим элементом эпического стиля являются *сравнения*. Стремясь к наглядности изображаемого, поэт проводит параллели, прибегает к сравнениям, почерпнутым из окружающей действительности.

Все указанные особенности эпического стиля присущи гомеровским поэмам, однако Гомер — не вообще эпический художник, а греческий эпический художник. Это значит, что гомеровский эпос обладает некоторыми лишь ему присущими чертами. Перечислим некоторые из этих специфических черт.

Для Гомера и в значительной степени для всего греческого мирозерцания характерны положительное и даже восторженное восприятие земной жизни и представление о загробном мире как о томительном и гнетущем царстве безжизненных теней, преобладание художественно-эстетических мотивов во взглядах на мир и жизнь. Это отношение к миру и жизни резко отличает гомеровский эпос от средневекового христианского эпоса житий святых, где земная жизнь воспринимается как юдоль печали, греха и испытаний и утверждается концепция падшего мира. Гомеровский эпос отличается и от средневекового германского эпоса — «Песни о Нибелунгах», в котором изображаются жизнь и подвиги великана, от карело-финского эпоса «Калевала», состоящего из сказаний о подвигах и приключениях героев не в конкретной обстановке (как это имеет место в гомеровском эпосе), а в сказочной стране Калевала. Гомеровский эпос отличается и от другого типа эпоса, например азербайджанского народного поэтического сказания «Кероглу», где изображаются подвиги реально существовавшей (в XVII в.) исторической личности, ставшей легендарной.

Исследователи отмечают и другие особенности гомеровского стиля, который сочетает в себе эпический стиль, с тем, что уже не является таковым в строгом смысле слова, а оказывается свободным или смешанным эпическим стилем и включает в себя трагические, комические, драматические, лирические и другие моменты.

Объясняется это тем, что в гомеровском эпосе отражены различные исторические эпохи: и седая старина, и недавнее прошлое, и современная Гомеру жизнь. И, что не менее важно, у Гомера различные эпохи представлены вовсе не в эпическом, «спокойном величии», как полагал И. Винкельман, а, напротив, в напряженном динамизме, в борьбе человеческих страстей на фоне мировой истории.

Гнев, богиня, воспой Ахиллеса...

С этих слов, уже говорящих о напряженности и накале страстей, начинается «Илиада». И это начало обещает, что гнев разрядится в активное действие и драматическую борьбу, в трагическое столкновение, в нечто ужасное и катастрофическое. Иначе говоря, с самого начала поэмы Гомер представляет жизнь и мир как арену борьбы, а вовсе не как картину «спокойного бытия вещей», которую остается также спокойно созерцать.

Гомер с необычайным мастерством изображает драматическую борьбу человека против внешних природных и общественных сил, в которой человек нередко одерживает победу.

Глубина показа жизненных противоречий и драматизм повествования¹; любовь к человеку и восхищение его (часто неравной) борьбой за утверждение жизни; жажда познания жизни и осмысления ее законов, способность улавливать связь между прошлым и настоящим, постоянное стремление выйти за пределы настоящего и острое предчувствие будущего — вот что делает поэмы Гомера бессмертными.

4. Гомеровские сравнения, их реализм и миф

Стиль Гомера, т. е. его способ изображения мира, а также видение мира и созерцание его обнаруживаются в привлекаемых им художественных сравнениях. Количество развернутых сравнений в «Илиаде» колеблется от 180 до 200 (в зависимости от оценки текстов). В «Одиссее» их около 50, то есть значительно меньше. Это объясняется тем, что «Одиссея» менее типична, менее связана с традицией и более проникнута субъективными настроениями, чем «Илиада».

В мировой литературе имеется большое число исследований, посвященных гомеровским сравнениям. Мы будем их рассматривать с точки зрения взаимоотношения мифа и эпоса, а также их роли в мировоззрении Гомера.

Сравнение есть главное и то новое, что внес Гомер в легенды и мифы, в предания старины вообще. В них сказалось его миропонимание. Из подобных сравнений, как уже говорилось, впоследствии возникли первые научные (натурфилософские) аналогии. Поэтому

¹ Известный немецкий исследователь В. Шадевальд (см.: *Schadewald*. 1959), подчеркивая, что сила Гомера заключается в изображении того, как из основы бытия возникают противоречия, замечает, что само повествование Гомера строится так, чтобы передать напряженность и драматизм борьбы противоречий; по Шадевальду, изображаемое Гомером действие можно свести к принципу: «еще нет, но вот-вот».

исследование гомеровских сравнений имеет большое значение как для выяснения его миропонимания, так и для последующего развития теоретической (рационалистической) мысли.

Каждое из гомеровских сравнений представляет собой маленькую поэму и раскрывает картину природы или человеческой жизни. Многочисленность и разнообразие сравниваемых явлений свидетельствует о широком охвате действительности, который свойствен эпосу. Выбор фигуры сравнения определяется темой. Так, например, если Гомер хочет изобразить мощь и бесстрашие героя, его ярость, стремительность, то герой сравнивается со львом, орлом, волком, конем и т. п.; со стихийными силами природы (грозой, огнем, лесным пожаром, бурей, тучей и т. п.), с картинами, взятыми из повседневной жизни.

Так, троянцы, бегущие от преследующих их ахейцев, уподобляются лани, беспомощных детенышей которой хватает хищными зубами лев и дробит их кости; она же, охваченная страхом, мчится через частый кустарник и темные рощи (Ил. XI. 113–121).

№ 2

*Словно как лев быстроногия лани детей беспомощных,
Если придет к логовищу, схвативши в ужасные зубы,
Вдруг сокрушает с костями и юную жизнь похищает;
Мать, как ни близко стоит у детей, но помочь им не может;
Сердце у ней у самой обывает насильственный трепет;
Быстрая, скачет сквозь частый кустарник, сквозь темные рощи,
Пот проливая, бежит от неистовства мощного зверя, —
Так Приаидам никто из троян при гибели грозной
Помощи не дал; они пред ахейцами сами бежали.*

Ахейский герой Диомед, нападающий ночью на фракийцев, сравнивается во львом (Ил. X. 485–487):

№ 3

*Словно как лев, на стадо бесстражное коз или агниц
Ночью набредши и гибель замыслив, бросается быстрый, —
Так на фракийских мужей Диомед бросался могучий.*

В этих выразительных и рельефных сравнениях трудно найти мифологические картины природы как арены действия демонических сил или существ; здесь дано поэтическое и эпико-реалистическое изображение стихийной животной жизни — хищничества как такового. Однако если бы это было лишь простым воспроизведением картины животной жизни без всякой образной связи сравниваемого и того, с чем сравнивают, равно как и без всякого человеческого «присутствия», то есть без всякой рефлексии и настроения, то,

очевидно, не могло бы быть и речи о каком-либо художественном сравнении или художественном воспроизведении картины природы вообще. Впечатляющая картина получается благодаря взаимотражению двух образов. Так, в сравнении № 3 поэт устанавливает связь между нашим живым представлением о ярости и силе льва, бросающегося на неохораняемое стадо, и нападением Диомеда на фракийцев, при помощи которой дается наглядное представление о могуществе Диомеда. Художественное сравнение представлено посредством условного отождествления различных предметов, выявляющих характер и особенность, смысл и значение сравниваемого образа (в нашем примере действий Диомеда).

Сравнения для того и привлекаются Гомером, чтобы изобразить, художественно выразить, описать, объяснить, подчеркнуть что-либо (например, подавляющее преимущество ахейцев и отчаянное положение троянцев в приведенном сравнении № 2, ярость и стремительность Диомеда — в сравнении № 3). Однако в приведенных сравнениях субъективные моменты (рефлексия, настроение, иносказание и т. п.) даны Гомером очень просто, с наивной непосредственностью. Моменты настроения как бы совпадают со зримой, скульптурно данной картиной. Эта впечатляющая картина несет в себе эмоциональную нагрузку, вызывает определенные чувства, настроения и реалистическую оценку жизни животных, а иносказательно — оценку вражды и войны в человеческом обществе. Нельзя сказать, что лишь мы, современные люди, привносим в эти сравнения-картины свои субъективные настроения и оценки, а Гомер как эпический художник подобного не привносил. Известно, что Гомер называет войну «человекоубийственной», чем-то разрушительным и пагубным: «О да исчезнет вражда от богов и от смертных, и с нею гнев ненавистный, который и мудрых в неистовство вводит» (Ил. XVIII. 107–108). Общеизвестно также, что философ Гераклит резко осуждал эти слова Гомера. А о боге войны Аресе в «Илиаде» сказано так: «Ты ненавистнейший мне из богов на Олимпе живущих» (Ил. V. 890; ср. у Гесиода «Труды и дни», стихи 14–16 об Эриде).

*...на волков кровожадных
были похожи они, с несказанной отвагою в сердце,
Рвут они жадно на части оленя рогатого, в чаще
Леса поймавши его; их пасти багровы от крови;
После подходят к ключу черноводному стаей.
Узкими там языками лакают с поверхности воду,
Кровью убитого зверя рыгая; в груди их косматой
Дух вполне безбоязнен, и сильно раздуты утробы.*

Поражает острая наблюдательность Гомера, необычайная выразительность вылепленной им картины природы, созданных им об-

разов, выражающих яркую агрессию и полную незащищенность, активное нападение и пассивную гибель. Впечатляют остро схваченные черты хищничества (окровавленные пасти зверей, раздутые утробы и т. п.).

В приведенном сравнении нет ничего мифологического в смысле отождествления сравниваемого образа (волков) со сравниваемыми образами (людьми). Здесь дан чисто художественный прием, замечательный образ-сравнение и обобщение.

Отвечая на вопрос об отношении гомеровских зооморфических сравнений к мифу, некоторые ученые полагают, что через эти художественные сравнения пробивается мифологическая концепция, то есть что первобытное мифологическое отождествление человека со зверем в эстетике Гомера перешло в художественное сравнение, предполагающего различие того, что сравнивается, с тем, что сравнивается (Фрейденберг. С. 102–103). Оно так и есть, однако мифологическая основа в этих сравнениях непосредственно не чувствуется. Мифологический аспект в «звериных» сравнениях Гомера усматривается также в том, что в последних природное явление дано в своем стихийном превосходстве над человеческим субъектом (см.: Лосев. 1963. С. 150).

Отзвуки стихийного хтонизма («хтон» — земля) и «зова земли» в эстетике зооморфических сравнений поэта слышатся, но, как было сказано, очень глухо. Дело в том, что стихийный хтонизм (стихийные явления природы) стали у Гомера предметом эстетического восприятия, наблюдения и даже любования, а это уже свидетельствует о приобретенной человеком значительной власти над явлениями природы. Поэтому, строго говоря, речь может идти о превосходстве стихийного явления над человеческим субъектом лишь в каком-то определенном, а не во всех отношениях, то есть в относительном, а не в абсолютном смысле.

В гомеровских сравнениях животные и явления природы изображаются для того, чтобы объяснить человеческие действия. Неодушевленный предмет природы не мог бы пролить свет на одухотворенные действия человека, если бы предмет природы не был «человечен», не был наделен одушевленными чертами. Сами по себе явления природы и животный мир мало интересуют Гомера. Явления природы и животный мир, привлекаемые в гомеровских сравнениях, — средства показа человека и его сил, способы самопознания. Картины природы предназначены как для создания определенного настроения, так и для демонстрации того, что человек наделен силами, которые подобны силам природы.

Эпический поэт обладал каким-то чувственно-осознаваемым материальным зрением. В его картинах природа всегда рельефна и объемна,

а человек космичен. Космичен не только в смысле мифологического «слияния» с природой, а в смысле чувства единства с миром, в смысле «присутствия» в нем человека. У Гомера солнце «неутоми-мо» совершает свой путь по небу, небо венчается звездами, Медведица совершает свой круг и «следит» за Орионом, Эос «несет» свой свет смертным и бессмертным. И наряду с этим у поэта всюду ощущается бурление стихийных сил природы и ее явлений: пожары, бури, потоки, разливы; нападение хищника, полет птицы, стремительный бег коня; шум, рев, жужжание, крики, вой, рыкание льва, лай собаки, блеяние овец, стон растерзанной жертвы.

Картины природы привлекаются поэтом для художественного изображения, а вместе с тем и для объяснения человеческой жизни. Они становятся как бы деталями человеческого быта, труда и борьбы. Таким образом, природа в гомеровском мироощущении выступает как нечто такое, без чего человек не мыслит свою жизнь. Это мироощущение, мирозерцание, в котором человек и природа мыслятся в единстве и борьбе, в дружбе и битве.

Эпическое восприятие природы никак нельзя понимать как абсолютно непосредственное, нерerefлексивное или дорефлексивно-мифологическое, которое не проводит никакого различия между внешним и внутренним, между субъективным и объективным, между образом и сравниваемым предметом. Эпос — не миф, не непосредственно чувственное восприятие мира, а эстетическое отношение к действительности. Эпос как род художественного творчества был бы невозможен без известного противопоставления субъекта объекту, точнее без проведения различия между ними. Эпическое сравнение и эпическое восприятие мира намеренно уподобляют разнородные явления; они предполагают понимание различия между сопоставляемыми предметами и потому не могут обойтись без интеллектуальных операций, посредством которых и совершается сравнение разнородных явлений. Не в эпосе (гомеровском во всяком случае), а в мифе природа играет самодовлеющую роль, так как на мифологическом уровне человек слабо отличает себя от природы и чувствует себя малозначащим ее придатком.

В гомеровских «звериных» сравнениях иногда усматривается сочувственное и сострадательное отношение к преследуемым и гибнущим жертвам. Так, Н. Л. Сахарный пишет, что только глубоко переживая «гибель жертвы, поэт мог... рассказать, как оцепенели от ужаса перед накинущимся драконом “несмышленные дети” (II. 313) воробья, как они жалобно пищали, когда хищник их пожирал, и как воробьяха, “мать их, вокруг своих деток родимых носилась, рыдая” (II, 308–317)» (Сахарный. 1957. С. 268).

Весьма интересны так называемые космические сравнения Гомера, в которых также проявляется его восприятие природы, его миропонимание. Творец «Илиады» очень часто прибегает к сравнениям с огнем, пламенем и пожаром. Огонь всегда берется им в движении, в порыве и ярости. (Можно предположить, что гомеровские «огненные» сравнения повлияли на гераклитовскую идею о мировом огне.) Космические сравнения Гомера на редкость динамичны, сильны и монументальны.

Так, гнев Ахиллеса, избивающего врагов, уподобляется лесному пожару, свирепствующему в глубоких дебрях вокруг горных вершин; бушующему ветру, который развеивает смертельный огонь (Ил. XX. 490–494):

№ 5

*Словно как страшный пожар по глубоком свирепствует дебрям,
Окест сухой горы, и пылает лес беспредельный;
Ветер, бушуя кругом, развеивает погибельный пламень, —
Так он, свирепствуя пикой, кругом устремлялся, как демон;
Гнал, поражал; заструилось черною кровию поле.*

Вот еще одно подобное сравнение (XI. 155–159; см. также II. 455–458; XVII. 736–741 и др.):

№ 6

*Словно как хищный огонь на нерубленный лес нападает;
Вихорь крутящийся окест разносит его, и из корней
С треском дрова упадут, крушимые огненной бурей, —
Так под руками героя Атрида главы упали
В бег обращенных троян...*

В этих сравнениях наблюдается тот же строй восприятия мира, что и в зооморфических сравнениях: противопоставление и сочетание активного и пассивного и связанные с этим гибель, смерть и разрушение.

Реалистическая картина разбушевавшейся грозной и разрушительной стихии — огня — включает в себе момент символического и условного, однако ясно, что внимание художника направлено на выражение активного характера человека, уподобляемого природной стихии. Разумеется, здесь отражен и момент превосходства стихийного, природного явления над человеком, однако видно и то, что необходимость демонстрации этого превосходства продиктована активной природой сравниваемого образа (огня или пожара) и одновременно темой сравнения (превосходство Ахиллеса и Агамемнона над их противниками). Сыграла свою роль и эпическая гипербола.

То же можно сказать и о сравнениях с водной стихией (Ил. XI. 492–497; см. также II, 144–149; V, 87–94 и др. Пер. В. В. Вересаева):

№ 7

*Как устремляется с гор на равнину поток полноводный,
Вспыхнувший от вод снеговых и от зевовых ливней жестоких;
Много с собою несет и дубов он засохших, и сосен,
Много, бушующ, бросает он ила в шумящее море;
Так же тогда и могучий Аякс бушевал на равнине,
Коней разя и мужей.*

Нетрудно заметить, что все приведенные художественные образы-сравнения отличаются одновременно и своим пластическим, и своим динамическим характером. Поэтому невозможно сводить мировосприятие Гомера к одному из них, например к неподвижной пластике. Гений Гомера как отца греческого мировоззрения в том и сказался, что он в одинаковой степени выразил и то и другое явление во всей его внешней пластической наглядности и во всем его внутреннем напряжении, активности и движении. Верно то, что Гомер как художник внутреннее передает через внешнее, но это внешнее получает у него настолько сильное выражение, что сливается с внутренним, напряженным, динамичным.

В последнем сравнении (№ 7) уже почти не чувствуется, что оно построено по принципу противопоставления активного пассивному. Это еще в большей степени относится в сравнениям, взятым из области человеческого быта. Например, изображая критический момент боя у кораблей, которые защищает один Аякс, Гомер, желая показать отвагу героя, перебегающего по мосткам с одного судна на другое, уподобляет последнего искусному наезднику. Перед зрителем, вернее перед слушателем, разворачивается картина настоящей джигитовки, когда удалец, выбрав четырех лучших коней и связав их, бешено мчится в город, на полном скаку перепрыгивая с лошади на лошадь (Ил. XV. 678–685):

№ 8

*Словно как муж, ездок на конях необычно искусный,
Лучших из множества коней избрав четырех и связав их,
Правит и с поля далекого к граду великому гонит
Битой дорогой; толпою и мужи, и робкие жены
Смотрят дивуясь, а он непрестанно и твердо и верно
Скачет, сядя с коня на коня, на бегу их ужасном, —
Так Теламонид Аякс с корабля на корабль по помостам
Прыдал, широко шагая и крик подымая до неба...*

Вэтой картине даже «битая дорога» воспринимается в движении. Толпы мужчин и женщин, смотрящих в изумлении на искусного наездника, лишь подчеркивают стремительный бег коней и отважность наездника¹. Здесь нет пассивного члена сравнения, и внешнее полностью направлено на выражение внутреннего (отваги и самоотверженности Аякса в ожесточенной схватке).

А вот один из шедевров гомеровских сравнений, где фигурирует маленькая девочка, которая еще не умеет говорить (Ил. XVI. 7–10. Пер. В. В. Вересаева). В изображенной Гомером пластическиреалистической картине нет ничего неподвижного и статичного, все дано в непрестанном движении и напряженной динамике.

№ 9

*Что ты, любезный Патрокл, как малая девочка, плачешь,
Если, за платье хватаясь, бежит она с матерью рядом,
На руки просится к ней и, шаги принуждая замедлить,
Плачет и смотрит сквозь слезы, пока ее мать не подымет?*

В этой умилительной и проникновенной бытоописательной миниатюре (от которой, вероятно, не отказался бы и современный поэт) трогает каждая деталь: и то, что девочка плачет, льет слезы на ходу и смотрит на мать; и ее немая просьба к матери замедлить шаги и взять ее на руки, и то, что девочка чувствует: мать, хочет она этого или нет — просьбе уступит.

У творца «Илиады» и «Одиссеи» нет явления вне движения: посох, брошенный с размаху, вертится в воздухе (Ил. XXIII. 845–846); камень, сорвавшийся с горы, «прыгает» в полете (XIII. 137–142); падающая звезда рассыпается в «несчетные» искры (IV. 75–78). Солнце он называет «неутомимым» (XVIII. 484). Изображение движения и процессов — одна из отличительных черт гомеровского видения мира и его художественного стиля.

Очень сильно представлена напряженная динамика в батальных сценах: нам «слышатся» звон оружия, гул яростного боя, победные крики, предсмертные стоны. Вот как Гомер представляет одним-единственным штрихом падение сраженного воина, который появляется

¹ Л. Н. Сахарный, говоря, что одной из функций гомеровского сравнения является задержка внимания слушателя с целью запечатления в его душе воображаемого, толкует приведенное сравнение еще в том смысле, что «мы на короткое время отвлечены от напряженного хода битвы и силой фантазии поэта захвачены изумительным изображением спортивного задора и мастерства и их наблюдения массой восхищенных людей. Вернувшись к обстановке боя, мы остро чувствуем ее трагический контраст с этим мимолетным видением из иной, мирной обстановки» (Сахарный. 1957. С. 283).

на поле брани всего один раз, в тот момент, когда поэт вдохнул в него жизнь, с тем чтобы в тот же миг ее отнять у него (IV. 523–524):

..... *впрах Амаринкид
Грянулся, руки дрожащие к милым друзьям простирая.*

В этой «моментальной» картинке пластически осязаемый образ живого воина тут же переходит в динамический образ его гибели.

Другой воин, пронзенный копьем в грудь, упал навзничь. А сердце его продолжало трепетно биться и сотрясало копье (XIII. 442–443). Здесь мы зримо воспринимаем предсмертный трепет живого сердца, агонию человека, последнее мгновение его жизни.

Зримо (зрительно) воспринимается динамизм картины того, как с поля боя выносят раненого Сарпедона и в суматохе забывают вытащить из его бедра копье, которое волочится за уносимым (V. 663–667).

В связи с только что приведенными примерами и аналогичными им многочисленными и необычайно (зрительно) впечатляющими изображениями, которыми насыщены поэмы Гомера, русский ученый А. М. Портнов (№1. С. 4) выдвигает гипотезу, согласно которой Гомер был зрячим, в высшей степени наблюдательным и великолепно различающим цвета человеком. Портнов пишет: «Увидеть, как колеблется торчащее на теле копье, в ритме проколотого им умиравшего сердца, — за всю историю поэзии на такое оказался способен лишь великий Гомер. Но для этого он должен был ... видеть!» Далее следует цветовая гамма, подчеркивающая особенности героев поэм: «Зевс — чернобровый, Афина — светлоокая, царь Менелай — светловолосый, великий воин Ахил — русокудрый, красавица Хриссида — черноокая и т. д.». «Поражает точность цветовых характеристик металлов: медь — багряная, олово — белое, а вот железо ... седое!» Последнему сравнению, замечает Портнов, мог бы позавидовать любой поэт, мечтать как о редкой находке. «Но для этого необходимы, — продолжает автор, — зоркие глаза, нужно видеть».

Подсчет зрительных, звуковых, осязательных и запаховых ассоциаций, проведенный русским ученым, показал, что «Гомер 85–90 % информации о внешнем мире передает на основе зрительного восприятия, около 10 % приходится на слух, остальное — на осязание и запах» (Там же).

Ученый обращает внимание на следующие факты: согласно преданию, Гомер похоронен на острове Хиос. Здесь сохранились монеты, относящиеся к IV в. до н. э. На них поэт изображен похожим на Зевса: с широко открытыми *зрячими* глазами. В Италии, в музее Неаполя, хранится мраморный бюст IV в. до н. э. с именем Гомера — без всяких следов слепоты. И вообще грекам до завоеваний Александра Македонского не приходило в голову изображать Гомера слепым (см.: Там же).

По Портнову, Гомера «ослепили» в III в. до н. э. александрийские философы эпохи эллинизма, любившие подчеркивать превосходство «зрячести слепоты» избранных над «слепотой зрячести» малограмотной бескультурной массы (см.: Там же).

Наконец, в знаменитом «гомерическом смехе», вызванным тем, что богу-кузнецу Гефесту удалось поймать невидимой сетью жену-изменницу Афродиту в объятиях бога войны Ареса, полностью отсутствующ: цвет, свет, форма предметов и их описание. Но со всей силой проявляется звук! Однако звук — не создание Гомера, а фигурирующего в «Одиссее» слепого от рождения поэта (певца) Демодока (Δημόδοκος) (см.: Там же).

У Гомера и сделанная человеком вещь показана в движении: колесо вертится, котел кипит, кожа растягивается и т. д. Эпический поэт не ограничивается изображением отдельного факта в его движении и изменении. У него сколько угодно картин, изображающих природные процессы и практику человеческой деятельности. А это уже свидетельствует о переходе Гомера к отображению связей и отношений вещей, о более глубоком понимании окружающей действительности.

В демонстрации явлений человеческой жизни и предметов быта нет ничего мифологического в смысле видения в них демонического начала. Отзвуки мифологических представлений, как было сказано, чувствуются в изображаемых Гомером стихийных явлениях природы и их катастрофических последствиях. Поэтому их динамика нередко сопровождается показом страшных разрушений, гибели и смерти, сценами неравной борьбы и кровавых ужасов.

Однако Гомер преодолел катастрофизм и расплывчатый характер мифических представлений; мифическое сознание приводят в ужас не только реальные катастрофы и разрушения, но и страшные лица-драконы и демоны, порожденные им самим.

У Гомера есть немало описаний мирного и уравновешенного состояния природы (Ил. VIII. 555–561; Од. XIII. 31–35; XIX. 203–208 и др.); да и картины разбушевавшейся стихии и грозных катастроф даны им не в образе воплощенных чудовищ — им присуща упорядоченность и непосредственная пластическая зримость; эти описания даны с необычайной реалистически-художественной выразительностью — они не вызывают у поэта панического страха, который затемнял бы его сознание.

Описание динамики природных явлений и процессов у Гомера проистекает не из мифического восприятия природы, а предстает как результат развитого (то есть затронутого рефлексией) образного мышления, присущего эпосу. Картины природы, изображаемые поэтом, реалистичны, а это значит, что движение и процессы происходят в

реальном пространстве и времени, а не пребывают в неподвижной орбите мифического пространства и времени (то есть «нигде» и «везде», «никогда» и «всегда»).

Для Гомера время означает длительность, а длительность у него неразрывно связана с движением и происходящими процессами (отсюда и излишняя растянутасть сравнений, объясняющаяся показом того, как происходит действие). Пространство поэт понимает стереоскопически («рельефно»), а не как плоскость.

Даже когда в сравнениях Гомера фигурируют мифологические (точнее, художественно обработанные мифологические) образы, то они толкуются реалистически. Так, богиня Афина сравнивается с радугой (Ил. XVII. 543–553), а когда речь идет о мифологической Ириде-радуге, то сравнение проводится со снегом и градом (XV. 170–173):

№ 10

*Словно как снег из тучи, иль град холодный, обрушась,
Быстро летит, уносясь проясняющим воздух Борейм, —
Так устремляясь, быстрая путь пролетела Ирида.*

Вот еще примеры: стремительный полет Афины на землю уподобляется падению звезды (IV. 75–78); мифологическая река сравнивается с обыкновенной рекой, а грандиозный мифологический образ борьбы реки и огня «принижается» тем, что это единоборство сравнивается с кипением воды в котелке, подогреваемом на огне (XXI. 362–365); Посейдон уподобляется ястребу и т. п. Иначе говоря, мифологический образ объясняется путем сравнения с реально существующими явлениями и предметами. Этот факт означает начало конца мифологического восприятия мира; на смену ему приходят поэзия и натурфилософия.

Приведем еще один пример гомеровских сравнений, при котором мифическое объясняется через абстрактное: быстрота полета богини Геры сравнивается с быстротой человеческой мысли (Ил. XV, 78–81). Здесь уже внешнее явление объясняется свойством человека. Сравняется также явь и сон, т. е. реальное (Ахиллес не может настигнуть Гектора) сравнивается с тем, что наблюдается во сне (когда один человек не может поймать другого).

Сравнение человеческого и мифологического встречается у Гомера часто, когда он стремится выразить что-либо совершенное, превосходное и т. п. В этих кратких и традиционных сравнениях поэт, желая описать, например, необычайную красоту женщины, сравнивает последнюю с Афродитой (IX. 389–390); или, например, желая охарактеризовать исключительно сильное чувство, поэт го-

ворит, что Ахиллес ненавидит лицемерного, неискреннего человека, как «ворота Аида» (IX. 312–313).

В гомеровских сравнениях нет отождествления, как в мифах, а есть художественное уподобление и объяснение посредством сопоставления. А это значит, что гомеровский человек начинает осознавать себя личностью, то есть начинает отделять себя от природы и ее явлений, делать их предметом свободного художественного творчества, объектом эстетического восприятия и теоретического осмысления. Разумеется, эстетические чувства и настроения, а также теоретическое осмысление явлений окружающего мира еще весьма просты, непосредственны и бесхитростны, но они уже имеются. Эстетическое чувство, с которым поэт рисует явления природы, еще не знает глубокого психологизма, изысканных переживаний и тонких настроений, тем не менее исключительный реализм, пластический и вместе с тем динамический характер изображаемых поэтом картин природы и человеческого быта, их ясность, рельефность, убедительность и жизненность делают образы Гомера неуязвимыми.

Эпос имеет дело преимущественно с мифологическими богами, легендарными героями и событиями, о которых повествует предание. Однако эпический поэт, достигший известной степени самосознания, вводит в мифологический материал собственное восприятие и понимание мира, используя для этого художественные сравнения с явлениями окружающего мира. Рельефность и выразительность этих сравнений объясняется не только тем, что природа играет самодовлеющую роль, но и тем, что поэт вносит в мир эпоса и легенды, в предания старины собственное понимание мира и новое художественное видение.

Разумеется, это новое видение и понимание мира и жизни проявлялось лишь частично (главным образом в рамках вводимых поэтом сравнений), ибо, как было сказано, основным содержанием эпоса являются мифы, легенды и предания старины (мифы и легенды становятся средством выражения новых идей и чувств лишь в греческой трагедии, когда все мифическое и легендарное поэт делает материалом своих произведений). Для Гомера все мифическое и легендарное — подлинная реальность, однако сама область мифического подверглась известному переосмыслению.

Мифологическое у Гомера — это боги и демоны. Но и боги Олимпа — это не первобытная мифология, так как их образы подверглись художественной обработке и рациональному осмыслению, однако не настолько, чтобы утратить присущее им религиозно-мифологическое содержание.

И, наконец, следует подчеркнуть, что самым главным и решающим в гомеровских сравнениях, в его художественном стиле и во

всей его поэзии являются не сами художественные сравнения, какими бы превосходными они ни были, не сами явления природы и человеческого быта, которые в этих сравнениях гениально запечатлены, и не боги. Основным стержнем, вокруг которого вращаются все его сравнения, все его изображения, да и весь эпос, является человек, его жизнь, его борьба, его помыслы и переживания. Гомер открыл новый мир — мир Человека. Это и есть то главное, что делает его поэмы кτήνη εἰς αἰεί, произведением навеки, вечной ценностью.

5. Образ эпического героя. Проблема судьбы и свободы у Гомера

Сделав человека основной темой своих поэм, Гомер совершил огромный сдвиг в эпосе. До Гомера эпическая песнь и фольклор характеризовались небольшим количеством действующих лиц и ситуаций, причем образы были бедны и схематичны. У Гомера же огромный мир образов, вереница четко выраженных индивидуальных характеров, сопоставленных между собой по контрасту и в различных градациях; обширная галерея различных картин природы и человеческого быта; многообразие описываемых ситуаций, обстоятельств и судеб.

«Люди несходны», — говорится в «Одиссее» (XIV. 228). В поэмах Гомера фигурирует много героев, доблестных воинов. И каждый из них по своему храбр и мужествен. Так, мужество Аякса, сына Теламона, — воплощение воинской стойкости, не ведающей отступления. Мужество Диомеда неистово, в его руках копье становится «безумным». Он вступает в бой даже с бессмертными богами, с самим богом войны Аресом и ранит его.

Гомеровские герои строго следуют нормам общественной (родоплеменной) морали, исполнены глубокого патриотизма. Они постоянно соревнуются между собой в подвигах во славу своего рода, племени, отечества. Каждый стремится «других превзойти» и не престанно жаждет «отличиться» (Ил. VI. 208).

Дух соревнования говорит о том, что гомеровское общество вышло из того состояния, когда воля индивида и его инициатива подавлялись коллективом и косной традицией, но вместе с тем оно еще не знает крайностей индивидуализма (впрочем, Ахиллес уже проявляет явные признаки последнего). Поэтому героизм персонажей Гомера вообще далек как от бездумного героизма первобытных времен и связанных с ними бесчеловечности и варварства (хотя тот же Ахиллес проявляет варварство, глумясь над трупом Гектора), так и от дисциплинированности, капризов и колебаний в настроении цивилизованной личности. Может быть, этим и объясняется сила влия-

ния Гомера, ореол славы и всеобщая любовь, которыми было окружено его имя на протяжении тысячелетий. Он впервые создал «модель» античного эпического идеала гармонии — образ телесно-духовной личности, не противопоставляющей себя коллективу, но вместе с тем и не обезличенной, не растворенной в «немой общности».

Известный исследователь античности Г. В. Драч справедливо отмечает: «Трудно представить себе обезличенным, унифицированным героя Гомера. Сам механизм общественного признания героя — слава — толкает его на неповторимость, на новаторство, на “подвиги тягостные”... Герой Гомера совершает подвиг и тем отличается от равных ему и достигает “блестящей славы”, “славы до небес”. Слава — это признание воинских заслуг (или заслуг на совете), это утверждение личного статуса героя» (Драч. 1987. С. 29).

Гомеровский Ахиллес жаждет «добыть между смертными славы». Это стремление проистекает не из простого честолюбия или гордыни, а из его жажды жизни и «любви к року», из принадлежности к «смертным», жизнь которых «скоротечна».

Ахиллес упоен жизнью, всецело прикован к ней. Вот эта прикованность к сегодняшнему дню и рождает в нем страстное желание преодолеть время, «скоротечность» жизни и обрести бессмертие (не в пустой и томительной вечности Аида), а в памяти поколений (вспоминается изречение Гераклита: «Павших на войне боги чтят и люди»). Ахиллес — язычник, он признает ценность только земной жизни и земного счастья. Для него жизнь дороже всех сокровищ; она лишь однажды дается человеку (Ил. IX. 401–409); жизнь полна горя и печали (Ил. XXIV. 523–526), но она прекрасна.

Общезвестна жалоба тени Ахиллеса (Од. XI. 488–491):

*Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать мертвый.*

Хотя Ахиллес высоко ценит жизнь, тем не менее для него слава и подвиги дороже длительной, но бесцветной и бездеятельной жизни. Поэтому он любит свой жребий — гибель во цвете лет, свою роковую обреченность. И когда его конь, обретая дар речи, предвещает ему гибель в следующем бою, это его ничуть не останавливает, он смело идет навстречу смерти (Ил. XIX. 419–424). Сознание неизбежности своей гибели не только не обрекает Ахиллеса на бездействие, но, напротив, рождает в нем жажду деятельности, непоколебимую решимость действовать по велению собственной воли. Он менее всего задумывается над тем, сообразуются ли его действия с велением судьбы, не противоречат ли они божественному предопределению. Ахиллес как бы говорит: «Как решила судьба, так и будет. Ну и пусть... Я же буду действовать по своей воле и по своему усмотрению».

Говоря о гомеровском дуализме «знания и действия» как одной из отличительных особенностей человека и о «парадоксе» гомеровского мирозерцания, А. Н. Чанышев верно замечает, что «гомеровские герои, зная о своей смерти..., 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» (Чанышев. 1970. С. 80).

Гомеровскому герою неведомы христианское смирение и долготерпение. Пути примирения с судьбой и утешения в придании себя воле всемогущего и милосердного Бога отрезаны с самого начала. Остается только мужественно принимать свой жребий, свой удел (μοῖρα), смело идти ему навстречу. Не жалуясь на судьбу, Ахиллес бросает вызов ей. Но, действуя по своей воле, не может избежать веления судьбы, роковой неизбежности (ἀνάγκη). Таково соотношение судьбы и человеческой воли во взглядах гомеровского героя на жизнь. Такова специфика мужественной философии Ахиллеса. Она состоит в осознании им необходимости действовать независимо от веления судьбы, обрекающей его на гибель, и вместе с тем в осознании единства с судьбой, в чувстве, как бы возвышающем его до уровня судьбы. Это возвышение до уровня судьбы, до сознательного и активного принятия своей участи, и делает Ахиллеса героем. В отличие от простого смертного, для которого участь-судьба — это господствующая над ним внешняя сила, неумолимая необходимость и непредвиденное стечение обстоятельств, слепой случай (τύχη), исключаящий его волю, герой делает свободный выбор (хотя этот выбор отличен от новоевропейского понимания свободы выбора), он включается в осуществление судьбы — того, что ему предназначено свыше. Судьба как изначальное предопределение и неотвратимая высшая сила, как безличная мировая закономерность и одновременно как живое божественное существо, которое греки олицетворяли в образах мойр (Атропос, Клото, Лахесис, Ананке, Тихе), не исключает, а предполагает активность героя. Герой — проявление судьбы в сфере человеческой жизни, реализация судьбы в избранной личности¹. Величие героя — в его подвиге. И подвиг его состоит в том, что он, зная свою участь, не малодушничает, не уклоняется трусливо от своего удела, не прибегает к уловкам, чтобы избегнуть его, а бесстрашно идет навстречу своей судьбе, мужественно принимая ее вызов. Герой — не жалкий раб своей участи-судьбы, не сле-

¹ О сущности эпического героизма в античном понимании судьбы см. также: Лосев А. Ф. Гомер. М., 1960. С. 168–171; Гайденко В. П. Тема судьбы и представление о времени в древнегреческом мировоззрении // Вопросы философии. 1969. № 9. С. 88–98.

поее ее орудие, которое не ведает, что творит; он — господин своей судьбы. И «покорность» героя судьбе ничего общего не имеет с рабским смирением, безропотностью и долготерпением¹.

Античное понимание героической судьбы совмещает противоположные начала: обреченность и свободу, следование велению судьбы и непокорность; героическая судьба представляет собой единство внешней необходимости и внутренней свободы, предполагающей борьбу и активность. Если бы судьба чисто внешним образом господствовала над героем и механически определяла его желания, поступки и действия, то не могло бы быть и речи о нем как о мыслящем, чувствующем и жаждущем деятельности существе; мы бы сказали, что гомеровский Ахиллес — марионетка в руках судьбы, он не знает ни своего жизненного назначения, ни своей значимости и действует словно запрограммированная машина, не испытывающая никакой жажды деятельности, никаких чувств и настроений. Но все дело в том, что *Ахиллес исполнен сознания своего жизненного назначения и смысла своих деяний. Именно это сознание и пробуждает в нем жажду деятельности независимо от веления судьбы. Именно в этом заключается свобода гомеровского героя.* Но так как эта свобода и это самоутверждение полностью или частично совпадают с предопределением судьбы, то получается, что гомеровский герой как бы обречен на свободу². Образ Ахиллеса окрашен в трагические тона.

С трагическими элементами мировоззрения Гомера связан его пессимизм. Как известно, многих героев «Илиады» и «Одиссеи» ожидают тяжелейшие испытания. У Гомера сам Зевс сокрушенно заявляет, что на земле нет существа несчастнее человека (Ил. XVII. 445 сл.). Бедствия и гибель героев Гомера возмещаются бессмертной славой их в памяти людей. Сознание своего единства с грядущими поколениями и историей придает смысл жизни и деяниям

¹ В структуре судьбы, которой внутренне присуща космическая справедливость, гомеровский герой имеет опору в самом себе, в своем *героическом естестве*, в своем чувстве единства с судьбой и связанными с этим способностями регулировать стихию своего «я» и реализовывать свое предназначение. Возвышение до уровня своей судьбы, до уровня своего предназначения требует от героя активности и деятельности, осознания своего призвания и волевого участия в осуществлении этого призвания, пусть даже предопределенного.

² По словам Снелля, «когда герой Гомера после должного взвешивания альтернатив приходит, наконец, к решению, он чувствует, что оно задано богами» (Snell. 1960. С. 31). Автор добавляет также, что олимпийские боги, определяющие судьбу героя, советуют, предлагают подумать, а не приказывают, как это было присуще богам древневосточных стран.

людей, хотя участь их, полная страданий и конфликтов, остается той же самой.

Образ мыслей человека зависит от того, что ему бог послал в этот день. Эти грустные мысли о непостоянстве человеческого счастья и его судьбы Гомер вкладывает в уста Одиссея (Од. XVIII. 130–137).

А вот меланхолический пассаж из «Илиады» (VI. 146–149). Сравнивая жизнь людей с листвою, гомеровский герой тоскливо замечает:

*Листьям в дубравах древесных подобны сыны человеков:
Ветер одни по земле развеивает, другие дубрава,
Вновь расцветая, рождает, и с новой весной возрастают;
Так человеки: сии нарождаются, те погибают.*

Приведенное сравнение Гомера отличается от всех других тем, что имеет в виду не отдельные явления, а всеобщее состояние органического мира. Это придает сравнению философский смысл. Оно напоминает знаменитое изречение Гераклита, сравнивающего мировое состояние вещей с рекой, в которую невозможно войти дважды. Правда, гераклитовское изречение носит более универсальный характер. Кроме того, если Гомер подчеркивает неизбежность смерти всего живого, то у Гераклита жизнь и смерть — две стороны бытия и всякого явления, которое одновременно тождественно себе и не тождественно.

У Гомера (равно как и во всей античности) свое понимание истории и личности, своя концепция мира и человеческой жизни, что подтверждается знаменитым описанием «щита Ахиллеса».

6. «Щит Ахиллеса». Образно-наглядная диалектика Гомера

На щите дан краткий итог «Илиады»¹. В наглядной форме (Ил. XVIII. 478–608) поэт изобразил свое понимание и свою «философию жизни». Известно, что щит был изготовлен не руками смертного человека, а самим богом Гефестом, и потому он так сияет, сверкает и блещет.

На щите — Земля, Небо, Море, «неистомное» Солнце, «полный серебряный месяц» и «все прекрасные звезды, какими венчается небо» (483–485).

Затем в тексте поэмы говорится об изображении Гефестом двух городов: в первом («прекрасно устроенном») происходят браки и

¹ «Щит Ахиллеса» стал предметом детального анализа и пристального изучения еще в древности. Изучение и толкование щита продолжается и поныне (Schadewald W. Von Homers Welt und Werk. Stuttgart, 1959. S. 352–374; Basset S. E. The poetry of Homer. 1938. P. 95–99).

пиршества, раздаются веселые звуки лир и свирелей; люди поют и пляшут. Тут же изображена рыночная площадь, где происходит судебный процесс с представлением свидетелей и речами спорящих сторон перед сидящими на камнях старцами со скипетрами в руках.

Другой город осажден неприятелем: здесь сверкает оружие, происходят сражения, убийства, разрушения, угоняется скот и т. п. Сражающимися предводительствуют боги Арей и Афина-Паллада, одетые в золотые одежды (516–517); здесь же, в сече, рыщут и Злоба, и Смута, и страшная Смерть, которая то пронзенного держит, то непронзенного ловит (535–536).

Далее на щите изображено широкое поле, тучная пашня и картина земледелия: вспашка поля и жатва; дети, собирающие колосья, приготовление пицци для работников. А вот еще прекрасный этюд — виноградный сад, лозы, отягченные гроздьями; тропинка в саду, по которой юноши и девушки несут виноград «в прекрасных плетеных корзинах»; в саду отрок играет на лире, припевая «голосом тонким», а вокруг него пляшут и поют (565–572).

И совершенно противоположная по экспрессии картина: стадо волков, направляющихся к реке, пастухи натравливают на львов собак, но те «близко подступают, залают на них — и назад убегают» (573–586). А вот мирные стойла овец «среброрунных» (587–589).

Далее описывается хоровод юношей и девушек с венками на головах, восхищающиеся хороводом селяне (590–605) и, наконец, сообщается о том, что Гефест изобразил «ужасную силу» реки Океана, который под верхним ободом окружил «щит величественный» (606–607).

На давний вопрос, изображает ли Гомер реально существовавший щит или же это — продукт чистой фантазии поэта, ученые дают разные ответы. Трактровка щита, предложенная В. Шадевальдом, независимо от общефилософских взглядов последнего, представляется заслуживающей внимания. Он считает, что, в какой бы степени Гомер ни возвышался в своих фантазиях над реальной действительностью, он никогда не терял связи с ней. Это характерная черта гомеровского творчества. И хотя, по Гомеру, щит создал Гефест, а боги более могущественны, чем люди, тем не менее сущность богов и их деятельность — высшее проявление человеческой сущности: щит и то, что на нем изображено, отражает не только историю греческого искусства и поэзии, но и историю греческой жизни (см.: *Schadewald*. 1963. С. 375).

В отличие от анонимного автора VI в. до н. э., описавшего щит Геракла, Гомер, согласно Шадевальду, стремится не к непосредственному эффекту, а к тому, чтобы изобразить действительность и побудить к познанию ее. Поэтому на щите, описанном Гомером,

в отличие от многих реальных щитов, нет изображений ужасов. Его щит должен воспроизвести картину жизни и тот порядок, который вытекает из внутренней сущности вещей. Этот «скрытый порядок» поднимает все живущее к высшей, подлинной жизни. Изображение основных форм жизни и бытия у Гомера упорядочено по принципу противоположности. Но эта противоположность не является простой симметрией и формальной антитетикой; она есть внутренняя полярность, в которой противоположности взаимно обусловлены и являются собой целое (Там же. С. 361–363). Великие сферы видимого мира — Земля, Небо, Солнце, Луна, звезды и море — даны поэтом в начале и конце описания, с тем чтобы предварительно охватить картину мира в целом (Там же. С. 364).

На земле же разворачивается пестрая картина жизни, которая окружена неизменными великими силами природы. Человека мы видим в различных ситуациях. Но внимание Гомера привлекает не отдельное или случайное. Из многообразия возможного он берет необходимое, основополагающее. Поэт рисует человека, достигшего определенной ступени культуры и в то же время находящегося в живом единстве с великим порядком природы. Город и деревня, война и мир, труд и праздник — таков порядок в целом. Полярные противоположности пронизывают все, вплоть до мелочей, — объединение и разъединение, счастье и несчастье, радость и горе, тягостный труд и приятный отдых. Впервые у греков поэтическое изображение труда было дано Гомером, а не Гесиодом (Там же. С. 364–367). Щит в миниатюре представляет то, что развернуто в эпосе. На примере повседневности он демонстрирует тот внешний порядок, которому подчинены люди, герои и боги — вечную гармонию противоположающихся сил. Гомер, подобно Данте, Шекспиру и Гете, — поэт, видящий все многообразие мира и в то же время охватывающий мир и человека как целое, исходя из целого (Там же. С. 368).

В. Шадевальд не говорит (хотя это очевидно), что на щите Ахиллеса в образной форме дана диалектика жизни и бытия, но это не меняет существа дела. Важно отметить, что диалектическая идея о единстве (гармонии) и борьбе противоположностей в еще наивной, непосредственно, картинно-наглядной форме впервые дана Гомером, которому вместе с тем нельзя отказать в проницательности, не говоря о том, что как гениальный художник за многообразием вещей, явлений и ситуаций он точно схватывает самое характерное и существенное. Добавим также, что диалектика жизни и бытия, представленная Гомером, выделяется не только своей пространственной картинностью и пластической выразительностью, но и напряженной динамикой. Наконец, если учесть, что у Гомера за явлениями дан «скрытый порядок» мира, то становится ясным, что на примере

щита мы имеем дело не с мифологическим мышлением, которое не различает сущности и явления, внешнего и внутреннего, а с поэтическим постижением мира. Мифологические моменты не играют в описании щита существенной роли.

Следует также сказать несколько слов об антипсихологизме Гомера, о внешнем («вещественном») изображении им внутренних переживаний героя.

В эпосе родоплеменное сознание коллектива преобладает над сознанием индивидуальным. С этим связано слабое внимание эпоса к внутренним переживаниям человека, внутренней мотивировке его поступков и вещественно-наглядное изображение внутреннего аспекта вещей.

«Предметное» изображение психических состояний выносит во вне внутренний мир человека, «овеществляет» его внутренне-психологическое состояние, в значительной мере лишает его своеобразия и неповторимости. Нельзя сказать, что Гомер как эпический поэт не знает внутренне-психологического аспекта бытия, что его психология бездушна, а сам он чужд всего личностного и неповторимого (мы знаем, что у Гомера «люди несходны», а каждый из его героев по-своему храбр и мужествен). Верно лишь, что гомеровско-эпическое изображение психического состояния (например, любовь Одиссея и Пенелопы, Гектора и Андромахи или Париса и Елены) дано в самом общем виде и без заметного своеобразия, слишком абстрактно и почти каждый раз косвенно. Так, о пылкой любви Париса к Елене мы узнаем из факта похищения им ее, послужившего причиной развязывания войны. Разумеется, давая косвенное изображение этой любви, поэт предоставляет простор нашему воображению, но тем не менее ее своеобразия мы не видим. Мы можем только вообразить, насколько сильной должна была быть взаимная любовь и привязанность Одиссея и Пенелопы, если после двадцати лет разлуки они не утратили своих чувств друг по отношению к другу. Тем не менее об этом мы узнаем лишь по некоторым внешним признакам (Одиссей плачет на берегу моря, тоскуя по своей жене; Пенелопа плачет над луком Одиссея, стойко сохраняет ему верность, несмотря на домогательства женихов и т. д.). Даже в наиболее драматически-психологической сцене расставания Гектора с Андромахой (Ил. VI. 441–494) внутреннее переживание передано отчасти внешне представленной ситуацией: «Вспомнишь ты мужа, который тебя защитил бы от рабства!» (463).

Подобно тому как внутренние переживания человека в гомеровской психологии спроецированы на внешние предметы, так и мотивы поступков людей перенесены на мир внешних агентов (богов). Создается впечатление, что у гомеровских героев, как говорится, нет

ничего за душой и решительно все их чувства, мысли, желания и поступки вкладываются в них (или отнимаются) богами. Боги же определяют все превратности судеб людей, весь ход событий.

Некоторые исследователи (например, Бруно Снелль) даже полагают, что Гомер не имеет никакого представления ни о душе как о чем-то целом, ни о теле: ему ведомы лишь части души и части (органы) тела (см.: *Snell*. 1960. Р. 7–8). Иначе говоря, употребляемые Гомером такие термины, как ψυχή (душа), θυμός (дух, душа), νοέω (мыслю), νοός (ум, мысль), по Снеллю, выражают не способности души (как, например, у Платона), а отдельные психические или интеллектуальные свойства живого человеческого организма; точно также Гомер представляет тело как сумму составляющих его элементов (руки, ноги, глаза, уши и т. д.). Согласно Снеллю, «у Гомера нет подлинного размышления, нет диалога души с собой», так как у Гомера всякие изменения души в человеке определяются извне, т. е. богами. И потому «Гомер не знает подлинно личностных решений», и если перед его героем встает дилемма, в ее решении определяющая роль принадлежит божеству (см.: *Snell*. Там же. Р. 19–20).

Те исследователи, которые излишне архаизируют Гомера и полагают, что гомеровская психология есть как бы «психология без души» (см.: *Маковельский*. 1913. С. 38), преувеличивают непонимание Гомером духовного мира человека и нередко выдают отсутствие того или иного термина или образа (например, термина «душа» в смысле оживляющего тело начала) за непонимание им соответствующего явления (см. также: *Сахарный*. 1957. С. 231). Они упускают из вида, что Гомер как эпический поэт так или иначе придерживается стиля эпоса, существовавшего до него. Кроме того, они не учитывают, что Гомер вышел за рамки чисто эпического стиля, и поэтому у него человеческие чувства и поступки далеко не всегда определяются богами; его герои нередко действуют по своему почину, самопроизвольно и даже вопреки воле богов (например, злополучный гнев Ахиллеса на Агамемнона не вызван никакими богами и демонами; не вкладывались богами также несговорчивость и упрямство, проявленные им при увещании его послами Агамемнона, просившими сменить гнев на милость и вернуться в строй; да и возвращение Ахиллеса не было продиктовано богами, а его личным желанием отомстить за смерть Патрокла) (см. также: *Лосев*. 1960. С. 147–148).

Наконец, если верно, что Гомер открыл человека и воссоздал различные типы человеческих характеров (пусть на уровне героического эпоса), то тезис о его антипсихологизме, в общем верный, предполагает ряд оговорок и поправок. Вряд ли кто станет оспаривать глубину и противоречивость образа гомеровского Ахиллеса. Этот

образ представлен в самых различных душевных состояниях (нежно любящим и люто ненавидящим, гневным и милосердным, бездейственно-инертным и бушующе-активным). И как понять внутреннее превращение Ахиллеса из жестокого варвара в человеколюбивого мудреца в сцене его встречи с Приамом (не говоря уже о психологически глубокой речи самого Приама), если гомеровские образы психологически «бездушны»?

7. Гомеровский космос

Устройство космоса у Гомера дано в соответствии с той же моделью, что и щит Ахиллеса, то есть по принципу единства противоположностей. Мир у него разделен на три великие сферы: Небо, Землю и Тартар.

Гора Олимп — местопребывание светлых богов, олимпийцев (Ил. V. 404 и др.). «Сияющий» Олимп настолько высок, что доходит до неба, и потому небо также является областью, где живут олимпийские боги (V. 750 и др.). Тартар (от греч. *ταρᾶσσο* — размешивать, мутить, возмущать, расстраивать, приводить в беспорядок) — область тьмы и глубокой бездны (VIII. 13), местопребывание низвергнутых Зевсом титанов. Таким образом, Небо и Тартар — противоположные сферы мироздания, как противоположны светлые олимпийские небожители мрачным богам Тартара. Земля мыслится Гомером наподобие диска или круга, плавающего в воде, а точнее — в реке-Океане, обвивающей Землю по краям. Сверху Земля покрыта полушарием, небесным сводом, сделанным из меди (Ил. XVII. 425) или железа (Од. XV. 329; XVII. 565). Под Землей проходит нижнее полушарие — Тартар (из какого материала сделан Тартар, у Гомера не сказано). Таким образом, Земля охватывается космическими противоположностями — Небом и Тартаром, причем на равном расстоянии вверх до Неба и вниз до Тартара. О срединном положении Земли мы узнаем из слов, вложенных в уста Зевса (Ил. VIII. 13–16. Ср.: *Гесиод. Теогония. 720–725*).

Положение Земли таково, что на нее в одинаковой степени влияют Небо и Тартар, то есть противоположности светлого и темного, положительного и отрицательного и т. д. Из этого следует, что все земное бытие относительно, оно совмещает в себе элементы противоположных мировых сфер (Неба и Тартара), противоборствующих космических сил. Такова и жизнь людей, в которой чередуются радость и горе, счастье и несчастье, война и мир и т. д. Человек смертен. Лишь боги бессмертны и беспечальны. Местопребыванием душ умерших является Аид. Он находится внутри Земли, на крайнем западе, около реки-Океана, где Солнце-Гелиос никогда не восходит

и не заходит (Од. X. 507–512). Солнце, Луна и звезды совершают свое движение по окружности: по верхнему своду (Небу) и нижнему своду (Тартару)¹.

Гомеровский мир — это огромная сфера, состоящая из двух полушарий: одно над Землей, другое — под ней, причем расположены они симметрично одно по отношению к другому. Такое представление — чисто античное: мир представляется как огромное сферическое тело. Шарообразная форма этого тела вполне представима и даже обозрима. Если учесть, что у Гомера, за крайне редким исключением, «нет непрекрасных вещей» (см.: Лосев. 1964. С. 110), то очевидно, что и сам мир представляется ему прекрасным. Поэтому соразмерность двух полусфер мирового тела надо понимать как симметрию, как мировое соотношение противоположных и противоборствующих (как Зевс и титаны) сфер. Разумеется, у Гомера еще нет понимания *космоса* в смысле прекрасного и гармонически упорядоченного строя вещей, понимания, которое в дальнейшем было выработано греческими философами (Пифагором, Гераклитом). У него нет и термина «космос» в указанном смысле слова. Однако, учитывая, что эпический поэт воспринимает мир эстетически, мы можем сказать, что у Гомера имеются зачатки такого понимания.

На вопрос о том, что находится за пределами мирового шарообразного тела, Гомер ответа не дает. Этого и следовало ожидать, так как вопросов космогонических и космологических он касался, так сказать, по ходу рассказа, случайно.

Гомеровская астрономия — продукт эпического восприятия и эпического понимания мира, где общее преобладает над частным: космос поэта представляет собой переработку мифологических образов художественным воображением. Достаточно сказать, что Небо олицетворяется в образе Зевса, Тартар — в образе титанов и т. д. Это значит, что Гомер воспринимает мир как единое и живое целое, в лоне которого пребывают такие же живые силы. Вместе с тем важно отметить, что сквозь оживляющие мир мифологические образы ясно видна работа художественного воображения поэта и элементы его рефлексии (размышления, наблюдения, анализа и т. п.). Это означает также, что у Гомера народные представления о мире уже как-то собраны и связаны между собой. Иначе говоря, поэт пытается осмыслить мир, понять его.

Эпический поэт открыл новую картину мира, впервые увидел принцип порядка, гармонии противоборствующих космических сил

¹ Таково предположение исследователей о движении космических тел (Солнца, Луны и звезд) у Гомера. Прямых высказываний на этот счет у самого Гомера нет.

(светлое, ликующее и жизнеутверждающее, с одной стороны, и темное, мрачное и разрушительное — с другой.). А мифу, отличающемуся смутными и расплывчатыми представлениями, принцип порядка и гармонии чужд. Открытая Гомером картина мира дана не в отвлеченных понятиях, а в художественно обработанных мифологических образах богов, в эпических изображениях жизни людей, природы и т. п. Это неудивительно, ибо Гомер в первую очередь поэт, а потом уже философ.

Картина мира в человеческой жизни, раскрытая Гомером, явилась утром европейской цивилизации. И представление о человеке как интеллектуальном существе, сыгравшее столь значительную роль во всей европейской истории, также восходит к Гомеру. Оно было всесторонне развито в греческой философии.

Основной проблемой греческой философии, ранней в особенности, является онтологический вопрос о сущности бытия и мировом строе вещей, а не проблема мифа и религии. Вопрос о богах, человеке и его внутреннем мире выступал как часть общего вопроса о природном и социальном миропорядке. Процесс освобождения от мифологических представлений начался уже с Гомера, но потребовалось известное время, чтобы зародилась греческая натурфилософия и появился Фалес, который, говоря словами Герцена, дал отставку олимпийским богам и обратился к изучению природы. Первый шаг в науке означал также первый шаг в осознании человеком своей свободы от богов и судьбы (мойры) как внешней необходимости. Идея Гераклита о самовозрастающем логосе души означала, что источником человеческих знаний, решений и поступков являются не боги, а сам человек.

8. Религия Гомера

Из гомеровского представления о мире следует, что боги Олимпа пребывают в самом этом мире, а не за его пределами. Олимпийские боги не выступают как нечто изначальное, первичное и безусловное, как что-то непонятное, таинственное и непостижимое. Они не претендуют на роль «творцов» мира. Гомеровские боги олицетворяют стихийные силы природы, но природное и божественное — не одно и то же. В богах все природное, стихийное побеждено, одухотворено и гармонично устроено. Эти боги антропоморфны и обладают ярко выраженной индивидуальностью, поэтому в олимпийской религии нет абсолютной противоположности между божественным и человеческим. Ничто человеческое не чуждо богам Олимпа: язычник-грек, в отличие от верующего христианина, не чувствует себя низшей тварью по сравнению с Творцом. Правда, боги превосходят

человека своим могуществом, мудростью, вечной молодостью и т. п., но это не самое существенное отличие богов от людей. Решающее их отличие состоит в том, что первые бессмертны, а вторые смертны.

По воззрениям греков, боги Олимпа — это эфирные тела, телесно-духовные и духовно-телесные существа. Между духом и телом нет непроходимой пропасти, но нет между ними и абсолютного тождества, как нет его между богами и природой. Это значит, что боги присутствуют в природе, что в ней нет ничего абсолютно мертвого, безжизненного и неодухотворенного. Всюду жизнь. И «все полно богов». Божество обитает (то есть жизнь присутствует) и в тенистой чаще лесов, и в сочной траве лугов, и в студеной воде родника, и в торопливом беге ручейка. Божественны в своем величии и лазурь беспредельного неба, и колыхающаяся гладь бездонного моря, и неподвижное безмолвие горных вершин.

Чувство единства с одухотворенной природой и населяющими ее божествами порождает в язычнике-эллине пантеистическое настроение, проникнутое к тому же художественно-эстетическим восприятием окружающей природной среды. Характеризуя религию древних греков, Ф. Энгельс пишет: «Эллада имела счастье видеть, как характер ее ландшафта был осознан в религии ее жителей. Эллада — страна пантеизма. Все ее ландшафты оправлены <...> в рамки гармонии. А между тем каждое древо в ней, каждый источник, каждая гора слишком выпирает на первый план, а между тем ее небо чересчур сине, ее солнце чересчур ослепительно, ее море чересчур грандиозно, чтобы они могли довольствоваться лаконическим одухотворением какого-то пиллеровского Spirit of nature (духа природы. — Ф. К.), какого-то всеобъемлющего Пана; всякая особенность притязает в своей прекрасной округлости на отдельного бога, всякая река требует своих нимф, всякая роща — своих дриад, и вот так образовалась религия эллинов» (Энгельс. 1940. С. 55).

Для древних греков было несомненно, что Земля, освещенная лучами Солнца, мир, в котором они живут, трудятся, борются и воздают должное богам, и есть подлинное лоно жизни. Олимпийский пантеон немыслим без цвета дня, без ярких, пестрых и блестящих красок. Когда Гомер желал выразить высшую степень проявления жизни, энергии, красоты и радости, он делал сравнение с солнцем и светом (Ил. XXII. 134 сл.; XIV. 184 сл., и др.). Гомеровский герой даже в критические минуты жизни не порывает с солнечным освещением — этим высшим критерием жизни. Так, сражающиеся воины даже в пылу битвы не забывают просить Зевса дать им умереть, если суждено, при свете дня (Ил. XVII. 644–647).

Гомеровская религия — религия света; для нее жизнь на Земле — единственная действительная жизнь. Противоположностью этой

религии является христианство, религия «чистого духа», где «абсолютный антропоморфизм заключается лишь в идее вселенского сверхприродного Бога, который есть вместе с тем и человек; Бога, по образу которого создан сам человек, в котором Он воплотился. В таком вселенском Богочеловечестве — все естественное, непосредственно человеческое всецело приносится в жертву, умирает в себе, чтобы ожить в Боге и соединить человечество с Божеством» (Трубецкой. С. 146).

Гомеровская религия признает загробную жизнь, но считает ее только тенью подлинной (земной) жизни, а души умерших — безжизненными призраками, бессильными теньями. Эти тени пребывают в Аиде и, возможно, где-то еще носятся, но для живых они безвредны; вера в воздействие мертвых на живых отсутствует. Вместе с тем признается долг живых перед мертвыми. Так, призрак Патрокла упрекает Ахиллеса за несвоевременное погребение его тела (Ил. XXIII. 69–92). Считалось, что душа непогребенного человека не может найти себе покоя. Гомер, конечно, искренне религиозен, хотя и проявляет нередко скептическое отношение ко всякого рода знамениям, оракулам и заговорам. Напомним об общеизвестном пренебрежении Гектора к гаданию, когда он говорит: «Знаменья лучшее всех — за отечество храбро сражаться!» (Ил. XII. 243). Всего лишь один раз Гомер упоминает о заговоре как способе лечения (Од. XIX. 456–458):

*... и потом Одиссееву рану
Перевязали заботливо; кровь же, бежавшую сильно,
Заговорили.*

Отношение Гомера к богам Олимпа порой критическое. Он их всегда принимает всерьез, хотя и верит в их существование. Мнение о подобном отношении Гомера к религии не разделяется лишь немногими исследователями (Шеффер), большинство же (Нестле, Нильссон) считают, что Гомер во многом поставил под сомнение истинность религии и что его религия не совсем религиозна. Интересна точка зрения А. Ф. Лосева, который считает, что юмор и смех гомеровских богов является их сущностью, их вечным и необходимым свойством (см.: Лосев. 1960. С. 312–319).

Еще в древности философ Ксенофан порицал Гомера за то, что последний приписал богам почти все пороки людей, представив их в самом неблагоприятном свете. И в самом деле, в морально-этическом отношении им нельзя отдать предпочтения перед людьми. Так, например, отношения Гектора и Андромахи как мужа и жены основаны на равенстве (Ил. VI. 482–493), чего никак нельзя сказать о Зевсе и Гере (Ил. I. 540–611; IV. 2–72; VIII. 478–483 и др.). Постоянная

апелляция Зевса к кулаку в сценах ссоры с ревнивой Герой, да и сами ссоры производят комическое впечатление.

Свободомыслие Гомера в религиозных вопросах заходит порой так далеко, что читатель не чувствует с его стороны не только почитания, но и страха перед богами. Поэт пародирует старинный миф о священном браке Земли и Неба, выставляет богов в смешном свете, иронизирует над ними. В своем издевательстве над богами Гомер иногда подобен Лукиану. Такие сцены, например, как обольщение Зевса Герой (Ил. XIV. 162 сл.), любовная история Ареса и Афродиты (Од. VIII. 266–366), представляющая собой жемчужину гомеровского бурлеска, нельзя истолковать иначе, как вольное отношение поэта к богам, как его религиозное свободомыслие. Только этим можно объяснить дерзкие выпады смертных людей против бессмертных богов. Так, Менелай обращает к Зевсу слова, полные негодования: «Нет никого среди бессмертных зловерней тебя, о, Кронион» (Ил. III. 365). Никакого благочестия не усматривается и в словах Ахиллеса, адресованных Аполлону (Ил. XXII. 15): «Ты одурачил, заступник, меня, меж богами вреднейший!». В раздражении Диомед, не ограничась руганью в адрес бессмертных, нападает на Афродиту и ранит ее в руку, отчего из руки ее «заструилась бессмертная кровь» (Ил. V. 330–351). И когда та возвращается на Олимп, Афина язвительно спрашивает, не поранила ли себе руку Киприда (Афродита), склоняя очередную ахейку на новое любовное приключение с каким-либо сыном Трои (намек на историю Елены и Париса) (Ил. V. 420–425).

Диомед нападает на самого бога войны Ареса, ранит его, вонзив копье ему «в пах под живот» и вытащив обратно (Ил. V. 859–861):

..... и взревел Арей меднобронный
Страшно, как будто бы девять иль десять воскликнули тысяча
Сильных мужей на войне, зачинающих ярую битву.

Спрашивается, как сочетать такое непочтительное отношение к богам с религиозностью автора «Илиады» и «Одиссеи»? Некоторые зарубежные исследователи (Масон, Мюррей) решительно заявляют, что в истории трудно найти поэму менее религиозную, чем «Илиада» (Масон); у Гомера «не было никакой религии» (Мюррей); вера Гомера в богов Олимпа сомнительна; «гомеровский человек стремится избавиться от опеки богов» (Снелль) и т. д.

Точка зрения русского исследователя А. Ф. Лосева представляется наиболее близкой к истине. Так, он пишет: «Невозможно поверить, чтобы эпический художник, способный изображать богов, демонов и героев в таком смешном виде, действительно признавал мифологию во всем ее буквальном реализме. Но отрицания мифо-

логии здесь тоже нет» (Лосев. 1960. С. 207). Правда, можно возразить, что несерьезное и непочтительное отношение (не говоря уже о благоговении) к богам равносильно их отрицанию. Но это верно лишь с точки зрения современных религий. Несомненно, Гомер далек от наивной веры в богов Олимпа. Если принять во внимание также сущность гомеровской «натуралистической» (антропоморфической) религии, то вопрос более или менее проясняется. В самом деле, если боги и люди, говоря словами Пиндара, — «дети одной матери» (Земли), то это значит, что боги не абсолютны (за исключением Зевса) в могуществе, знании и т. д. Поэтому можно допустить (по крайней мере в сфере поэтического воображения), что смертный герой в этой религии может возвыситься до уровня некоторых богов и даже превзойти их в силе и доблести. Греческая религия не знает божественного откровения в смысле абсолютной и непрерываемой истины и вытекающей отсюда нетерпимости (состояния, характерного для монотеистических религий). Это значит, что боги, как и люди, могут ошибаться. А иногда человек бывает более прав, чем бог. Словом, если богам Олимпа не чужды человеческие слабости, то это значит, что они не абсолютны, как и не абсолютно их превосходство над людьми, за исключением, разумеется, их бессмертия. Это обстоятельство лишний раз доказывает, что боги Олимпа не всецело определяют поступки человека, что гомеровскому человеку как-то известны «опыт личности» и «самостоятельные решения», то есть что гомеровский человек не является марионеткой в руках богов.

Гомеровские мифы о богах, в отличие от мифов Библии и других священных книг, не требовали беспредельной веры, не обязывали жертвовать человеческим разумом во имя веры и земным миром во имя загробного. Отражая свободолобивый дух древних эллинов, древнегреческая религия не признавала рабства гражданина перед земным или небесным владыкой, хотя, как и всякая религия, включала в себя требование покорности человека богам. Благополучие человека ставилось в зависимость от этой покорности и его смирения перед их волей. «Кто бессмертным покорен, тому и бессмертные внемлют» (Ил. I. 218); «кто на богов ополчается, тот не живет долголетен» (Ил. V. 407). Боги справедливы и стоят на страже справедливости. Нельзя вызывать их гнев дурными поступками: «Дел беззаконных, однако, блаженные боги не любят. Правда одна и благие поступки людей им угодны».

Внушая страх и покорность, религия древних греков, тем не менее, не отнимала у человека права рассуждать по поводу разумности и справедливости «божественных» дел. Вот почему такой глубоко религиозный историк, как Геродот, веруя в богов, не теряет способности рассуждать и тогда, когда касается «божественных» дел.

Если пародирование мифа о богах Гомером, а затем Аристофаном находило одобрение у публики, то это свидетельствует о свободомыслии народа (см.: *Nestle. 1944. S. 27*), а также о том, что не только у Гомера, но и у широких слоев народа стала исчезать непосредственная вера в миф, что миф стал рассматриваться как продукт поэтического творчества. Поэтому никто не обязан был верить в то, что говорилось Гомером или Гесиодом о богах. Каждый мог по-своему изменить миф, и в этом не усматривалось никакой «ереси».

У греков изувером называли бы не того, кто отходил от общепринятых традиционных представлений о богах, а скорее того, кто вздумал бы призывать к религиозному единомыслию и на этом основании преследовать инакомыслящих. Древним грекам была неведома евангельская заповедь: «Кто не со Мною, тот против Меня». Эта заповедь, как и другие религиозные догмы, делая вопрос об истине и заблуждении, о добре и зле и т. п. вопросом веры, создает атмосферу «осадного положения», то есть сводит названный вопрос к своеобразной религиозной присяге в отношении того, что являлось предметом субъективной убежденности. Древние греки были свободны от такого «осадного положения», порождаемого догматическим духом монотеистических религий. Они полагали, что вопросы о богах, о мире и душе — весьма сложны и потому каждый может о них думать по-своему. В этом сказался присущий эллинам интеллектуализм, отразившийся в самой их религии. Отсюда и критика богов, свисходительное пародирование мифов о них.

Разумеется, утрата буквальной веры в миф не означала «атеизма» — неверия в существование богов. Гомер, как и народ его эпохи, верит в богов, но мифы о богах начинают переосмысливаться, правда не настолько, чтобы исчезла всякая вера в миф. У широких слоев народа религиозно-мифологические представления сохранились вплоть до падения античного мира.

Религия греков допускала различные представления о богах, неверие в тот или иной миф и т. п. Порицалось неверие в богов вообще, несоблюдение обрядов (которые и были решающими в религии греков), запрещалось открытое выступление против «государственных богов» — «охранителей» полиса.

В отличие от верующего Древнего Востока или средних веков, гражданину древнегреческого полиса не приходилось бороться со своей совестью, когда его охватывали религиозные сомнения. Он не пытался подавить их молитвой и бичеванием и не стремился вернуть себя к вере смирением, упреками и проклятиями. Религиозные сомнения приводили гражданина полиса не к разладу с самим собой, а к вере в свой разум и к уверенности, что разумным путем все можно познать и объяснить. Так было со многими греческими

философами, которые установили, что боги мифа — творения человеческой фантазии и что боги Олимпа олицетворяют (символизируют) явления и силы природы. Эти философы отрицали влияние богов на мир и признавали, что мир существует и управляется сам по себе.

Наметившиеся в конце VII и начале VI в. до н. э. кризис религии и крушение религиозных авторитетов не вызвали кризиса «духа» вообще. Вместо религиозных авторитетов греческие философы поставили авторитет человеческого разума.

* * *

Критическое отношение к авторитетам (богам и традиции) и высокая оценка интеллекта начинается с Гомера. У него Нестор и Одиссей — воплощение ума. У автора «Илиада» и «Одиссеи» в зачаточной форме содержится высказанная позже Сократом идея о тождестве добродетели и знания. Зародыши диалектических идей, содержащиеся в гомеровских поэмах, были затем развиты Анаксимандром и в особенности Гераклитом. Гомер подготовил почву для перехода от мифа к рациональному знанию. У него встречаются примеры, когда боги теряют свое непосредственное религиозно-мифологическое значение и выступают в качестве поэтических метафор для обозначения конкретных явлений. Так, именем Ареса поэт нередко называет военный бой (Ил. II. 381; III. 132; IV. 352 и др.). Гефест выступает как синоним огня (II. 426). Иначе говоря, у Гомера намечается тенденция к демифологизации явлений окружающего мира.

Та же тенденция наблюдается и в понимании Гомером мойры, или судьбы. Имея в виду неизбежность смерти человека, Гектор говорит: «Но судьбы, как я мню, не избег ни один земнородный» (Ил. VI. 488). Идея судьбы у поэта еще не выступает в мифологической форме, но за этой формой скрывается зерно отвлеченного понятия судьбы как неизбежности и необходимости. Положение судьбы среди богов довольно неопределенно: то она стоит выше богов (это, очевидно, наиболее древнее представление в «палеонтологии», то есть истории развития представлений о судьбе), то наравне с ними, то ниже богов. Полной ясности в положении судьбы не было и после Гомера, например у Еврипида.

Гомеровское понимание судьбы (которая у поэта не получила олицетворения в каком-либо индивидуальном образе) оказало прямое влияние на Гераклита, в одном из фрагментов которого приводятся слова Гомера, цитированные выше (Ил. VI. 488). Гераклит также прибегает к мифологическим образам (Эриний, Зевса). Влияние Гомера на Гераклита значительно: эфесский философ, резко нападав

на Гесиода, Пифагора и других, лишь Гомера считает «мудрейшим из эллинов». Можно предположить, что идея огня как динамической основы бытия, равно как и идея единства противоположностей, развита Гераклитом под влиянием Гомера, который, в отличие от Гесиода, понимал, что противоположности едины (Гераклит при этом подверг резкой критике Гомера за то, что последний хотел прекращения раздора среди богов и людей).

Гомеровское представление о судьбе приобретает черты отвлеченного понятия «необходимости» у Гераклита, а у Демокрита необходимость полностью становится отвлеченным понятием. То же у Фукидида, который понимает судьбу как непредвиденное стечение обстоятельств (II. 87, 2; IV. 18, 5; VI. 78, 2).

9. Сущее и должное. «Утопия» Гомера

Характеристика мировоззрения Гомера была бы неполной, если не сказать несколько слов о соотношении природного (стихийного, животного) и идеального (этического) в человеке, т. е. об отличии между тем, каков есть человек в действительности и каким он должен быть с точки зрения установления смысла его жизни, места и назначения его в мире. Хотя эти вопросы так или иначе затрагивались в данной части исследования, тем не менее хотелось бы напомнить, что у Гомера боги стоят на страже справедливости. Они карают людей за их дурные поступки и внемлют тем, кто совершает благие деяния. Иначе говоря, высшей этической нормой (идеалом), которая поддерживается религией и к которой должны стремиться люди, Гомер считает согласие и солидарность между людьми, а не распри, междоусобицы и войны (Ил. IX. 64–65):

*Тот беззаконен, безроден скиталец бездомный на свете,
Кто междоусобную брань, человекам ужасную, любит!*

Напомним также, с какой решительностью поэт отвергает войну (Ил. XVIII. 107–108):

*Да исчезнет война среди богов и людей, и с нею
Гнев ненавистный, который и мудрых в неистовство вводит.*

Другими словами, для Гомера должное — жизнь мирян, а не война и распри. Изображая на «щите Ахиллеса» два противоположных состояния — мирную жизнь и войну, — поэт, разумеется, предпочитает первое. Названные состояния даны у Гомера отдельно, врозь, хотя в жизни они взаимосвязаны, не существуют одно без другого.

Мечтая о должном (мирной жизни людей), Гомер, что называется, не закрывает глаза на жизнь, полную жестокости и смерти. Отсюда и ободряющий призыв Агамемнона к воинам (Ил. V. 529–532):

*Будьте мужами, друзья, и возвысьтесь доблестным духом;
Воина воин стыдится на подвигах ратных!
Воинов, знающих стыд, избавляется боле, чем гибнет;
Но беглецы не находят ни славы себе, ни избавы!*

Поэт оправдывает жестокость своих героев, исходя из защиты ими своих прав, а также из чувства мести. Одиссей истребляет всех без исключения бесчинствовавших в его доме женихов, оставаясь глухим к их просьбам и мольбам о пощаде. (Заметим в скобках, что современный мир, нередко гордящийся своим «гуманизмом», недалеко ушел от первобытного варварства. Достаточно упомянуть о лагерях смерти, созданных немецкими нацистами, ГУЛАГе, об атомных бомбах, сброшенных на многотысячное население Хиросимы и Нагасаки, где исключается сама возможность мольбы о пощаде. Хладнокровно в Хатынском лесу (14 км от Смоленска, Россия) были расстреляны 4 тысячи ни в чем не повинных польских офицеров.)

Суров и главный персонаж «Илиады» Ахиллес, отвергнувший просьбу Гектора о почетном погребении того, кому суждено умереть в их взаимном поединке. Однако и суровому герою доступно чувство сострадания. Полные трагизма слова Приама, обращенные к Ахиллесу, находят у него отклик (Ил. XXIV. 503–506):

*Храбрый! Почти ты богов! Над моим злополучием сжался,
Вспомнив Пелея отца: несравненно я жалче Пелея!
Я испытую, чего на земле не испытывал смертный:
Мужа, убийцы детей моих, руки к устам прижимаю!*

Эту сцену, исполненную неподдельного и потрясающего душу трагизма, мог создать только тот, кому ведомо сострадание, — сам Гомер (см.: Фролов. С. 35).

У Гомера и его героев типично греческое жизнепонимание: они признают лишь ценность земной жизни (Од. XI. 488–491). Однако этот, казалось бы, оптимистический настрой, проникнут грустью и печалью. Напомним строку из уже приведенного сравнения (Ил. VI. 146):

Литьям в дубравах древесных подобны сыны человеков.

Вызывает тоску и грусть скоротечность человеческой жизни, сознание ее бренности (Од. XVIII. 130–131):

*Все на земле изменяется, все скоротечно; всего же
Что ни цветет, ни живет на земле, человек скоротечней.*

Беды и счастье, удачи и горести — все во власти богов, их воли, и никто не избежал своей судьбы, говорит Гомер устами Гектора (Ил.

VI. 488). Устами же Зевса поэт провозглашает, что из тварей, которые дышат и ползают по земле, «несчастнее нет человека» (Ил. XVII. 446–447).

Исследователи называют гомеровское восприятие жизни «трагическим оптимизмом», «парадоксальным состоянием человека в мире» и т. п. На наш взгляд, гомеровская «философия жизни», признавая трагизм и бренность жизни, отличается мужественным отношением к действительности (сущему), в котором преобладают положительные представления. Каждый из гомеровских героев стремится стяжать славу в памяти потомков. Сияющую славу и защиту отечества они ставят выше жизни. (Вспомним, что Ахиллес предпочел краткую, но славную жизнь, долгой, но бесславной.)

Гекуба, мать Гектора, горда славной кончиной своего сына, отдавшего жизнь за отечество (Ил. XXIV. 214–216):

*...не как ратник бесчестный мой Гектор убит им;
Он за отечество, он за мужей и за жен илионских
Бился, герой, ни о страхе в бою, ни о бегстве не мысля!*

Отличительной особенностью мировоззрения Гомера является также соизмерение, соотнесение, сравнение человеческой жизни с жизнью богов. Гомеровские боги мыслят и поступают почти так же, как люди, но, в отличие от последних, бессмертны, не знают печалей и горестей, словом, их жизнь полна блаженства. Разумеется, при таком сравнении человеческая жизнь тускнеет, но поэту также хорошо известно, что человек никогда не станет бессмертным и не сможет жить одними радостями, минуя горе. Поэтому он дает волю своей фантазии, использует народные мечты о Елисейских полях, находящихся за пределами Земли, где живет Радамант златовласый, где беспечально проходят дни человека, где нет ни метелей, ни ливней, ни холодной зимы и т. д. (Од. IV. 559–569).

По-видимому, не удовлетворившись картиной излишне идеального бытия на Елисейских полях, к тому же картиной, созданной народной фантазией, Гомер представляет свой вариант жизни людей после смерти, не лишенный реалистических моментов. Это — чудесный остров Схерии, куда Одиссей был выброшен волной во время бури. Феакийцы, обитатели этого острова, живут в довольстве, не ведая ни бед, ни горестей.

Некогда они жили по соседству с циклопами, дикость, свирепость и буйство которых вынудили их поселиться на новом месте, вдали от населенного мира, чем они себя и обезопасили (Од. V. 5–10). Живя в безопасности, феакийцы утратили потребность в вооружении или, говоря в современных терминах, разоружились, но приобрели огромный опыт в морском деле. Вот что об этом говорит Навсикая Одиссею (Од. VI. 270–272):

*Нам, феакийцам, не нужно ни луков, ни стрел; вся забота
Наша в мачтах и веслах, и прочих судах мореходных;
Весело нам в кораблях обтекать многошумное море.*

Почти нет сомнения в том, что феакийцы, как и Елисейские поля, являются продуктом народных грез и мечтаний, переложенных Гомером. Как и следовало ожидать, правят феакийцами хорошие (справедливые и мудрые) цари во главе с Алкиноем и все они находятся под покровительством богов. Последние настолько милостивы к феакийцам, что нередко нисходят до общения с ними. Об этом повествует сам царь Алкиной (Од. VII. 201–203):

*Ибо всегда нам открыто являются боги, когда мы
Их призывая, богатые им гекатомбы приносим;
С нами они пировать без чинов за трапезу садятся.*

Идеальное общество феакийцев некоторые исследователи относят к типу идеальных общественных построений (утопий), осуществление которых мыслится за пределами известного мира. Этот тип утопий определяется как «географический» (см.: Фролов. 1981. С. 40; Фергюссон. 1975. 13).

Так как идеальные общественные структуры, аналогичные обществу феакийцев, являются, как отмечалось, продуктом народной фантазии, результатом чаяний и надежд простых смертных, то было бы более верно называть эти построения разновидностями «народных утопий», а еще вернее — «народными мечтами». Дело в том, что «народные утопии» не являются утопиями в строгом смысле слова. «Народных утопий» не бывает, как не бывает «народных технических изобретений», «народных научных открытий» и т. д. Утопия — продукт индивидуального творчества.

Гомер — «школа Эллады»: он оказал огромное влияние на все сферы духовной жизни Греции последующих времен, в частности на Платона, создавшего первую в европейской истории утопию — «идеальное государство», в отношении которого гомеровское благоустроенное общество феакийцев является первым наброском, первым простым эскизом.



Глава пятая

ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ПЕРЕХОД ОТ ОБРАЗА К ПОНЯТИЮ

1. Отношение философского сознания к дофилософскому

Возникновение греческой философии и науки нередко производит впечатление внезапности появления вследствие сложившейся традиции связывать зарождение теоретического мышления с именами Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена и начинать курс греческой философии и науки прямо с них. Казалось бы, так и должно быть: милетские натурфилософы совершают переход от мифа и религии к философии и науке, вырабатывают новое представление о мире. Ввиду того, что дофилософское мирозерцание обычно остается вне поля зрения историков философии и науки, создается впечатление, что «вначале ничего не было», а потом вдруг, словно из зияющей бездны Гесиода, один за другим на горизонте европейской науки и философии появляются Фалес, Анаксимандр и Анаксимен.

Возникает вопрос: явилась ли первая философская школа в Греции принципиально новым взглядом на мир или же рационализацией, рафинированием, переосмыслением господствовавших до того религиозно-мифологических представлений. Вопрос этот приобретает остроту потому, что ответ на него предопределяет решение проблемы сущности философии и ее предмета не только в древности, но и в последующие времена вплоть до наших дней.

В самом деле, каково взаимоотношение философского и дофилософского сознания, объективного знания и субъективной веры, сознательного и бессознательного у первых греческих мыслителей? Являются ли религиозно-мифологические представления (в частности «Теогония» Гесиода) и взгляды ранних греческих натурфилософов двумя формами отражения однотипного взгляда на мир, двумя

последовательными стадиями непрерывного процесса в истории мысли? Совпадает ли тема древней философии с темой мифа и религии и какова проблематика ранней греческой философии? Словом, каково происхождение философии, ее родословная? Обратимся к некоторым суждениям, высказанным по этому поводу за последние десятилетия. Авторы «Истории философии» придерживаются той точки зрения, что философия (в особенности материалистическая) возникла из накопившихся знаний, пришедших в конфликт с традиционными верованиями: «Философская мысль, как бы слабо она ни была развита, основывается на знаниях, противопоставляемых слепой вере. Рождение философской мысли — это начало борьбы знания против веры» (История философии. Т. 1. М., 1957. С. 30).

Серьезные доводы в пользу концепции возникновения греческой философии из мифа и религии приводит английский автор Ф. Корнфорд, собравший большой фактический материал. Концепция Ф. Корнфорда (Cornford. 1952. P. 187–201) сводится к тому, что в основе «Теогонии» Гесиода, космогонии (космологии в том числе) Анаксимандра и ионийских натурфилософов вообще лежит одна и та же мысль: а) общее происхождение из первичной смешанной массы; б) выделение или дифференциация противоположностей, которые, в) взаимодействуя, порождают сначала мировой порядок, а затем метеорологические явления и все живые существа. На основании этого Корнфорд делает вывод, что милетская философия возникла из мифа и религии, что она более близка к теогонической поэзии, чем к науке, что милетская натурфилософия совершенно чужда экспериментирования; она не есть также результат наблюдения за явлениями природы и представляет собой рационализацию космогонической мифологии, то есть является выражением в абстрактных терминах концепции мира, выработанной мифом и религией (Корнфорд не делает различия между мифом и религией).

По Корнфорду, милетцы изменили лишь терминологию «Теогонии» Гесиода, а содержание оставили тем же. Он считает, что историков философии ввел в заблуждение Аристотель, который, желая видеть в своих предшественниках тех, кто более или менее предвосхитил одну или несколько его «причин» (материальную, формальную, действующую и конечную), предположил, что милетцы ставили своей задачей найти «начала в виде материи», то есть решали вопрос о том, из чего состоят все вещи, тогда как на самом деле они отвечали на вопрос, как возник многообразный мир из первичного (нерасчлененного) состояния. Аналогичной точки зрения придерживаются авторы «Критической истории западной философии» (A Critical History of Western Philosophy. 1964. P. 2), которые видят заслугу милетцев в том, что те создали «интеллектуальную атмосферу»,

отбросили деятельность антропоморфных божеств и заменили божества материальными процессами, а мистические рассуждения — здравым смыслом. Но более верно сказать, что замена божеств материальными процессами, а мистики — «здравым смыслом» означала нечто большее, чем создание «интеллектуальной атмосферы», — она знаменовала собой принципиально новый взгляд на мир. Более того, Анаксимандр покинул почву «здравого смысла», когда выдвинул парадоксальную идею о том, что Земля ни на чем не держится.

Прежде всего следует заметить, что те исследователи, которые склонны видеть в религиозно-мифологической вере нечто отрицательное, обычно оспаривают возникновение философии из мифологии и религии, считают, что философия возникла из зачатков научных знаний в противовес религиозно-мифологической вере и в борьбе с ней. Получается, что философия еще в колыбели задушила «гидру» мифа и религии. Те же исследователи, которые рассматривают религиозно-мифологическую веру как положительное явление или, по крайней мере, как исторически оправданную форму общественного сознания, придерживаются точки зрения, согласно которой философия возникла и развилась из религиозно-мифологических образов и связанных с ними чувств и переживаний. Получается, что философия явилась разновидностью мифологии и религии. Словом, первоначальная «настроенность» исследователя нередко предвещает ответ на вопрос и сказывается на подборе и освещении фактов, на оценках и выводах. При таком заинтересованно эмоциональном подходе даже видному ученому не всегда удастся избежать противоречий. Так, Ф. Корнфорд справедливо настаивает на том, что надо отбросить представление о греческой философии как о «появившейся без матери Афине, как совершенно новой дисциплине, которая возникла ниоткуда и оказалась инородным явлением», и понять, что процесс «рационального осмысления действительности начался значительно раньше, чем появился на свет Фалес» (Cornford. 1952. P. 187).

Бесспорно, процесс рационального осмысления действительности начался задолго до Фалеса (еще во времена Гомера), но почему это должно означать, что философия и теогонический миф — однотипные взгляды на мир? Верно также, что образы мифологии, переведенные на язык разума, стали для первых греческих натурфилософов стихиями природы (земля, вода, огонь и т. д.), а не богами. Но значит ли это, что тема мифа и философии одна и та же? Ведь первые греческие натурфилософы, переориентировав внимание с богов на природу, сделали темой изучения саму природу, а не религиозно-мифологические сказания о богах. С Аристотелем необяза-

тельно во всем соглашаться, однако нельзя полагать, что проводимое им различие между теми, кто впервые занялся философией, и теми, кто жил задолго до Фалеса и впервые занялся «теологией», вводит нас в заблуждение.

Традиционная западно-европейская история философии (Целлер, Т. Гомперц, Бернет, Виндельбанд и др.), рассматривая возникновение античной философии как становление науки, научного знания и понятийного мышления, настаивала на том, что философская мысль при своем зарождении опиралась на повседневные наблюдения и накопленные знания, которые пришли в конфликт с безотчетной религиозно-мифологической верой.

Эта точка зрения отстаивается и некоторыми современными зарубежными исследователями. Так, американский ученый В. Мэтсон считает, что натурфилософия Анаксимандра «не только не соответствовала мифологизированию, но и была противоположна ему как по методу, так и в выводах» (Matson. 1953. P. 393).

На наш взгляд, каждая из этих точек зрения содержит в себе долю истины. Ибо нельзя полагать, что философия возникла вдруг, наподобие Афины, появившейся на свет из головы Зевса, равно как и нет оснований полагать, что философия явилась лишь осознанием образов религиозно-мифологической веры, переосмыслением мифов о происхождении богов, о «золотом веке» или о загробном мире.

Точка зрения, настаивающая на возникновении философии из знания, права в подчеркивании различия между философским (точнее, натурфилософским) взглядом на мир и религиозно-мифологическим представлением о нем. На самом деле, хотя в дофилософском сознании фантастические мифологические образы и рациональное мышление тесно переплетались, тем не менее по своей природе они различны, и потому возникновение философии из мифа и религии означало не рационализирование (хотя отчасти и это имело место) фантастических религиозно-мифологических представлений, а отделение и размежевание с ними, преодоление и критика их, зарождение нового типа мышления и новой ориентации в мире. Ссылка же на первоначально тесное переплетение веры и знания, а также на то, что религиозно-мифологические образы выполняли функцию хранения, использования и передачи знаний, свидетельствует лишь о лоне, духовной атмосфере зарождения философии и науки, а не о философии и науке как об утонченных формах мифа и религии.

Представляется спорным предположение, согласно которому философское объяснение мира из него самого и религиозно-мифологическое «объяснение» реального мира через мнимый (то есть через действия богов, демонов и духов) «вовсе не исключают друг друга» (Чанышев. 1970. С. 195), а одно из них как бы дополняет другое (см.: Там

же. С. 199). Излишне доказывать, что объяснение мира из него самого и объяснение его с помощью богов совершенно различны.

Впрочем, здесь необходимо сделать некоторые уточнения. В Древней Греции естественные науки и философия зародились одновременно (на рубеже VII–VI вв. до н. э.); с момента своего зарождения и примерно до конца V в. до н. э. они были не расчленены, составляли структуру теоретического знания того времени вообще, иначе говоря, то единое целое, которое впоследствии было названо натурфилософией. Сказанное о радикальном отличии натурфилософского объяснения мира от религиозно-мифологического в первую очередь относится к конкретным наукам и научному знанию.

Это вполне понятно. Конкретные науки имеют предметом своего исследования отдельное и частное, они обращены к той или иной области действительности, на тот или иной ее фрагмент. С момента своего зарождения наука стала на путь объективного метода познания природы. В этом одна из ее особенностей.

В отличие от конкретных наук, философия с момента своего зарождения была обращена к миру как единому целому. При этом философия ставила в качестве одной из своих центральных задач определение места и назначения человека в мире.

Это место и назначение греческая философия (ранняя в особенности) определяла преимущественно по аналогии с местом и назначением человека в обществе (полисе). Ранней греческой философии был свойствен социоморфизм, а также гилозоизм и пантеизм. Не удивительно, что противоположность философского понимания мира и религиозно-мифологического представления о нем не была столь радикальной, как противоположность научного объяснения явлений природы их религиозно-мифологическому объяснению. Если к тому же иметь в виду, что олимпийские боги олицетворяли явления и силы природы, то из этого, казалось бы, нетрудно заключить, что переосмысление фантастических образов мифа и религии, например, образа «отца богов и людей» (Зевса), привело к возникновению философского представления о мировом порядке, о господстве в мире объективной необходимости и безличной закономерности. То же можно сказать относительно идеи судьбы (рока), которая в философии была поднята «до уровня разумной необходимости, логоса» (Чанышев. 1970. С. 86).

Тем не менее, приведенное толкование отношения философии к мифу и религии будет верным лишь отчасти. Оно не учитывает того обстоятельства, что возникновение философии и реализация образов мифа и религии предполагали замену религиозно-мифологической веры философским убеждением в том, что «этот космос не создан никем из богов и никем из людей...», убеждением в том, что в

мире господствует логос, разумный и гармоничный порядок, и, наконец, уверенностью в том, что человеческий разум является единственно разумным орудием познания мира, единственным «авторитетом» в решении всех и всяких проблем.

Эта замена ознаменовалась постановкой проблемы о первоначале всего сущего и об отношении этого первоначала к многообразию вещей. Она не могла произойти в результате простой рационализации религиозно-мифологических образов и сказаний. Дело в том, что религиозно-мифологическая вера, будучи безотчетной, не нуждается как в постановке проблем, так и в попытках их разрешения. В мифе и религии истина есть своего рода мистерия, то есть драматическое повествование и волнующий рассказ, например, о происхождении богов, о смене их поколений и т. д., а не проблема, требующая разрешения. В религиозно-мифологических сказаниях унаследованная от традиции «истина» сообщается («рассказывается»), а не раскрывается; передается, а не познается. Будучи изречением и откровением, она не нуждается в обсуждении и обосновании, в аргументации и доказательстве. Переход от религиозно-мифологических представлений о мире к философскому его пониманию, или, что то же, переход от мифа к логосу означал замену произвольного (фантастического, вымышленного) «рассказа» обоснованной аргументацией, разумно-логическими соображениями, то есть тем, что греками было обозначено термином «логос» (в отличие от термина «мифос»).

Постановка и формулировка проблем, установка на человеческий разум как средство познания, ориентация на поиски причин всего происходящего в самом мире, а не вне его — вот то, что существенно отличает философский подход к миру от религиозно-мифологических воззрений на действительность. Это фундаментальное нововведение явилось независимым от мифологии результатом развития общественно-исторической практики древнегреческих полисов, самостоятельным продуктом их интеллектуальной жизни.

Точка зрения, рассматривающая философию как рационализированную мифологию, права, однако, в том, что раскрывает значение мифологии и религии как исходного идейного «материала», от которого отталкивалась философия при своем возникновении и развитии; она указывает на то, что мифологические образы (боги), лишённые функции олицетворения явлений природы, «преобразовались» в эти последние.

Если в мифе запечатлены «вымыслы» и мечты народа, то возможно ли игнорировать историческую значимость мифологии (религиозно-мифологической веры вообще) как источника философии? Не секрет, что мифология греков явилась «арсеналом и почвой» их

искусства. Наконец, нельзя же представлять философов наподобие мыслящих, но бездушных машин, лишенных венаучных импульсов, бессознательно-эмоциональных порывов и тому подобных чувств и настроений.

Так, первая из указанных нами точек зрения бывает вынуждена прервать преемственность между философским и дофилософским сознанием; она склонна рассматривать религиозно-мифологические элементы в учениях ранних (и не только ранних) греческих философов как малозначачие «пережитки» или досадные «родимые пятна» дофилософского сознания, которые в последующие периоды греческой материалистической философии будто бы начисто исчезают¹. Вторая же точка зрения лишает философию ее содержания: тему философии рассматривает как тему мифа и религии, а ее проблематику — как религиозно-мистическую.

2. Философия как специфическая форма познания. Убеждение, вера и знание

Говоря о взаимоотношении философии и мифологии, следует иметь в виду, что на всем протяжении своей тысячелетней истории греческая философия испытывала в большей или меньшей степени влияние мифологии, использовала ее образы, вдохновляясь ее темой. Более того, бессознательно-мифологические мотивы, чувства и представления в некоторых философских учениях столь значительны, что это обстоятельство позволило ряду исследователей говорить об этих учениях (и даже обо всех философских учениях) как рационально преобразованных мифологиях. И действительно, если, к примеру, взять учение Платона, то оно в некоторых своих отправных пунктах и существенных чертах заключает в себе неразложимые на рациональные моменты чувства и переживания, сходные с иррациональной религиозно-мифологической верой. А. Ф. Лосев, говоря об этапах конструирования мифа, то есть об этапах объединения мифа и рациональной мысли путем «перевода мифологической действительности на язык сознания, разума и мысли» (Лосев. 1963. С. 105), пишет, что «идеи» Платона есть не что иное, как «боги древней мифологии, но переведенные на язык разума, на язык по-

¹ Против распространенного в нашей историко-философской литературе взгляда на античных материалистов (Демокрита, Эпикура, Лукреция) как «решительных атеистов» справедливо возражает П. П. Галанза в своей статье «Об антиисторической характеристике взглядов античных материалистов на религию» (см.: Вестник Московского университета. Сер. VIII. 1966. С. 76–88).

нятий» (Там же. С. 106) (хотя, заметим, что полная рационализация религиозно-мифологических образов, основанных на вере, невозможна).

Возникает вопрос: является ли в таком случае учение Платона философским в строгом смысле слова? Ответим сразу же: да, является. Учение Платона является философским не столько благодаря своим религиозно-мифологическим моментам, сколько вопреки им. Философия есть специфическая форма познания, а не вид религиозно-мифологической веры, хотя понятно, что познание и вера как формы познания связаны между собой, не отгорожены друг от друга глухой стеной. Этой связью объясняется наблюдаемое перекрещивание, точнее, известное совпадение темы философии с темами мифа и религии.

Одним из состояний сознания, которое на первый взгляд как будто связывает философское познание с религиозно-мифологической верой, является убеждение (умонастроение, среднее между знанием и верой). Известно, что то или иное решение философских вопросов не может быть полностью подтверждено, то есть полностью доказано с помощью фактов или логических доводов¹.

Но убеждение убеждению рознь. Религиозно-мифологическая вера как разновидность религиозной, предполагая субъективную убежденность в истинности принятого (бытия бога, возможности чудес и т. п.), не нуждается в объективной доказательности, ибо та вера, предмет которой надежно обоснован и достоверно доказан, уже не вера, а знание.

¹ Философия есть мировоззрение, то есть система взглядов и воззрений на мир в целом, на место и назначение человека в нем. В силу этого обстоятельства философия не может быть наукой, доказательным и общезначимым знанием. Философия выше всякой науки, так как она обуславливает общую ценностную ориентацию в мире, устанавливает отношение к миру и жизни с позиций определенных идеалов, предполагает ориентацию на должное (долженствование), на идеал. Мы солидарны с А. Л. Никифоровым в том, что «... философия всегда носит личностный характер. Научное знание безлично и интересубъективно, философия — субъективна и личностна... В этом отношении философия близка к искусству... Множественность философских систем, идей, взглядов — не признак кризиса или разложения, как мы привыкли считать, а, напротив, свидетельство того, что философы хорошо делают свое профессиональное дело — создают системы мироздания, выражающие умонастроение и мировосприятие все большего числа различных социальных групп... И как бессмысленно преследовать человека за то, что он, скажем, не блондин, точно также бессмысленно обвинять его в том, что он идеалист, а не материалист, позитивист, а не экзистенциалист, христианин, а не мусульманин» (Никифоров. С. 323–325).

Религиозная вера, повторяем, основана на субъективной убежденности. Философское же познание, также предполагая субъективную убежденность в истинности того или иного положения, в отличие от религиозной веры нуждается в доказательности, стремится к объективной значимости. Философское познание, основанное одновременно на чувстве и разуме, на интуиции и логике — на просветленном чувстве и «чувственном» разуме, словом на «логосе», — связано (как, впрочем, и всякое познание) с известным риском (и выбором), но, в отличие от религии, ориентирующей человека на безотчетный выбор, философия стремится к осмысленному риску и разумному выбору, то есть к преодолению бессознательной (эмоциональной) веры.

Сомнение — враг религии, но «мать философии». Знание, согласно Аристотелю, есть разрешение прежнего сомнения. Решая «прежнее сомнение», а стало быть, каждый раз проверяя истинность своих убеждений, философия видит свою задачу в познании того, что выходит за пределы непосредственно наблюдаемого и познанного, в постижении мира как единого целого, в раскрытии смысла бытия и человеческой жизни. Философское познание отлично от естественно-научного главным образом сознательным допущением присутствия человека в мире, определением места и назначения человека в нем¹. Говоря о принципиальном отличии научного знания от философского, М. К. Петров справедливо указывает на то, что научное знание безлично, не содержит в себе человека: «Оно объективно, то есть независимо ни от человека, ни от человечества, и в этом смысле бесчеловечно. Оно научно постольку, поскольку в нем нет человека, его эмоций, стремлений, потребностей, ценностей. Человек неустраним из предмета философии, и знание выглядит философским ровно настолько, насколько оно включает человека» (Петров. 1969. С. 135).

Философия же не может существовать вне свободы критики и борьбы мнений, она глубоко враждебна всякому догматизму, фанатизму и нетерпимости. Когда в философии берут верх религиозно-догматические настроения и убеждения, она перестает быть философией и, сохраняя видимость таковой, становится своеобразной («светской») религией. Например, советская философия в период правления Сталина.

¹ Выяснение отличия философского познания от естественно-научного отвлекло бы нас в сторону, поэтому мы не будем останавливаться на этом вопросе. В аспекте настоящей работы нас интересует не отличие одного от другого, а отличие их обоих от религиозно-мифологической веры, равно как и процесс отделения теоретического мышления от религиозно-мифологических представлений.

«Удивление — мать философии». Возвращаясь к Платону, добавим, что поздний Платон, автор «Законов», более тяготеет к религиозно-мифологической вере, чем к философскому знанию. Философия позднего Платона — это своеобразная «светская» религия. Платон начал с глубокой в своей основе идеи об удивлении как источнике мудрости (Тезтет. 155 d), а кончил религиозно-мифологическим представлением о том, что «каждый из нас является куклой богов, сделанной ими лишь как их игрушка, либо для какой-либо серьезной цели, о чем знать нам не дано» (Там же. 645 d).

Пока Платон «удивлялся всяким предметам, удивлялся всей жизни и действительности, удивлялся человеку со всем его мышлением и творчеством, всем богам и героям», он оставался философом и стремился найти скрытую внешней стороной вещей их «тайную мысль», их внутренний и всеобщий «логос» — стремился уразуметь смысл жизни и бытия. Но когда его удивление завершилось религиозно-мифологическим убеждением о человеке как бессмысленной и бездушной марионетке, «формально приводимой в действие богами, а фактически неизвестно кем и чем и неизвестно для каких целей» (Лосев. 1969. С. 505), он перестал удивляться чему бы то ни было, а тем самым и философствовать. Иначе говоря, на склоне своих лет Платон пришел к мысли, что не следует ничему удивляться, а если удивляться, то, так сказать, не «мудрствовать лукаво» и во всем полагаться на богов.

В мудром высказывании Платона об удивлении как стимуле к философствованию имплицитно содержится мысль о том, что удивление начинается с неожиданного впечатления, возникающего в результате наблюдения над повседневными явлениями, когда то, что казалось понятным, становится непонятным, поразительным и даже таинственным. Большинство людей не удивляется обычному, повседневному привычному (например, смене времен года, движению небесных тел и т. д.).

Родоначальник же греческой философии и науки Фалес удивлялся движению светил и звездному небу, наблюдая за которыми он, согласно анекдоте, упал в колодезь. (Опираясь на эти наблюдения и астрономические знания вавилонян, Фалес, как известно, предсказал солнечное затмение.) Удивляясь течению вод, он попытался объяснить разливы Нила. Равенство углов у основания равнобедренного треугольника, по-видимому, поражало его не меньше, чем притягательная сила янтаря или магнита.

Установление математической зависимости между длиной струны и высотой тона ее звучания поразило Пифагора. пожалуй, не меньше, чем доказательство приписываемой ему теоремы. Звук, который до того казался неуловимым и непостижимым, был сведен к

длине струны, т. е. пространственному (математическому) измерению. Согласно легенде, Пифагор за доказательство теоремы, носящей его имя, принес богам в жертву сто быков («гекатомбу»). Свойства чисел (например, установление того, что квадратные числа образуются при последовательном сложении нечетных чисел, или того, что число 4 является средним арифметическим между 5 и 3, а также средним геометрическим между 8 и 2) настолько поразили Пифагора и его учеников, что их воображение не удержалось от мистики числа и числовых отношений.

Одним из удивительных фактов для ранних (да и последующих) греческих философов явилось наблюдаемое ими единство, гармония противоположностей, определяющая существование того или иного предмета. На этом основании они стали говорить о мире как космосе, как универсальной, «божественной», «чудесной» (удивительной) гармонии. А Пифагор, впервые назвавший мир «космосом» («строй», «порядок», «украшение») в смысле высшего порядка и всеобщего гармонического строя вещей, представил его себе в виде огромного музыкального инструмента.

Психологические, гносеологические и социальные корни философии. В субъективно-психологическом плане греческая философия и наука зародились тогда, когда Фалес попытался все многообразие удивительных (чудесных, «божественных») повседневно наблюдаемых явлений объяснить из единого начала. Высказав мысль, что «все есть вода», он сделал первый шаг на пути философского познания мира и диалектического понимания действительности как единства противоположностей (единого первоначала и многообразия вещей).

В теоретико-познавательном плане возникновение греческой философии является процессом перехода от мифологического отождествления (образа и вещи, человека и природы, субъективного и объективного) к установлению различия между образом вещи и самой вещью, между идеальным и материальным, субъективным и объективным. Этот переход совершили первые греческие натурфилософы. Сделав предметом своих наблюдений явления природы, они совершили скачок от мифа к логосу, от чувственного образа — к отвлеченному понятию, от религиозно-мифологической веры — к философскому разуму. Вместе с тем, они стали на путь научного познания явлений природы. Но разрыв с мифологией (теокосмогонией) и поэзией (теокосмогоническим эпосом) у них был неполным. Религиозно-мифологическое и художественно-эстетическое в их мировоззрении — это *гилозоизм*, то есть представление об одушевленности первоначала вещей (вода, апейрон, воздух); *пантеизм*, то есть представление о мире как живом («божественном») существе и

«божественном» строе вещей; *социоморфизм*, то есть представление о мире-космосе как универсальном полисе, который зиждется на законе (с последним связано проведение Анаксимандром аналогий между нравственно-правовыми нормами в полисе и космическим порядком, проведение параллелей между обществом и природой).

В учениях первых греческих мыслителей переплетаются религиозно-мифологические, художественно-эстетические, нравственно-правовые и научно-философские представления и взгляды, причем в этом переплетении научно-технические или, точнее, натурфилософские взгляды заняли доминирующее положение, стали играть ведущую роль. Первые эллинские натурфилософы открыли новую картину мира, выдвинули идею о мире как гармоничном строе вещей, идею, которая разделяется и современной наукой. Анаксимандр — типичный представитель зародившейся натурфилософии и самый выдающийся ум среди милетских мыслителей.

В социально-историческом плане переход от мифа к логосу, от религиозно-мифологического образа к философскому разуму был обусловлен сменой первобытнообщинного строя государственным (полисным). Поэтому методологически правильное решение проблемы отношения философского сознания к дофилософскому предполагает выход за пределы вопроса о приоритете веры перед знанием или, наоборот, знаний перед верой, равно как и их «равноправия» в качестве первоисточников философии. Первопричиной всех форм общественного сознания, философии в том числе, является противоречие (расхождение) между идеалом и действительностью, стремление людей преодолеть сущее и достигнуть должного, преобразовать существующий порядок вещей и установить (сознательно или бессознательно) социальный строй и взаимоотношения людей, которые отвечали бы чаяниям и ценностным ориентациям данного народа, пребывающего на определенной ступени исторического развития и живущего в определенных географических условиях, сложившихся традиций и т. п.

В процессе совместной преобразующей деятельности люди объективируют свои сущностные силы (волю, сознание и т. п.), воздействуют на явления природы и социальной жизни. В свою очередь, предметный и социальный мир, созданный людьми, в большой степени влияет на их менталитет (умственный и духовный строй), образ жизни и способ материально-практической деятельности. Нерасчлененности первобытного коллектива, то есть недифференцированности («слитности») первобытного индивида с родовой общиной соответствует нерасчлененность первобытного сознания, господство мифологического восприятия мира. Мифологическое сознание допускает возможность превращения каждой вещи в любую другую

вещь, превращения всего во все¹. Универсальная «оборотническая логика» — отличительная черта первобытного сознания, для которого нет ничего устойчивого и определенного, постоянного и субстанциального². Зачатки представлений о чем-то устойчивом и определенном, постоянном и субстанциальном возникают впоследствии, в переходный период от первобытно-родовой формации к полисной (государственной) социальной системе, когда смутные мифологические образы начинают подвергаться гражданским индустриальным рациональному осмыслению и художественной обработке³. Это осмысление и обработка означали постепенное вытеснение мифологии рациональным познанием и художественным творчеством.

Переход от теокосмогонических представлений к натурфилософии. Теокосмогоническая поэзия, как и героический эпос, относится к формам перехода сознания от мифологических представлений к рациональному мышлению. Этот переход запечатлен в «Теогонии» Гесиода, вавилонском «Энума Элиш» («Гимн о сотворении»), индийских «Ригведе» и «Упанишадах».

В гесиодовской «Теогонии», как и в мифологии, мир уподобляется универсальной (космической) родовой общине: отношения между природными явлениями, олицетворяемые в образах богов, приравниваются к отношениям между людьми в родовом коллективе (мужчин и женщин, старших и младших и т. д.). Возникновение богов, которое одновременно является возникновением мира, в теокосмогонии рассматривается как результат половых отношений, актов зачатия и рождения. Вместе с тем в «Теогонии» намечается переход от представлений о половых отношениях к представлениям о явлениях социальной жизни и взглядам натурфилософского порядка. Гесиод изображает борьбу поколений богов за власть над

¹ Отсюда и множественная семантика мифа, то есть наделение той или иной мифологической фигуры множеством разнообразных признаков, свойств и качеств (Зевс является небом, землей, воздухом, морем, подземным миром, быком, волком, орлом, бараном, человеком и т. п. Аполлон оказывается светом, тьмой, жизнью, смертью, небом, землей, волком, человеком и т. д.)

² «Оборотническая логика», являясь специфической чертой мифологического воображения, не составляла всего сознания первобытного человека и не заменила его практической ориентации в природной и социальной среде. В своей практической деятельности первобытный человек дифференцированно воспринимал предметы природы, хотя его практика тесно переплеталась с магическими действиями.

³ Согласно Шадевальду, «философия... в качестве насущной потребности человека утверждается самим человеком и развивается вместе с ним» (Schadewald. 1978. S. 47).

миром и смену этой власти от одного поколения к другому. У него также смутно намечается мысль об общем и первоначальном, о чем-то субстанциальном, которое получило название Хаоса.

По Гесиоду, Хаос «зародился» прежде всех (Геи-земли, Тартара-подземной бездны, Эроса-любви и др.) мифологических существ; он объемлет «источники и границы», начало и конец всего. Тем самым Хаос приобретает некоторые черты всеобщего начала. В гесиодовском Хаосе мифологический образ начинает вытесняться представлением о всеобщем начале. Оставалось сделать решительный шаг, чтобы перейти от теокосмогонии к натурфилософии, от мифологических существ к природным явлениям. Этот шаг сделали милетские натурфилософы. Они покинули мифологические образы и обратились к изучению явлений природы (астрономическим, метеорологическим и т. п.), встали на путь поиска единого «первоначала» в мире многообразия вещей и явлений. Они изменили не только терминологию теокосмогонии, но и ее содержание. Тема космогонических мифов и тема милетской натурфилософии не одна и та же. Темой, или содержанием космических мифов являются боги, а не явления природы. Олицетворение же явлений природы в образах богов свидетельствует не о сходстве мифологии и натурфилософии, а об их различии: «тема» мифа — это область воображаемого, а не реального, область фантастического, а не действительного. Миф поэтичен, натурфилософия прозаична. Мифология «романтична», натурфилософия трезва. Не случайно Анаксимандр стал писать прозой и назвал свое произведение «О природе» (Περὶ φύσεως). Тем самым милетский натурфилософ, вслед за своим старшим соотечественником Фалесом, стал на Прометеев путь открытия тайн природы, на путь активного овладения ее силами, которые до того считались силами богов. Человек-мыслитель, человек-деятель начинает осознавать свою независимость от богов; верящий в свой разум, он предпринимает подвиг постижения начал бытия и доходит до мысли, что познание и творчество — не дар богов, а дело самого человека (Ксенофан). Милетские натурфилософы, отказавшись от мифотеогонических представлений о мире (возникновение которого мыслилось по аналогии с рождением одушевленных существ), стали на точку зрения возникновения мира из единого космического начала. Вместе с тем они стали переходить от вопроса о том, из чего возник мир, к вопросу о том, что лежит в основе всех вещей.

Переход от теогонии к натурфилософии был обусловлен общим умственным, экономическим и социально-политическим развитием античных полисов. Конец VII — начало VI в. до н. э. истории Древней Греции характеризуется установлением развитых товарно-денежных отношений (выражением чего, в частности, явилось возникновение

монетной формы денег), оживленных торговых и культурных связей со странами Древнего Востока и негреческим миром вообще, бурными социально-политическими событиями, приведшими к ликвидации традиционных представлений о мире и замене последних научными (астрономическими, географическими, математическими и т. п.) взглядами и отвлеченно-философскими представлениями о действительности, а также установлением демократического политического строя и победой демократической идеологии.

В новой системе экономического и социально-политического строя взаимоотношения людей внутри полиса стали регулироваться не обычаями, не писаными нормами и родовыми привилегиями, а законами и имущественным положением. Эта замена обычая законом отразилась и в новом мировоззрении, которое рассматривает отношения между природными явлениями не по аналогии с наглядными кровно-родственными отношениями в родовом коллективе, а по «модели» абстрактных и безличных правовых норм в полисе. Полис как единое и всеобщее целое зиждется на законе, «нейтральном» к гражданам полиса. Закон-страж призван охранять «справедливость», не допускать распада целого, возможного в случае чрезмерного преобладания одних групп общества над другими. Отвлеченно-философским (космологическим) выражением полиса как единого и всеобщего целого, которому внутренне присущи закон, мера или правопорядок, у Анаксимандра является апейрон — безличное мировое начало, всеобщий закон, определяющий «меру» всех вещей. Таков и всеобщий логос Гераклита.

Рассмотрим вопрос о переходе теогонии к натурфилософии и их взаимоотношении более подробно. В нашей литературе этот вопрос решается обычно весьма абстрактно, «в общем плане». Нам хотелось бы несколько «приземлить» эту проблему и поставить ее на почву конкретных фактов, основываясь на анализе первоисточников. Сначала выясним отношение Анаксимандра и Анаксимена к Гесиоду (о космогонических и космологических взглядах Фалеса свидетелств нет).

3. «Теогония» Гесиода и натурфилософия милетцев

Порядок событий в «Теогонии» Гесиода. Обратимся к той части «Теогонии», где изображается происхождение мира (116–133. Пер. В. В. Вересаева)

*Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом
Широкогрудая Гейя, приют безопасный
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,
И, между вечными всеми богами прекраснейший, — Эрос.*

*Сладкоистомный — у всех он богов и людей земнородных
Душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает.
Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса.
Ночь же Эфир родила и сияющий День, иль Гемеру:
Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись.*

*Гей же прежде всего родила себе равное ширью
Звездное небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду
И чтоб прочным жилищем служил для богов всеблаженных;
Нимф, обитающих в чащах нагорных лесов многотенных;
Также еще родила, ни к кому не всхлотивши на ложе,
Шумное море бесплодное, Понт. А потом, разделивши
Ложе с Ураном, на свет Океан породила глубокий...*

В приведенном отрывке миф о происхождении богов выступает одновременно как изложение порядка происхождения мира. Гесиод еще верит в мифологические образы богов, но заметна также абстрактная работа мысли. Гесиод начинает как-то осознать миф, стремится найти в нем смысл. Он пытается систематизировать мифы и научнообразно изложить их. Но этим Гесиод, сам того не подозревая, подрывает веру в них. Ибо миф на то и миф, чтобы не допускать какого-либо разумного понимания или даже переносного толкования. При первом же более вдумчивом подходе и при более критическом отношении эта систематизированная «история о богах» (Burnet. 1920. P. 6), сотканная из разнообразных, отрывочных, противоречивых и часто нелепых продуктов первобытной фантазии, распадалась на свои, так сказать, первичные элементы и обнаруживала свою несостоятельность.

Гесиод находится на грани мифологии и натурфилософии, когда мифологические образы, все еще оставаясь предметом непосредственной веры, начинают служить средством выражения немифологических (натурфилософских, художественных, нравственных и т. п.) идей. На самом деле Земля названа поэтом по имени мифологической Геи; она характеризуется, с одной стороны, как женщина («широкогрудая»), а с другой — безотносительно к образу женщины — как «всеобщий приют безопасный».

Таким образом, Земля — это самая что ни на есть будничная земля, которая родила видимое нами звездное небо, горы и море, «ни к кому не всхлотивши на ложе». Вместе с тем Земля — живое одушевленное существо, настоящая женщина; она же — одно из главных действующих лиц в разворачивающейся в мифологии драматической картине борьбы олимпийских богов против титанов за власть над миром, в картине смены божественных поколений.

То же можно сказать и о других полуастрономических явлениях и одновременно полумифических существах («сумрачном» Тартаре,

«звездном» Уране, «черной» Ночи и т. д.). Только Эрос и нимфы (отчасти и Тартар) остаются сугубо мифологическими фигурами. Эрос, который «душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает», не что иное, как олицетворение той любви, того влечения, которое объединяет супружеские пары и является, таким образом, одной из причин последующих рождений в космогоническом процессе. Хотя у Гесиода почти ничего не сказано о роли Эроса в этом процессе, тем не менее известно, что космогоническая роль Эроса в качестве движущего начала была популярна в течение всей античности (например, у Парменида, Эмпедокла, Платона и др.).

Согласно О. Гигону, Земля и Эрос олицетворяют внешнее и внутреннее в мире, выражают материальные и духовные силы (см.: *Gigon*. 1968. S. 26). Как генеалогический, динамический принцип Эрос не имеет определяющего места в смене поколений богов, так как связывает всех богов в единую семью и потому сам должен народиться вне семейных связей (см.: Там же. S. 36).

Порядок становления мира у Анаксимандра. В одном из античных свидетельств говорится: «Анаксимандр, друг Фалеса, утверждал, что в беспредельном (*ἄπειρον*) заключается всяческая причина всеобщего возникновения и уничтожения. Из него-то, говорит он, выделились небеса и вообще все миры, число которых бесконечно. Он объявил, что все они погибают по истечении весьма значительного времени после своего возникновения, причем с бесконечных времен происходит круговращение их всех. Он также утверждал, что Земля по своей форме есть цилиндр и что высота ее равна одной трети ширины. Равным образом он говорил, что при возникновении нашего мира из вечного (начала) выделилось детородное начало (*γόνιμον*) теплого и холодного, и образовавшаяся из него некоторая огненная сфера облекла воздух, окружающий Землю, подобно тому, как кора облекает дерево. Когда огненная сфера порвалась и замкнулась в несколько колец, возникли солнце, луна и звезды (см. 12 А 27)¹. Согласно другому свидетельству, «Анаксимандр говорил,

¹ Здесь и далее свидетельства и фрагменты в подлиннике указываются по тринадцатому изданию «Досократиков» Германа Дильса (*Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch von Herman Diels / Herausgegeben von Valter Kranz*. 13 Auflage. Bd. I–III. Dublin; Zurich, 1968) с соответствующей нумерацией и литерами (А — свидетельство, В — фрагменты, С — подражания). Сокращенно: Diels. Русские переводы греческих текстов даются по А. О. Маковельскому (Досократики. Ч. I–III. Казань, 1914–1919), М. А. Дыннику (Материалисты Древней Греции. М., 1955) и Г. Ф. Церетелли (в Приложении к книге П. Таннери «Первые шаги греческой науки»), за исключением случаев, связанных с разночтениями и текстами, не вошедшими в на-

что море есть остаток первоначальной влаги, большую часть которой иссушил огонь» (12 А 27).

Между гесиодовским и анаксимандровским воззрениями на возникновение мира имеется некоторое сходство: мир возникает из некоего первоначала (Хаоса или апейрона). Но если Гесиод объясняет происхождение мира преимущественно по аналогии с рождением живых существ, предполагающим супружеские пары, то Анаксимандр объясняет происхождение мира взаимодействием природных явлений (теплого и холодного, огненной сферы и земли и т. д.). Если говорить об аналогии, то Анаксимандр в приведенном отрывке проводит параллель между огненной сферой, облегшей землю, и корой, облегающей дерево. Милетский натурфилософ отошел от теогонических представлений и стал на путь собственных наблюдений и объяснений. Он высказал весьма оригинальные взгляды на возникновение органической жизни; некоторые из них схожи (хотя, разумеется, отдаленно) с современными (дарвиновскими) представлениями. По Анаксимандру, «все живое происходит из воды, испаряемой солнцем» (А 11, 6); живые существа, первоначально обитая в море, со временем вышли на сушу и подверглись изменению соответственно новым условиям жизни (А 10); человек же произошел от животных другого вида (Там же).

Далее. У Гесиода Земля порождает звездное небо (небесные тела), горы и море. По Анаксимандру же, небесные тела не порождаются Землей, они возникают (и довольно механически) из огненной сферы, которая порвалась и замкнулась в несколько колец. Анаксимандр пытается объяснить происхождение мира без апелляции к мифотеогоническим представлениям о половых отношениях. Отголоском мифологических представлений у него является «чреватое» (γύναιον) теплым и холодным. По-видимому, это «чреватое» («производительное» начало или «производящая сила») имеет что-то общее с гесиодовским Эросом (возможно, Анаксимандр заменил образ или мифическое существо отвлеченным понятием или безличным термином — γύναιον). Во всяком случае у Анаксимандра видна

званные русские подборки из приведенных античных авторов. В этих случаях тексты даются в собственном переводе. Доксографический материал дается в переводе Г. Ф. Церетелли в кн.: *Таннери П.* Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902.

В приведенном отрывке (Diels. 12 А 10) термин γύναιος А. О. Маковельский (Досократики. Ч. I. С. 39) переводит как «детородное начало» (γύναιον — средний род от γύναιος — детородный, способный к деторождению). На наш взгляд, будет более точным, если мы переведем γύναιον русскими терминами «чреватое», «производительное» (начало), «производящая сила» («...из вечного (начала) выделилось чреватое теплым и холодным»).

огромная работа абстрактной мысли, ибо термин «чреватое» ничего не олицетворяет; специфически мифологические черты гесиодовского Эроса в нем отброшены.

Космогония Анаксимена. «Как передают, Анаксимен сказал, что воздух есть начало всего и что он бесконечен по величине, но ограничен по своим качествам. Все /вещи/ возникают сообразно некоторому сгущению его и, с другой стороны, разряжению. Движение же вечно. Он говорит, что от сжатия воздуха возникли сначала земля, очень плоская /по форме/, вследствие чего она, естественно, и держится в воздухе. Солнце /же/, луна и прочие светила возникли из земли. По крайней мере солнце он считает землей, которая, вследствие быстрого движения достаточно сильно нагревшись, так накалилась» (13 А 6). Порядок образования мира у Анаксимена характеризуется тем, что от первичного воздуха благодаря сжатию образуется Земля, а из Земли — небесные тела.

Если теперь сопоставить космогонию Гесиода и порядок возникновения у Анаксимена, мы найдем моменты совпадения: как у первого, так и у второго Земля порождает звездное небо (небесные тела). Однако нельзя игнорировать и тот факт, что порождение Землей звездного неба Гесиод мыслит буквально, наподобие рождения живых существ, в то время как у Анаксимена возникновение мира представляет собой результат движения — сгущения и разрежения первичного воздуха, из которого сначала возникает Земля, а уже из испарений (влаги) Земли — небесные тела. Хотя у Анаксимена нет упоминания о происхождении моря, вполне возможно допустить, что и море у него есть результат «сгущения воздуха» (А 8).

При составлении схемы возникновения мира (богов) Гесиода и становления мира у Анаксимандра и Анаксимена получается следующая таблица (см. также: *Stokes*. 1963. P. 1–34): (Табл. 1).

Из приведенного видно, что между космогонией Гесиода и моделями становления мира Анаксимандра и Анаксимена имеется нечто общее: все они ставят проблему происхождения мира из некоего первоначально нерасчлененного единства (Хаос Гесиода, апейрон Анаксимандра, воздух Анаксимена). Можно найти некоторое сходство и в порядке (последовательности) возникновения природных явлений. Тем не менее, нет оснований выдавать «Теогонию» (эпическую, можно даже сказать теологическую поэму о возникновении богов) за космогоническую поэзию. Гесиод занят темой смены поколений богов (царства Урана, Кроноса и Зевса), воспеванием упорной борьбы и победы Зевса над титанами (темными и стихийными силами природы царства Урана и Крона), воспеванием Зевсова порядка (разумного строя вещей), восторжествовавшего над миром. «Теогония» Гесиода лишь иногда переходит в космогонию. Отдель-

Таблица 1

Гесиод	Анаксимандр	Анаксимен
1. Хаос	Апейрон	Воздух
1 а. ...	Выделение теплого и холодного воздуха	Процессы сгущения и разрежения
2. Земля (и Тартар — глубокие недра Земли)	Земля и воздух	Земля и обычный (чувственно воспринимаемый воздух)
2 а. Эрос
3. Эреб и Ночь (и их дети — Эфир и День)	Огненная сфера
4. Уран и звездное небо, порожденные Землей	Небесные тела, происшедшие из огненной сферы	Небесные тела, возникшие из Земли
5. Горы и море (из Земли), Океан (от Земли и Урана)	Море, образовавшееся под воздействием солнца, иссушившего часть первичного Океана, окружавшего Землю	Море

ные космогонические идеи (см. ст. 116–133; 720–725; 736–745) «Теогонии» переплетаются с религиозно-мифологическими представлениями. В этих случаях природные явления в «Теогонии» все еще выступают (за редким, правда, исключением) в образах богов.

У Гесиода образ вещи (бог) начинает отделяться от самой вещи, но, как было сказано, эпический поэт еще занят преимущественно теогоническими, а не космогоническими проблемами. Милетские же мыслители отбрасывают персонификацию природных явлений и тем самым совершают переход от образного (религиозно-мифологического) представления к отвлеченному понятию, точнее, к теоретическому мышлению, если иметь в виду античное понимание «теории» (мысленное «созерцание» живой картины действительности, живого «образа» космоса). Этот переход от образного представления к теоретическому мышлению означал открытие новой картины мира, в которой явления объясняются их естественной обусловленностью, и новый подход к объяснению происхождения самого видимого мира в целом.

В суждениях Анаксимандра и Анаксимена заметен сдвиг от космогонии к космологии, то есть от вопроса о том, как возник мир и миропорядок, к вопросу о том, что он собой представляет, как устроен мир, каков миропорядок и его закономерности. Земля, по Анаксимандру, ничем не поддерживаемая, свободно парит в воздухе

вследствие равного расстояния от других небесных тел. Вокруг земли как центра мира вращаются небесные сферы или три огненных кольца (солнечное, которое наиболее удалено от земли; лунное, расположенное посередине, и звездное, самое близкое к земле). Основной принцип этой геоцентрической системы сохранился вплоть до открытия Коперника и для своего времени явился выдающимся завоеванием науки.

4. Хаос Гесиода и первоначала милетцев

В гесиодовской «Теогонии» наиболее неясной фигурой является Хаос. Из какого вещества (или веществ) состоит Хаос, однороден ли он по составу или представляет собой смесь всевозможных веществ — все эти вопросы остаются открытыми в тексте Гесиода. Известно лишь, что Хаос появляется первым, и это независимо от того, говорит ли поэт о Хаосе как о существовавшем вечно или как о чем-то ставшем. «Теогония» Гесиода допускает некое первобытное состояние (какое — неизвестно), а дальше этого не идет.

Обычно под термином «хаос» разумеют беспорядок или бесформенное (смешанное) состояние чего-либо. Хаос Гесиода означает не беспорядок, а, как предполагают многие исследователи, некое вместилище мира, мировое пространство, которое ассоциируется с образом «зияющей темной бездны», с «зияющим разрывом» или с «зиянием».

Хаос Гесиода — это некое бескачественное бытие, первично нерасчленимое состояние, в котором залегают «источники и границы» земли, неба, моря и Тартара (Теогония. 736–739). Гесиод называет Хаос «угрюмым и темным» (ст. 123–125; 814), в нем дуют яркие вихри (ст. 740–744).

Хаос Гесиода не лишен черт живого мифологического существа, ибо из него возникают Гея (Земля) и другие мифологические фигуры, но Земля, как уже говорилось, это также обыкновенная земля. Хаос является одновременно мифологическим существом и физическим явлением, равно как продуктом первобытной художественной фантазии и одновременно наукообразного мышления.

То, что «Теогония» Гесиода — поэма не космогоническая, а теогоническая, подтверждается не только самим термином «теогония» (который в переводе означает «происхождение богов»), но главным образом тем, что проблема космогонии (возникновения мира) выступает в «Теогонии» попутно, играет роль «введения» к главной теме. Поэтому представляется справедливой точка зрения Вернана, согласно которой миф (мы бы сказали, теогоническая поэзия) не задает себе вопроса о том, как возник из хаоса организованный мир, а отвечает на вопрос: кто есть суверенный бог? Кто добился власти во Вселенной, кто царствует над ней (см.: *Vernant. 1957. P. 108*).

Ответ теогонической поэзии гласит, что власти над миром добился Зевс в упорной борьбе против титанов. Зевс же следит за тем, чтобы порядок, установленный им, не нарушался другими богами и загнанными в подполье титанами. Однако этот Зевсов порядок не является нерушимой закономерностью природы, ибо не только Зевс, но и другие боги Олимпа так или иначе попирают естественный порядок вещей. На то ведь они и боги, чтобы, творя чудеса и посылая знамения, давать о себе знать. Наказывая громом и молнией, бурей и землетрясением, засухой и эпидемиями, наводнениями и другими бедствиями или, напротив, награждая людей всем тем, что обеспечивает безбедную жизнь и отвечает человеческим радостям, боги воздействуют на людей, извещают их о своей воле, и, в частности, о том, какие должны быть возданы им почести (молитвы, жертвоприношения, празднества и т. п.). Таким образом, гесиодовское религиозно-мифологическое представление о мировом порядке, установленном и поддерживаемом Зевсом и олимпийцами, далеко от понятий естественного закона и представления о естественной (причинной) обусловленности всего происходящего в мире.

Апейрон Анаксимандра. Апейрон — это главенство, первоначало (*αρχή*) всех вещей и самого космоса как гармонического строя вещей, их «неиссякаемого источника» (12 A 17), который «все объемлет и всем управляет» (12 A 15).

В качестве всеобщего и всеуправляющего начала апейрон отличен от всех качественно определенных элементов (воды, воздуха, огня и земли), обладает собственной специфической природой и не сводим ни к одному из элементов: Беспредельное, из которого (возникают) элементы, есть нечто отличное (от каждого из них) (см. 12 A 16). Это гарантирует неизменную «нейтральность» апейрона по отношению к элементам, их «равноправие» на общем лоне этого начала, а также незыблемость закона симметрии, вечность мировой гармонии. Апейрон вечен, он «не старится» (A 11). Поэтому Анаксимандр называет апейрон также «божественным» (το θεϊόν) (в смысле бессмертного, вечного начала). В смысле вечности апейрон даже более «божествен», чем боги Олимпа, ибо они возникают (из хаоса и земли), а он не возникает. Апейрон бесконечен (беспределен) во времени и пространстве, не возникает и не исчезает. Апейрон — это «вечное и нестареющее» (B 2) начало. Он «бессмертен и непреходящ» (B 3).

Характеристика апейрона эпико-архаической формулой «бессмертное» (*αθάνατον*) и «нестареющее» (*αἰήρως*) говорит о том, что Анаксимандр не только мыслил свое беспредельное в отвлеченных понятиях, но также представлял его себе в наглядном образе живого («божественного») существа, противопоставленного всему смертному и

преходящему. Его апейрон сохранил также некоторые черты сходства с обозримым, хотя и «беспредельным» небом Гомера и огромной «бездной» Гесиода. Абстрактное понимание первоосновы вещей, равно как и понятие о пространственной и временной бесконечности, у Анаксимандра лишь намечается. Оно развивается Гераклитом, и в особенности Парменидом и Зеноном.

Некоторые исследователи, следуя традиционной концепции истории античной философии, приписывают Анаксимандру абстрактное понимание апейрона, то есть понятие о пространственно неограниченном мире. Хотя Анаксимандр и называет первоисточник всего апейроном, то есть беспредельным и неисчерпаемым, однако, не имея представления об актуальной и потенциальной бесконечности, он, по-видимому, не отличал апейрона в смысле того, что решительно не имеет никаких границ, от апейрона в том смысле, граница чего не может быть достигнута (хотя она может существовать или существует) (см.: *Classen*. S. 165).

Обычное толкование апейрона как субстанции (первоначала) вещей придает этому первоначалу статический характер. Между тем апейрон следует понимать как динамическое начало, которому присуща производительная сила (то *ὑπόνο*) и связанное с этой силой вечное движение: возникновение вещей определяется тем, что из апейрона «выделяются противоположности вследствие вечного движения» (А 9). Взаимодействие противоположностей (теплого и холодного, сухого и влажного и т. п.) обуславливает мировой процесс (А 9; 11), представляющий собой как механический процесс взаимодействия, отделения и концентрации, так и органический рост вещей и всего миропорядка из единого источника.

Беспредельное (апейрон) лишено чувственной конкретности (несводимо к какому-либо другому виду материи), но оно не является и чистой абстракцией, ибо включает в себя («объемлет») все содержание мира, все многообразие явлений, взятых как со стороны их всеобщей материальной (хотя и качественно «неопределенной») основы, так и с точки зрения всеобщего строя вещей. Апейрон — это то единое, что заключает в себе многое, представляет собой нечто однородное и единообразное, из которого возникает все многообразие мира и сами миры. Таким образом, апейрон — это качественно неопределенное материальное первоначало и вместе с тем то главенство, верховенство (*αρχή*), тот порядок, строй, симметрия, закон, та структура мира, которой подчинены все явления, все существующее. Апейрон и все вещи (*πάντα τα ὄντα*) составляют диалектическое (противоречивое) единство противоположностей. Апейрон Анаксимандра заключает в себе черты того, что у Гераклита получило название

«логос», то есть единого и всеобщего во Вселенной, постоянного и неизменного порядка в мире меняющихся вещей.

Поистине потребовалось огромное искусство абстрактного мышления, чтобы первоисточник всего существующего поместить вне качественно определенных космических масс. В этом Анаксимандр существенно отошел от Фалеса. Надо полагать, что вода Фалеса, будучи качественно определенной стихией (элементом), не могла устраивать Анаксимандра, искавшего качественно неопределенное и количественно беспредельное начало, из которого можно было бы не только вывести многообразие вещей, но и объяснить мировой процесс взаимодействием противоположностей (влажного и сухого, холодного и теплого). Но как вывести из апейрона многообразие вещей? Как перебросить мост между ними? Как перейти от единого первоначала (первоисточника, лишнего какой бы то ни было качественной определенности) к многообразию мира вещей?

Столкнувшись с диалектикой единого и множественного, Анаксимандр решил эту проблему, признав движение, обуславливающее возникновение и исчезновение вещей в лоне апейрона. По сообщению Гермия, «... Анаксимандр говорит, что вечное движение есть более древнее начало, чем влага, и что от него одни вещи рождаются, другие уничтожаются» (А 12). Таким образом, апейрон — это и единый первоисточник вещей, и всеобщий мировой порядок, и самодвижущееся начало, саморегулирующийся процесс рождения и гибели вещей. Эта идея более четко выражена Гераклитом, у которого «вечно живой» огонь является одновременно и материей, и движущей силой, и всеобщим логосом (порядком, мерой, обновляющейся гармонией) мира, и активным первоначалом — самоподвижным и саморегулирующимся процессом «мерами» воспламеняющегося и «мерами» угасающего огня.

В натурфилософской концепции Анаксимандра содержится много умозрительного и интуитивного (развитого чутья, стихийного понимания), однако это не дает повода, вслед Корнфордом, растворять милетцев в Гесиоде и утверждать, что вся натурфилософия милетцев есть лишь перефразировка в абстрактных терминах мифотеогонической концепции мира или, подобно Дж. Томсону, считать, что «космогонические спекуляции первых натурфилософов целиком и полностью относятся к идеологии», основаны на «предвзятых мнениях» и представляют собой реакцию рабовладельческого базиса на внешний мир (см.: *Томсон*. С. 145–146).

Вместе с тем было бы неверным отрицать тот факт, что Анаксимандр (и не только он) в своих рассуждениях о мире использует понятия и представления, взятые из области жизни и быта людей. В этом смысле он бессознательно проводит аналогии и параллели

между обществом и космосом, между полисным правопорядком, правосудием (*δίκη*) и мировым строем вещей. Это придает его миропониманию антропоморфный (социоморфный) и этический характер. «Несомненно, — пишет Г. Драч, — ранние концепции «физиков» использовались в обосновании социальных ситуаций, но это могло означать лишь духовную общность физических, социальных и моральных теорий, когда «апелляция к социальным ситуациям» была не техническим приемом в исследовании физических принципов, а исследованием вопросов одновременно физических и этических» (Драч. 1987. С. 74).

Обычно принято считать, что антропоморфизм Анаксимандра относится лишь к языковой форме выражения им своих мыслей, а не к содержанию его учения, что антропоморфизм является у него лишь «теологическим налетом» или терминологическим «пережитком» религиозно-мифологических представлений. На самом же деле антропоморфизм и бессознательная проекция на внешний мир социального миропорядка относятся и к форме, и к содержанию его учения, хотя верно и то, что ни форма, ни тем более содержание его учения (особенно естественно-научной ее части) не сводятся к антропоморфизму и бессознательно-мифологическим воззрениям на мир.

Обратимся к знаменитому фрагменту Анаксимандра, который гласит:

«Из тех /вещей/, из которых рождаются все сущие /вещи/, в те же самые /вещи/ они разрушаются по неизбежности. Ибо они воздают справедливое возмездие друг другу за несправедливость согласно установленному порядку времени» (12 В 1).

Терминология, употребляемая Анаксимандром (а затем и Гераклитом) и доставляющая так много хлопот историкам философии, не была ни «пережитком мифологического прошлого», ни выражением живого религиозно-мифологического сознания, а результатом специфически античного (космологического и пантеистического) воззрения на действительность. Анаксимандр не проводит субстанционального различия между природой и обществом, между физическим законом и нравственно-правовой нормой. Для него, как и для всех античных мыслителей периода классики, общество и сам человек — части мира как единого всеобщего целого. Природа (мир) — это макрокосмос, по отношению к которому общество и человек — микрокосмос. Микро- и макрокосмосы подчиняются одним и тем же законам, так что Гераклит имел основание утверждать, что все человеческие законы «питаются» единым «божественным» законом, который простирает свою власть, насколько «желает», всему довлеет и над всем одерживает верх (22 В 114).

Одним из всеобщих законов мирового строя вещей, который «одерживает верх над всеми», по Анаксимандру, является закон справедливости (*díkē*) — не преступать установленных от века границ. Но так как границы мировой гармонии нарушаются выделяющимися из апейрона противоборствующими стихиями, стремящимися к преобладанию, то это и приводит, согласно мысли Анаксимандра, к «возмездию» и гибели вещей — к исчезновению одних явлений и возникновению других в лоне всеобщего и беспредельного начала. «Возмездие» — это выражение закона справедливости, его синоним. Представление о всеобщей справедливости (справедливом возмездии), господствующей над всем, было одним из самых глубоких убеждений греков: космической Справедливости (*Díkē*) подчинены и люди, и стихии природы, и сами боги, но эта высшая сила не являлась личной силой, не была каким-то личным богом» (Рассел. С. 45). Отметим также, что Анаксимандр отошел от персонализации космической *Díkē*. Поэтому у него *Díkē* фигурирует как *díkē* не в смысле абстрактного понятия «справедливость», а в смысле космической нравственно-правовой нормы, причастность или, напротив, непричастность к которой определяет «справедливость» или «несправедливость» чего бы то ни было (в человеческой жизни, в мировых процессах — все равно). Для Анаксимандра мир есть всеобщая гармония, космическая справедливость: внутри мира противоборствующие стихии (теплое и холодное, сухое и влажное) попеременно и «по определенному порядку времени» то усиливаются, то ослабевают. Этим определяются мировые процессы. «Порядок времени» — это всеобщий периодический закон смены вещей, ритмическое чередование времен года, космический «правопорядок» всего совершающегося в лоне апейрона.

В отличие от традиционных представлений о первых греческих философах как сугубых натурфилософах, греческая исследовательница Анна Келессиду отстаивает идею, согласно которой учения ранних философов заключали в себе и этические проблемы. Так, она пишет: «Апейрон (Анаксимандра) является гарантом справедливости, которая пронизывает весь мир и все вещи (в нем)» (Келессиду. 1994. С. 14).

Космический (космологический), социоморфный и этический подход к явлениям жизни и бытия — характерная черта греческой философии, ранней в особенности. Поэтому механический перенос на греческую философию схем мысли христианских веков или новейшей европейской эпохи затрудняет понимание ее специфики.

Терминология Анаксимандра заключала в себе элемент и религиозно-мифологического, и художественно-эстетического (трагического), и метафорически-поэтического, и нравственно-правового. Это

не значит, однако, что философ не различал природного и общественного, физического и этического. Верно лишь то, что он не противопоставлял их друг другу, не проводил между ними субстанциального различия.

В отрывке Анаксимандра речь идет об общем для всех вещей, явлений и процессов порядке, ритме, мерности (необходимости и закономерности) их бытия и жизни. На этом (весьма отвлеченном) уровне теоретического воззрения на мир Анаксимандр не проводит строгого различия между природой и обществом и пользуется терминологией, взятой из области жизни и бытия людей. Впрочем, Анаксимандр и не располагал иной (философской) терминологией. Не будем излишне строги к Анаксимандру, если учтем, что антропоморфная терминология — неизбежный спутник человеческого языка — бытует также и в современной науке и философии. (Например, мы говорим «сила тяготения», «борьба» противоположностей в природе, «противоречия» в вещах. А между тем явления и предметы природы ни «тянуть», ни «бороться», а тем более «противоречить» в буквальном смысле этих слов не могут.)

У Анаксимандра, как почти у всех греческих мыслителей, антропоморфизм является частью мировоззрения, одним из слоев его учения, составным элементом его гилозоизма, не противопоставляющего идеальное материальному. Важной для дальнейшего развития философского и научного мышления оказалась основная рациональная идея, высказанная Анаксимандром в приведенном отрывке (В 1), а не его бессознательный антропоморфизм и элементы мифологического отождествления физического и этического¹.

Воздух Анаксимена. Приняв за начало вещей воздух, Анаксимен вернулся к точке зрения Фалеса, взявшего за первоисточник всего конкретный вид материи (воду). По-видимому, неопределенный и даже абстрактный характер апейрона Анаксимандра побудил Анаксимена заменить апейрон его конкретным и наглядным

¹ Э. Н. Михайлова и А. Н. Чанышев (Ионийская философия. М., 1966) справедливо указывают на то, что отождествление физического и этического у Анаксимандра не было только фразеологией (по религиозным представлениям греков, «преступления человека способны расстроить естественный ход природных процессов» (с. 62), но неожиданно заключают, что «... философия Анаксимандра атеистична» (с. 66). Э. Асмис утверждает, что апейрон Анаксимандра следует рассматривать как «идентичный с последовательностью порожденных вещей», как то, что «состоит в бесконечной смене миров и мировых процессов» (Asmis. P. 279, 278). Иначе говоря, идея об апейроне как *αρχή* отодвигается на второй план (по сравнению с временем, «порядком времени» — *χρόνου τάξις*).

«эквивалентом», а именно воздухом. Беспредельный воздух находится в постоянном движении (13 А 10), ибо, «если бы он не двигался, то он не производил бы всех тех перемен, которые он производит» (А7)¹.

У Анаксимена уплотнение и расширение воздуха, то есть самостоятельные природные процессы, определяют многообразие вещей: сгущение воздуха образует ветры, облака, землю и камни, а, разряжаясь, он становится огнем (А 7). Как и у Анаксимандра, мировые процессы определяются противоположностью теплого и холодного (по Анаксимену, сжатие воздуха тождественно охлаждению, а расширение — нагреванию). Анаксимен, как и Анаксимандр, дает естественное (натурфилософское) объяснение всему происходящему в мире (А 10).

5. Боги, душа и мир в учении милетских натурфилософов

Милетские натурфилософы сохранили традиционную идею о возникновении богов из вещественного мира (воздуха у Анаксимена), но отняли у небожителей привилегию творить чудеса (метать гром и молнию, потрясать землю, устраивать бури, предопределять ход событий и т. п.), лишили их преимуществ правителей и «законодателей» мира. У милетцев вырабатывается понятие естественности всего происходящего в природе, о нерушимом правопорядке (*dike*), господствующем в мире. Для них космос — не груда мертвых вещей, а единое «божественное» и живое целое, где все вещи движутся и изменяются — «живут». Абсолютно мертвого нет в природе. Признак одушевленности свойствен всем вещам, хотя и в различной степени.

Согласно свидетельствам античных авторов, Фалес учил об одушевленности и божественности первоначала, то есть воды, о том, что «мир одушевлен и полон богов» (11 А 23). Фалес «приписывал душу и неодушевленным предметам, заключая по магниту и янтарю» (А 29).

Представление милетских мыслителей о душе остается в целом гомеровским. Так, Анаксимен уподобляет душу дыханию (13 В 2). Милетские натурфилософы понимали душу, как и самих богов, натуралистически. И если Фалес мыслил мир одушевленным, полным богов, демонов и душ; если Анаксимандр отождествлял душу с воздухом, который у него также является в некотором роде «божественным» (из него возникают боги), то все это мало что меняет в их

¹ Эта часть свидетельств Ипполита об учении Анаксимандра неясна.

«языческом» воззрении на богов и душевную (психическую) деятельность.

Основной вопрос философии ставится первыми греческими натурфилософами еще не как вопрос об отношении духа к материи (что является первичным — дух или материя?), а как проблема того первоначала, из которого возникают все вещи и в которое со временем превращаются.

Само первоначало мыслится ими одновременно и как всеобщая космическая стихия, и как одушевленное свойство. Апейрон Анаксимандра — это такое космическое начало, которое «не старится». Воздух Анаксимена — это космический воздух-дыхание (душа), воздух-бог (13 А 10). А вода Фалеса — это не просто вода, а живая космическая стихия, которая, подобно мифологической Тефии, дает жизнь всему существующему. У первых натурфилософов космические стихии заменили мифологических богов, причем в этой замене космические стихии сохранили некоторые отличительные черты богов, например, бессмертие, мироправящую мощь и т. п. Милетские натурфилософы — пантеисты. Для них, как и для ионийских мыслителей, «божественное» тождественно с природным (материальным) первоначалом, которое вечно («бессмертно»), не возникает и не погибает. Становится понятным, почему они своим первоначалам приписывают признак божественности. И если Фалес говорит, что «прекраснее всего мир, ибо он — произведение бога» (11 А 1, 35), то это надо понимать в том смысле, что мир есть космос, а не в смысле христианской идеи о сотворении мира Богом.

Фалес называет божеством «то, что не имеет ни начала, ни конца» (А 1, 36), то есть беспредельное. А таковым он считал материальное первоначало (воду или жидкость), из которого возникают все вещи и в которое они в конце концов превращаются.

Как и все вещи, душа возникает из живого материального первоначала (воды или воздуха), представляет собой нечто парообразное или воздухообразное, то есть вид движения тонкого и живого материального первоначала. Душа подчиняется всеобщему миропорядку. Она смертна или во всяком случае, подобно душе гомеровских героев, она (после смерти тела) влачит жалкое существование тени в загробном мире. Тем не менее, душа не есть обыкновенная вещь, простой элемент тела или часть природы. Душа есть чувство, страсть, стремление (*θῦμος*), а также ум, мысль (*νοῦς*). Душа как активная (чувствующая) сила и вместе с тем как носитель разумности и справедливости причастна к божественному (разумному) и прекрасному) строю вещей, к мировой гармонии, к первоначалу всех вещей, которое все объемлет и всем управляет (Анаксимандр). У Анаксимена душа играет роль активного и оформляющего начала. «Подоб-

но тому, — говорит он, — как душа наша, будучи воздухом, сдерживает нас, так дыхание и воздух объемлет весь мир» (13 В 2). Таким образом, душа есть одновременно нечто естественное и божественное (в смысле правящей или движущей силы). Аристотель, хотя и не совсем уверенно, говорит, что милетцы понимают душу как движущую силу, как активное начало: из того, как рассказывают в воспоминаниях о Фалесе, кажется, что и он также считал «душу некоторым движущим началом, если в самом деле он говорил, что магнит имеет душу именно потому, что он приводит в движение железо» (11 А 22).

Милетские натурфилософы — «физиологи»; они заняты в основном космогоническими, астрономическими, метеорологическими и тому подобными проблемами. А психологическими проблемами они, по-видимому, не увлекались. Их взгляды в этой области особой оригинальностью или новизной не отличались.

Впрочем, из идеи о причастности души к «божественному» первоначально, определяющему мировой (космический) правопорядок, следовало, что назначение души состоит в умножении и реализации в человеческом обществе той доли «божественного» (космического) правопорядка, которая заключена в душе. По-видимому, развивая эту идею, Гераклит пришел к выводу, что «душе присущ сам для себя умножающий логос» (22 В 115) и что желающим «говорить разумно, необходимо укрепить себя этим для всех общим, как город, законом и даже больше того. Ибо все человеческие законы питаются единым божественным» (В 114).

6. Характер рационализма милетских мыслителей

Натурфилософские теории милетских мыслителей совмещают рациональное мышление (умозрение) с чувственным созерцанием («смотрением») картины мира. Взгляд на теорию (*theoria* — «умственное обозрение», «видение», «созерцание») как на род чувственного видения «образа» действительности свойствен греческим философам. Милетские натурфилософы — первые «теоретики», первые умозрительные мыслители, сочетавшие в своих натурфилософских учениях абстрактно-логическое мышление с художественно-интуитивным постижением мира как космоса, как универсальной гармонии. В этом сочетании — одна из «тайн» творческого успеха греческой философской мысли, один из «секретов» ее оригинальности.

Первые греческие философы из Милета еще не ставят собственно гносеологических проблем; они не отличают чувственного момента познания от рационального; они не противопоставляют субъект познания объекту познания (вся греческая философия, в отличие от

новоевропейской идеалистической философии, была чужда взгляду на объект как на продукт деятельности субъекта).

Гносеологический субъект познания и эмпирический человек в раннегреческой философии не различаются. Это значит, что человек, его познавательная способность (душа) ничего не вносят в миропорядок, тем более не творят его. Мировой порядок и первоначало вещей — это нечто всеобщее и объективное, существующее безотносительно к субъекту. Однако мировой строй вещей (космос) не чужд человеку, он близок ему. Более того, в греческой философии, в особенности ранней, мир, названный космосом, мыслится антропоморфически. С этой точки зрения, человек (микрокосмос) составляет живую часть живого целого (макрокосмоса); силой своего разума, родственного «божественному» миропорядку, он постигает окружающий его мир, явления природы и жизни.

То всеобщее и объективное, что является «архе» вещей, ранними греческими философами понимается различно, но все они сходятся в том, что субъект и объект, мышление и бытие, дух и материя — не два мира, а единый мир. Для них проблема познания есть проблема отношения человека, его познавательных и вообще деятельных способностей к миру, отношение единичных вещей к своему всеобщему первоначалу, отношение микрокосмоса к макрокосмосу.

Космос и полис — лоно жизни и деятельности человека. Как уже говорилось, с античной точки зрения, свободный человек немыслим вне общины-полиса. Только принадлежность к полису делает человека полноценным, равноправным и свободным гражданином. Поэтому «чужеродность» и связанное с этим отсутствие равноправия означали в глазах свободных отсутствие достоинств человека. Человек, лишенный достоинств, приравнивался к животному или определялся как «говорящее орудие».

Полис и отношения граждан в полисе — вот та модель, по аналогии с которой, в большей или меньшей степени, мир и мировой строй вещей мыслился греческими философами. Таков и мировой полис — космос, который к тому же «божествен», совершенен, прекрасно устроен и упорядочен. Этот антропоморфизм греческой философии, ранней в особенности, сказался и в решении проблемы о соотношении материального и идеального. Ранние греческие философы еще не знали ни чисто материального начала, ни чисто идеальной сущности. Для них идеальное — это мера, гармония, форма материального, телесного, физического. В этом их отличие от спиритуалистических и теологических учений средних веков, идеалистических и материалистических течений Нового и Новейшего времени, которые не представляют себе, как может познающий ум и восприни-

мающий субъект обойтись без противопоставления идеального материальному и, наоборот, материального идеальному. Хотя милетские философы еще не ставят в философии вопрос об отношении духа к материи, однако они — родоначальники науки о природе («физиологии»). И потому, несмотря на то, что их «первоначалам» присуща жизнь («душа»), тем не менее эти первоначала материальные, природные стихии (вода, апейрон, воздух). Из «первостихии» возникают не только отдельные элементы и явления (растения, животные и люди), но и сами боги. Поэтому понятие «естественное объяснение», которое в новоевропейской философии и науке XVII–XVIII вв. сводилось к механике, не тождественно «естественному» («физиологическому», органическому, натурфилософскому) объяснению древнегреческих мыслителей.

Натурфилософские теории милетцев носили умозрительный характер и не были свободны от фантастических представлений и антропоморфических (социоморфных) аналогий, однако нет оснований говорить, что их теории не опирались ни на какие наблюдения. Теоретические построения первых греческих ученых опирались на простые наблюдения из повседневной жизни. Но верно и то, что они не проводили систематических наблюдений (за исключением, пожалуй, некоторых астрономических и метеорологических явлений), были далеки от тщательного исследования фактов, а также от планомерной постановки эксперимента и опытной верификации.

Натурфилософские учения о первоэлементах давали возможность построить общее мировоззрение и объяснить, не прибегая к помощи богов, общую картину мира. Но они носили абстрактный и порой неопределенный характер: первоначала понимались и как вещественные основы мира, и как отвлеченные качества (теплое и холодное, сухое и влажное). Получалось, что эти качества существуют сами по себе, безотносительно к предметам материального мира, свойствами которых они являются. Естественно, что такое представление о первоэлементах было лишено прикладного значения, не могло быть использовано в какой-либо сфере материального производства или техники.

Это было ясно еще «отцу» медицины Гиппократу. Он высмеял тех врачей, которые попали под влияние натурфилософских учений и пытались объяснить все болезни из одного принципа, из «пустой гипотезы» о четырех элементах. Ведь врач, говорит Гиппократ, не может прописать больному что-нибудь «теплое», ибо больной сейчас же спросит: «А что это такое?» — так что придется или пустословить, или прибегнуть к какому-либо из известных предметов (см.: *Гиппократ. О древней медицине. 15*).

Традиционная история философии (Целлер, Т. Гомперц, Бернет, Таннери, Виндельбанд и др.) мало внимания обращала на момент искусственности, спекулятивности и в этом смысле произвольности натурфилософских построений ионийцев. Она ограничивалась преимущественно указанием на стихийный характер и на наивность представлений первых греческих мыслителей о мире. И хотя эта оценка в настоящее время подвергается критике, основное положение традиционной истории философии о том, что возникновение европейской науки и философии связано с именами Фалеса и Анаксимандра, опровергнуть трудно.

Вопрос осложняется не только отрывочными и подчас тенденциозными сведениями о первых греческих натурфилософах, но также пониманием того, что такое наука в древности. Здесь нет возможности и необходимости искать определение термина «наука» и выяснять то смысловое содержание, которое вкладывалось в это понятие в древности и в последующие времена вплоть до наших дней. По Аристотелю (Мет. 1, 2), высшей наукой (*ἐπιστήμη*), отвечающей требованиям мудрости (глубокого знания и понимания), является наука о первоначалах и причинах. С этой точки зрения, подлинная наука, имеющая чисто теоретический характер и отдающая предпочтение «знанию ради знания», не ограничивается опытным знанием (эмпирией), не довольствуется только вопросом «что?», но спрашивает также и «почему?», углубляясь в познание основ и причин вещей. Античное понимание науки отлично от современного ее понимания. То, что в античности называли «наукой», было преимущественно направлено на выяснение общей картины мира, а не на кропотливое изучение вещей, не на экспериментальное и опытное исследование явлений действительности. Античная наука, направленная на познание первоначал и основных причин всего сущего (в смысле первоосновы) вещей, тогда как современная наука претендует главным образом на изучение конкретных свойств вещей, на выяснение их отношений и закономерных связей (см. также: *Гейзенберг*. 1963. С. 51–52; *Vlastos*. 1952. Р. 97–123). Античная *ἐπιστήμη* как высшая форма знания есть больше философия («первая философия», по Аристотелю), чем специальные науки в современном смысле слова, и отличается от них предметом и методом исследования.

Основным методом античной науки был метод дедукции и логической аргументации, основанный на убеждении, что мир рационален и гармонично устроен, что в целом и во всех своих частях он может быть объяснен путем размышлений и доводов разума. Ценность теории определялась логической последовательностью выводов из принятых посылок и первичных принципов.

Древние авторы называют первого греческого философа Фалеса также «первым математиком», «первым астрономом», «первым физиком» («первым натурфилософом»)¹. Опираясь на достижения Древнего Востока (Вавилона и Египта) в области астрономии, Фалес предсказывает солнечное затмение, делает ряд открытий в геометрии; сводит геометрическое (чертежное) искусство египтян к некоторым общим положениям и придает приемам измерения земли форму систематического теоретического знания (см. также: История философии. 1940. 1. С. 30). Впервые применяя циркуль и угольник, Фалес берется «определить расстояние от возвышенной точки на побережье до корабля, находящегося в море».

Рационалистическая и «геометрическая» ориентация еще более заметна у Анаксимандра. Он попытался представить мир как упорядоченное целое, в котором все части (небесные тела) расположены симметрично и на равном расстоянии от Земли как центра мира.

Анаксимандр открыл новый метод научных изысканий, стал пользоваться моделями для ответа на астрономические и географические вопросы, но по этому пути за ним не последовали ни Анаксимен, ни Парменид, ни Гераклит, хотя все они у него учились (см.: *Classen*. S. 172). Одной из таких моделей явилась впервые составленная им географическая карта известного ему мира, причем им также впервые была применена «прямоугольная проекция» (*Кольман*. 1961. С. 82). То же следует сказать о сооружении Анаксимандром «небесной сферы» (глобуса). Наконец, в противовес привычным представлениям о том, что Земля держится на каких-то подпорках или плавает в воде, Анаксимандр выдвинул «безумную» идею, согласно которой Земля, ничем не поддерживаемая, парит в воздухе. Тем самым Анаксимандр сделал первый и самый серьезный шаг от теокосмогонических представлений к современной науке.

¹ Древнегреческий термин «φυσικός» обычно переводится на русский язык как «физик», «естествоиспытатель»; называя Фалеса «физиком», имели в виду главным образом его натурфилософские занятия. Так, Диоген Лаэртский сообщает о Фалесе следующее: «μετά δὲ τὰ πολιτικά τῆς φυσικῆς εὐχέμετο θεωρίας» (11 A 1, 23). А. Маковельский (Досократики. Ч. 1. Казань, 1914. С. 9) переводит это место так: «Кроме государственных дел, он (Фалес. — Ф. К.) занимался исследованием природы». Между тем в приведенном отрывке говорится о Фалесе как о том, кто (кроме государственных дел) занимался «теорией природы», «теоретизировал о природе», «философствовал о природе», то есть выступал как натурфилософ. Ведь не одно и то же «теоретизировать о природе» на основе простых наблюдений (то есть выступать как натурфилософ) и заниматься «исследованием природы», что в современном смысле этих слов означает систематическое накопление фактов, тщательное их изучение, экспериментирование и т. п.

В области объяснения астрономических, метеорологических и тому подобных явлений милетские натурфилософы совершили настоящую революцию. Так, объяснения этих явлений Анаксименом близки к современным, а некоторые из них (объяснение снега и града уплотнением влажного воздуха) признаются приемлемыми и теперь (см.: *Маковельский*. 1946. С. 55). Милетские натурфилософы сняли с метеорологических явлений покров таинственности, свели все подобное до уровня будничного и прозаического. На пути рационалистического объяснения мира милетские мыслители сделали ряд выдающихся открытий. Но даже если бы они ничего особенного не совершили в науке, созданный ими метод исследования был важнее достигнутых результатов. Милетские мыслители, усмотрев за многообразием вещей их единую природную сущность, поднялись выше обыденной видимости и мифологических фантазий. Анаксимандр, говоря о господствующей в мире необходимости, подготовил понятие закона. Он же подготовил основные черты науки: метод эксперимента, который в античности выступал как простое наблюдение, критическое отношение к существующим взглядам, гипотетический характер представления о всеобщем (качественно неопределенном начале) в мире многообразных вещей, беспристрастный характер научного исследования (*Virieux-Reymond*. P. 382–387).

Милетские мыслители — натурфилософы. Став на путь «теории» и «теорийного» (созерцательно-художественного и умозрительно-гипотетического) поиска первоначала вещей в самом реальном мире, они по праву стали родоначальниками европейской философии и науки. «Теорийное знание, — пишет В. Соколов, — как важнейший свой компонент включало знание различных элементов наук. Фалес, Анаксимандр, Пифагор были учеными не меньше, чем философами» (*Соколов*. 2000. С. 56) Подготовив метод науки, они вместе с тем явились во многих областях европейской науки (астрономии, метеорологии, геометрии, географии и т. п.) ее пионерами. Милетские натурфилософы перешли от религиозно-мифологических представлений о мире и его явлениях к философскому пониманию мира как единого целого и научному познанию явлений природы. В этом и состояла их огромная историческая заслуга.

Хотя появление на горизонте европейской науки и философии Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена (и почти одновременно с ними — Пифагора и Ксенофана) представляет собой внушительную картину; хотя рационализм милетских мыслителей производит сильнейшее впечатление, однако разрыв с традиционными представлениями, совершенный ими, и возникновение нового взгляда на мир несколько не удивительны и не «чудесны», если учесть, что почва для теоретического мышления была подготовлена как социально-

политическим развитием ионийских полисов, так и предшествующими взглядами на мир.

В истории Древней Греции VIII–VI вв. до н. э. являются периодом «великой колонизации». В VI в. Милет был цветущим полисом в Ионии, где бурное развитие ремесла и торговли привело к социально-политическим революциям и возвышению торгово-промышленного класса, который завоевал основные позиции во всех сферах общественной жизни. Вместе с падением власти родовой аристократии падают и традиционные (религиозно-мифологические) представления о мире и жизни.

Одни исследователи рассматривают это падение как исчезновение этих представлений и замену их новыми (научными) взглядами на действительность. Отсюда и утверждение о том, что первые греческие натурфилософы впервые дали «естественное» (в современном смысле слова) объяснение явлениям природы: они были первыми «естествоиспытателями» и даже «атеистами», хотя и не всегда последовательными и т. п.

Верно, конечно, что первые греческие натурфилософы прежде всего хотели изучить и понять мир, природу и жизнь, а не «рационализировать», «преобразовывать», «реформировать» или, что то же, переводить на язык разума традиционные религиозно-мифологические представления о богах и самом мире. Верно и то, что милетские натурфилософы впервые стали рассматривать мир и природу как независимый от богов саморегулирующийся процесс возникновения и гибели вещей. Эта концепция природы и позволяет говорить о Фалесе, Анаксимандре и Анаксимене как о родоначальниках науки и пионерах рационального миропонимания.

Но несомненно и то, что милетские натурфилософы мыслили мир, природу со значительной долей антропоморфизма. Поэтому их концепция природы (миропонимание) призвана была давать не только естественное (натурфилософское) объяснение всему происходящему в мире, но также служить средством жизненной ориентации в окружающей действительности: определять место и назначение человека в «божественном» космосе. И термины «бог», «божественный» не были для них ни к чему не обязывающими, пустыми словесными обозначениями мирового строя вещей или простыми языковыми реликтами традиционных религиозно-мифологических представлений.

Другие исследователи, делая упор на антропоморфизме, гилозоизме и пантеизме первых греческих натурфилософов, изображают переход от традиционных религиозно-мифологических представлений к теоретическому мышлению как «рационализацию» мифов и религии, как их «рафинирование» и т. п.

Получается, что внимание первых греческих натурфилософов было по преимуществу направлено на «рационализацию», «преобразование» и «реформирование» олимпийского пантеона, а не на изучение природы, не на понимание мира из него самого. В таком случае мы, пользуясь терминологией Аристотеля, должны причислить Фалеса или Анаксимандра не к числу «философов», а к числу «теологов», что неверно.

Те исследователи, которые трактуют возникновение философии как «рационализированную мифологию», предполагают, что религиозно-мифологические представления были первобытным способом объяснения явлений действительности с помощью олицетворения или, напротив, исходят из того, что философия является утонченной религиозно-мифологической верой. С этой точки зрения, генезис философии (и даже науки) явился одной из фаз развития однотипного (религиозно-мифологического) взгляда на мир, рационализацией дофилософских представлений.

То, что у греков получило название «философия», явилось особым типом мышления, который не сводим ни к науке, ни к мифу и религии, хотя одни греческие философы (Демокрит) тяготели к науке, а другие (Платон) — к мифу и религии. В пифагореизме парадоксально сочетались наука и религия, философия и мифология.

Религиозно-мифологическая вера стимулировала или, напротив, тормозила познание; философия (натурфилософия) возникла в лоне мифа и религии. Сопровождая познание и переплетаясь с ним, миф и религия никогда не были формами познания, способом объяснения мира, точнее, они были формами «познания», способом «объяснения», но только основанными на субъективной убежденности. Ведь нельзя же выдавать религиозно-мифологическое «объяснение», например, грома и молнии, за объяснение в прямом смысле слова.

Выше говорилось о радикальной противоположности религиозно-мифологического и естественно-научного объяснения явлений природы, говорилось также о том, что, когда речь идет не об отдельных явлениях природы, а о мире в целом, равно как о месте и назначении человека в мире, о миропонимании и жизнепонимании, противоположность религиозно-мифологических и отвлеченно-философских воззрений на мир и человеческую жизнь не столь радикальна. Не удивительно поэтому, что в общефилософских, а отчасти и в конкретных естественно-научных воззрениях милетских натурфилософов религиозно-мифологические, художественно-эстетические и нравственно-правовые представления о мире как одушевленном, живом и «божественном» целом, с одной стороны, и отвлеченно-понятийное мышление — с другой, сочетались, а нередко и перепле-

тались. Иначе говоря, натурфилософия милетских мыслителей (как, впрочем, и учения последующих философов) располагалась в том же интеллектуально-духовном и идейно-культурном пространстве, что и религиозно-мифологические и художественно-эстетические воззрения той эпохи, хотя рациональное мышление милетцев берет верх над образными (религиозно-мифологическими, мифопоэтическими и т. п.) представлениями о мире и самой жизни. Поэтому они мыслили первоначало всех вещей по аналогии с представлениями о богах, а мир в целом (космос) — по аналогии с полисом, в котором господствуют право и справедливость (*dike*), а нередко — и с производением искусства, неотъемлемым свойством которого греки считали гармонию и согласованность частей. Подобно божеству, которое, в отличие от смертных людей, бессмертно, вечно молодо и скрытно пребывает за чувственно воспринимаемыми явлениями и управляет ими, первоначало всех вещей есть *arché* всего происходящего в мире: в отличие от возникающих и исчезающих вещей, оно вечно и «бессмертно», представляет собой незримую основу всех изменений и превращений, их постоянное и сохраняющееся лоно. Подобно богам, первоначало всех вещей «не старится»: обладая всемогуществом божества, оно «всем управляет» (Анаксимандр). Ясно, что утверждение об «атеизме» греческих натурфилософов как составном элементе их мировоззрения лишено основания. Милетские натурфилософы не были и теистами; им была неведома идея творения мира Богом. Напротив, у них сами боги возникают из космического первоначала. Милетские натурфилософы — пантеисты и гилозоисты.

Космос (порядок мира) мыслится ими с примесью антропоморфизма или социоморфизма по аналогии с правовыми и нравственными нормами или во всяком случае в терминах, взятых из области общественной жизни. Рассматривая мир как единое и живое целое, милетцы отвлекались от специфики той или иной области действительности: они видели лишь общее (общий порядок) в мире. Поэтому обобщения, сделанные на основе одной области действительности, нередко переносились на другую область и им придавалось универсальное значение. Принцип аналогии связан с присущим воззрениям этих натурфилософов гилозоизмом, то есть одушевлением материи (первоначала). Предположение, что живое (активное) и движущееся первоначало (вода, апейрон, воздух) содержится в той или иной степени во всех вещах, приводило к тому, что они не подчеркивали качественного различия между живым и неживым, между материальным и идеальным, между природным и социальным. Гилозоизм в смысле понимания первоначала как живой и активной основы вещей и космоса как живого и гармоничного целого явился

отчасти результатом неведения. Но такой взгляд (хотя это может показаться парадоксом) в известном смысле оказался матерью мудрости: учение милетских натурфилософов, которым был чужд дуализм души и тела, оказалось гораздо ближе к истине, чем спиритуалистически-идеалистические учения последующих веков об абсолютной противоположности идеального и материального и механистически-материалистические концепции о соотношении живого и неживого.

Нарисованный Анаксимандром напряженный ритм жизни, в котором все вещи по необходимости возникают и в драматической борьбе погибают, проникнут эстетическими (трагическими) моментами; рациональное мышление милетских натурфилософов сочетается с художественным восприятием мира как единого живого и органического целого. В этом одна из причин сохранения мифологических (хотя и переосмысленных) образов в качестве средств выражения натурфилософских идей.

Натурфилософские представления милетских (и в большей или меньшей степени других) греческих мыслителей о мире, не поддержанные опытом и экспериментом, были несвободны от домыслов и субъективных привнесений вообще (мифологических, эстетических, религиозно-пантеистических), однако за этими привнесениями нельзя не заметить перемены точки зрения, перехода из области веры и поэтической интуиции в интеллектуальную сферу. Тем самым «появилась возможность критической оценки любой теории и, стало быть, возможность постепенного проникновения в природу вещей» (Франкфорд и др. 1984. С. 212).

Современная наука не отвергает античной идеи о мире как едином и гармоничном целом. По Эйнштейну, признание внутренней гармонии мира — предпосылка научного знания: «Без веры в то, что возможно охватить реальность нашими теоретическими построениями, без веры во внутреннюю гармонию нашего мира не могло бы быть никакой науки. Эта вера есть и всегда останется основным мотивом научного творчества. Во всех наших усилиях, во всякой драматической борьбе между старыми и новыми воззрениями мы узнаем вечное стремление к познанию, непоколебимую веру в гармонию нашего мира...» (Эйнштейн. С. 241). Согласно Эйнштейну, квантовая теория неудовлетворительна с эстетической точки зрения (см.: Кузнецов. С. 351). Таким образом, и современные ученые считают, что мы должны не только мыслить мир посредством математических формул, но как-то еще представлять себе (созерцать) живую картину мира. А если верно, что наука (физика) на всем протяжении своей истории ставила одну и ту же цель — «найти в лабиринте наблюдаемых фактов объективную гармонию» (Там же.

С. 360), — то верно и то, что ранние греческие «физики» были теми, кто впервые попытался мысленно представить себе и художественно постигнуть мир как гармонию.

Итак, предложенная милетцами переориентация с мифологических богов на действительность (природу и общество) составляет одно из главных их достижений в процессе перехода от «мифоса» к «логосу».

Переориентировав свое внимание с божественной Справедливости (Δίκη) на справедливость (δίκη), — порядок в мире вещей и самой природы, милетские мыслители совершили своего рода мировоззренческую революцию: они стали рассматривать миропорядок как саморегулирующийся процесс, т. е. процесс, подчиняющийся собственным (природным, естественным) нормам.



Глава шестая

РАННИЙ ПИФАГОРЕИЗМ

РЕЛИГИЯ И НАУКА

1. Происхождение и социальная природа пифагореизма. Должное и сущее в учениях пифагорейцев

Пифагор как основатель религиозно-философской школы и религиозно-политического союза, названных его именем, еще в древности стал легендарной фигурой, полумифической личностью. Сведения о нем (Диоген Лаэртций, Порфирий и Ямвлих) полны всякого рода вымыслов. Пробиваясь сквозь туман измышлений и легенд, созданных вокруг имени Пифагора, историки философии предполагают, что Пифагор жил в VI в. до н. э. и был родом с острова Самос. В качестве предшественников Пифагора называют ряд имен, но чаще всего Ферекида из Сироса (VI в. до н. э.), автора полумифического и полутеологического произведения, в основе которого лежит мысль о том, что мироздание является результатом взаимодействия божеств (Зевса, Кроноса и Хтонии, т. е. Земли). Однако исследователи не находят следов ученичества Пифагора у Ферекида (см.: *Жмудь*.1990. С. 17).

Некоторые древние авторы сообщают, что отец Пифагора по имени Мнезарх был резчиком по камню. Отсюда можно сделать вывод, что Пифагор принадлежал, по всей вероятности, к торгово-промышленным кругам, а не к родовой (земельной) аристократии. Говорят также, что в возрасте 40 лет Пифагор покинул остров Самос и отправился в путешествие (Египет или Вавилон). Вернувшись в Грецию, уехал на юг Италии, в г. Кротон, где и основал свой религиозно-политический союз. По мнению некоторых древних авторов (Порфирий), Пифагор покинул родной остров по политическим мотивам — ему были не по душе порядки, установленные на острове Самос тираном Поликратом. Из этого сообщения иногда делается

вывод о том, что «Пифагор уехал с Самоса потому, что там у власти стала демократическая партия, возглавляемая Поликратом» (Лурье. 1947. С. 34).

Антидемократический характер правления Поликрата — известный факт, так что тезис о его «демократизме» не представляется убедительным¹. Нередко вывод о реакционном характере религиозно-политического союза, основанного Пифагором на юге Италии, делается из такого примерно силлогизма: земледельческие общины на юге Италии — это «реакция»; пифагорейские общины распространялись среди реакционных земледельческих общин, следовательно, Пифагор и его союз — реакция.

Более убедительные доводы о реакционности древнего пифагорейского союза выдвинул современный греческий историк-марксист Я. Кордатос, который полагает, что во время путешествия на Пифагора большое впечатление произвели социально-политические порядки азиатских стран: он усмотрел «причину многовековой стабильности великих государств Востока в законах, установленных и сохраненных жречеством» (Κορδάτος. 1962. Σ. 74). По-видимому, Пифагор считал, что перенесение этих порядков в Грецию предупредит общественные волнения и народные движения.

В противоположность обычным представлениям о раннем пифагорейском союзе как организации реакционной аристократии, видный английский марксист Дж. Томсон (см.: Томсон. 1959. С. 223–258) отстаивает тезис о демократическом происхождении пифагорейского, точнее, орфико-пифагорейского союза («ордена», по Томсону). Точка зрения Томсона одобряется (с некоторыми оговорками) профессором А. Ф. Лосевым. В своем послесловии к исследованию труда Дж. Томсона А. Ф. Лосев пишет: «Чрезвычайно важна и является некоторого рода открытием мысль Дж. Томсона о демократическом происхождении орфизма» (Лосев. 1959. С. 343); «нам представляется, что свежие мысли Дж. Томсона о классовой природе древнего пифагореизма... должны стать большим завоеванием науки о древнем мире и являются своего рода открытием в той его области, которая все еще полна непроанализированных трафаретов» (Там же. С. 345).

Соображения Дж. Томсона заслуживают пристального внимания. Они сводятся к следующему: как идейное течение орфизм начался в среде рабов и разоренного крестьянства; представляя собой

¹ Поликрат пришел к власти с помощью дружины из пятидесяти человек и двух своих братьев в их числе. Первоначально он делил власть со своими братьями, а затем, избавившись от них, стал единодержавным правителем, тираном.

выражение реальной нищеты и протеста против нее, орфизм обнаружил — в перевернутой, мистической форме — объективные возможности демократического движения, и народу оставалось, восстав от своего «летаргического сна», перевести мистицизм в действие; при всей своей связи с первобытным мифом и ритуалом орфическая мысль не была примитивной: она ушла вперед от первобытного мышления так же далеко, как милетская натурфилософия. Разница между ними состояла в том, что они развивались в противоположных направлениях. В первобытном мышлении, практическом по своему существу, объект и субъект неразличимы. В классовом обществе это различие проведено: «Милетцы представляли природу как существующую независимо от человека, исключая субъект; орфики представляли человека как существующего независимо от природы, исключая объект. Из одного направления возник объективный, то есть детерминистский материализм, из другого — субъективный идеализм» (Томсон. 1959. С. 233).

Весьма интересна мысль Томсона о том, что орфические религиозно-мистические взгляды на земную жизнь как на своего рода наказание и на тело — как на могилу души могли возникнуть в среде отчаявшихся рабов и обездоленных землевладельцев. Напрашивается аналогия с ранним христианством, явившимся, как известно, религией рабов и угнетенного люда вообще. Тем не менее возникает вопрос: каким образом орфический мистицизм мог пробудить от «летаргического сна» угнетенные массы, если он рассматривал всю жизнь как приготовление к смерти?

Вполне допуская демократическое происхождение орфической мысли, все же следует сказать, что орфическая философия ущербна в своей основе. Поэтому нет ничего удивительного в том, что, говоря словами Томсона, она могла быть использована «правлящим классом как средство отвлечения внимания (угнетенных. — Ф. К.) от действительной борьбы и для увековечивания, таким образом, нищеты, из которой само это движение вырастает» (Там же. С. 227). Но совсем трудно согласиться с Дж. Томсоном в том, что милетская натурфилософия — это «детерминистский материализм» в стиле механистического материализма XVIII в., а орфизм — субъективный идеализм берклианского толка.

В «Большой этике» Аристотель писал: «Первым взялся говорить о добродетели Пифагор, но рассуждал неправильно. Он возводил добродетели к числам и тем самым не исследовал добродетели как таковые» (I, 1182 а 13–16). Тем не менее проблемы нравственности занимали одно из важных мест в учении Пифагора и его приверженцев. Можно с уверенностью сказать, что пифагорейцы, неудовлетворенные действительностью (сущим), ставили своим идеалом (долж-

ным) орфический образ жизни и поведения, решительно отличающийся от того, в котором пребывали люди.

Для орфиков внешняя действительность (сущее) — мир зла и несправедливости, мир Ананке (необходимости, принуждения и насилия). Он реален и непреодолим: жизнь — это наказание, избавиться от которого может только смерть. Поэтому жизнь есть приготовление к смерти. Ясно, что религиозный мистицизм орфиков не мог быть (и не оказался) идеологическим оружием в классовой борьбе угнетенных масс против своих «благородных» притеснителей. Демократическое движение в Древней Греции, как уже отмечалось, началось с требования записи обычая (кодификация неписаных законов), с тем чтобы ограничить произвол должностных лиц и грубое нарушение права. Демократическое движение вылилось в революционные выступления демоса (сельского и городского), результатами которых явились отмена кабалы, реформы Солона и т. п.

Обращает на себя внимание также следующее соображение Томсона. Английский ученый-марксист рассматривает пифагорейское учение как синтез двух предыдущих направлений демократической мысли: направления, представленного Анаксимандром Милетским и Солоном из Афин, идеологами «той части аристократии, которая связала свою судьбу с новым купеческим классом», и орфизма, выражавшего «традиции и стремления разоренного крестьянства» (Томсон. 1959. С. 224).

Класс, представляемый пифагорейцами, был, по мнению Томсона, «новым классом богатых промышленников и купцов», ибо правление пифагорейцев совпадает с введением денежной системы в Кротоне и других городах Италии, а инициатива введения этой системы «могла исходить только от них» (Там же. С. 240). Аргументация автора в пользу демократизма древних пифагорейцев не вполне, на наш взгляд, убедительна. Мы не можем с уверенностью сказать, когда была введена денежная система в Великой Греции. И даже если предположить, что инициатива ее введения исходила от Пифагора и его союза, то хотя это и важно, но недостаточно уже потому, что между экономической целесообразностью введения денег и демократическим образом мышления нет органической связи.

Представляется не вполне веской также идея Томсона о раннем пифагореизме как синтезе идеологии купеческого класса и орфизма как идеологии разоренного крестьянства, хотя верно, что пифагорейцы одинаково были заняты и научно-философскими (математическими, астрономическими и т. п.), и религиозно-этическими проблемами (вопросами о душе, о перевоплощении душ и т. п.).

Пифагорейский союз представлял собой замкнутую организацию просвещенных, от которых требовалось строжайшее соблюдение

обрядов, предписаний и наставлений. Обряды, аскезы («упражнения»), предписания и учения союза не подлежали огласке. Принятый в союз должен был пройти ряд испытаний, прежде чем быть посвященным в мистерии союза, братства и религиозной секты. Говорят, что испытания сводились к обету молчания, к практике безмолвных размышлений, к воздержанию от удовольствий и к мистическому постижению смысла орфико-пифагорейского учения, его священных предписаний, таких, например, как «не поднимай того, что упало», «не смотри в зеркало около огня» и т. п. Эти предписания назывались «акусмата» («слышанное», «изреченное»). Категоричность и немотивированность этих предписаний делает их сходными с первобытными табу. Пифагорейские «акусмата» принимались к исполнению на основании веры в непререкаемый авторитет лица или учения, предписавшего их. Само собой разумеется, что в такого рода образе мышления и поведения, исключающем принцип самостоятельного понимания и свободы выбора, демократизма искать не приходится. Первобытный характер предписаний, их немотивированность и требование слепого исполнения заставили последователей Пифагора придать «акусмата» этическое значение: в них усмотрели своего рода символы и загадки, за которыми скрывается некий нравственный смысл, долженствование. Так, предписание «не поднимай, что упало», означало будто бы, что упавшее (со стола) предназначено для какого-нибудь умершего или что «надо есть умеренно»; предписание (символ) «через весы не шагать» означало не присваивать себе больше, чем следует, то есть не быть жадным; «не переступай через перекладину» значило то же, что «не нарушай границ справедливости» и т. д.

О недемократическом (олигархическом) характере пифагорейского религиозно-политического союза свидетельствует сообщение Диодора (14, А 14, Diels — Kranz), согласно которому примерно в 510 году до н. э. в городе Сибарисе демократическая партия приняла решение об изгнании пятисот самых богатых граждан с конфискацией их имущества. Подлежащие изгнанию граждане бежали в Кротон и просили пощады и помощи у кротонцев. Демократы же из Сибариса потребовали выдачи беглецов. По настоянию Пифагора, кротонцы не выдали эмигрантов, и это повлекло за собой войну между Кротоном и Сибарисом. Кротонцы одержали победу. Большую часть населения они истребили, а цветущий торговый город разграбили и сравняли с землей. Это, надо полагать, характеризует не только обычаи того времени, но и практику пифагорейского союза, так как он играл руководящую роль в войне.

Известно также, что победа над Сибарисом не укрепила политические позиции пифагорейского союза. Восставшая демократиче-

ская партия разгромила пифагорейский союз, после чего одни из членов союза сконцентрировались в Таренте, а другие рассеялись по всей Греции. Говорят, что представители победившей демократии читали в народном собрании отрывки из сочинений Пифагора под названием «Священное слово», для того чтобы доказать антидемократическую (олигархическую) сущность политического учения Пифагора и его сторонников.

Дж. Томсон находит демократический образ мышления пифагорейцев и в их учении о гармонии. Он пишет, что учение пифагорейцев о гармонии, или «согласии», отражало точку зрения «нового, среднего класса, занимавшего промежуточную позицию между земельной аристократией и крестьянством, класса, который претендовал на то, что он растворил классовую борьбу в демократии» (Томсон. 1959. С. 253). Томсон приводит отрывок из Феогнида, который, будучи врагом демократии, выступал против денег, вызвавших смешение сословий («аристократии и черни»). Утверждая, что «деньги нового, среднего класса способствовали их (противоположных классов. — Ф. К.) смешению», Томсон заявляет, что учение Пифагора о среднем числе или величине является выражением стремления к примирению (гармонии) противоположностей. Правда, в пифагорейском учении гармония противоположностей, согласно Томсону, «является абсолютной, а борьба — относительной. Конфликт противоположностей достигает своего кульминационного пункта в их слиянии в среднем числе, которое, как предполагалось, раз установившись, должно быть неизменно. Здесь нет и намек на то, что за достижением единства последует возобновление конфликта на более высоком уровне» (Там же. С. 255). Томсон отмечает также, что понимание среднего у Солона и Пифагора не одно и то же: «Для Солона среднее было позицией на полпути между двумя крайними точками и устанавливалось оно извне. Для пифагорейцев это было новое единство, происшедшее из самого конфликта, который оно отменяет» (Там же. С. 252).

Соображения Томсона привлекают внимание и заставляют иногда даже предполагать, что пифагорейцы, связанные с орфическим движением, субъективно руководствовались какими-то демократическими намерениями и стремились к «согласованию» социальных противоположностей (между крестьянством и земельной аристократией) и вообще к слиянию их в некоем постоянном единстве (гармонии), должном, в котором раз и навсегда оказываются «преодоленными» раздоры и борьба в обществе или государстве. Нетрудно заметить, что ход рассуждений пифагорейцев ориентирован на утопию в смысле создания абсолютно совершенного общественного строя.

Однако если рассматривать сущность учения пифагорейцев о гармонии и среднем числе с точки зрения того практического смысла и объективного содержания, которое связывалось у них с понятием «гармония», «согласованность» и т. д., то вывод Томсона об их демократизме, даже умеренном, остается спорным. Создается впечатление, что Пифагора и его сторонников привлекали стабильность и кастовый строй великих государств Древнего Востока. Не исключено, что они стремились перенести эти порядки в Грецию, где, как известно, борьба различных общественных групп и классов никогда не прекращалась и нередко принимала ожесточенные формы. Не исключено также, что Пифагор предвидел опасные последствия этой непрекращающейся борьбы. Страстное желание преодоления этого состояния, подчас потрясавшего сами основы жизни греческих полисов и вовлекшего в гражданские междоусобицы все взрослое население городов, возможно, заставляло его искать пути выхода из этого состояния.

Убеждение в осуществимости социально-политической стабильности (единства, гармонии, согласованности), которая раз и навсегда преодолает всякую политическую борьбу, общественные конфликты, проистекало из не вполне осознанной Пифагором и его последователями утопической посылки о возможности установления некоего идеального порядка. Иначе говоря, для Пифагора и его приверженцев должное оказывалось первичным перед сущим. На базе такого строя мысли возникают кровавые революции, оборачивающиеся чаще всего еще большей реакционностью, чем свергнутые реакционные социальные порядки, словом, переходят от плохого к худшему.

Гераклит из Эфеса был гораздо более близок к истине (и античной демократии), чем Пифагор и его школа: он рассматривал единство в непрерывной связи с борьбой противоположностей, а самую борьбу — как источник движения, изменения и нового единства. Таким образом, не отрицая идеала (должного), Гераклит отдавал себе отчет в невозможности воплощения идеала (во всяком случае полного) в жизнь.

Гераклит был далек от той безжизненной и метафизической концепции гармонии и согласованности (должного, долженствования), которая казалась пифагорейцам вполне осуществимой в античных полисах. По Гераклиту, мир есть лоно вечной нужды и неудовлетворенности, а пифагорейцы, по-видимому, считали, что нужда, зло и неудовлетворенность преодолимы. Между тем зло возможно ограничить, но не преодолеть.

Хотя древние пифагорейцы и стремились претворить в жизнь свои принципы, но там, где добивались господства, они не могли дли-

тельное время удержаться у власти. Только внутри союза они достигли успехов в реализации своих религиозно-политических принципов путем строгого отбора и «посвящения» в тайны союза и самого учения Пифагора.

Можно остановиться и на некоторых других моментах религиозно-этического учения ранних пифагорейцев и убедиться в недемократическом характере их учения.

Всякая догматика проникнута непоколебимой верой в «откровение», в его абсолютную истинность. Пророки новой веры (а таким выступал Пифагор) проникаются неразложимым на рациональные моменты «первичным» чувством ясновидения, или прозрения, что делает сторонников этих взглядов чуждыми идее относительности человеческих знаний, общественных порядков и т. п.

В пифагорейском союзе первостепенное значение придавалось личности верховного руководителя союза — Пифагору, авторитет которого (при жизни и после смерти) был для членов организации непререкаемым. Всякие сомнения разрешались ссылкой на его авторитет: «Сам сказал», «Учитель сказал». Предписания Пифагора приравнивались к «словам бога». Одной из главных добродетелей «пифагорейского образа жизни» считалась добродетель повиновения.

Требование повиновения и слепой веры имеет неизбежным последствием нетерпимость к инакомыслию и настроение непререкаемости. Этот строй мышления, свойственный пифагорейцам, коренился в их непоколебимой уверенности, что ими найдена «формула» божественной (абсолютной) гармонии, идеала, которая вечна и неизменна. С высоты этого идеала демократия выглядела как нечто беспорядочное, хаотическое и неразумное.

Таким образом, не пытаясь отвергнуть всякую мысль о возможных демократических побудительных мотивах учения Пифагора и его школы, мы подчеркиваем в то же время наиболее важные, на наш взгляд, возражения против такой трактовки, а также выводы, неизбежно вытекающие из орфико-пифагорейского умонастроения.

2. Культ Диониса и число

А. Орфико-пифагореизм и религия Диониса

Пифагор — одна из самых противоречивых и вместе с тем одна из самых влиятельных фигур в истории философии и науки, в истории идей вообще. С его именем связаны выдающиеся открытия в области математики и, кроме того, влиятельное теологическое направление, которое впервые попыталось дать философско-математическое, то есть рационалистическое, обоснование религиозного учения о бессмертии души.

Хотя сочетание религиозной мистики и математического рационализма кажется «незаконным» и даже странным, но это факт. Более того, именно сочетание науки и религии в значительной мере объясняет то огромное влияние, которое пифагореизм оказывал в древности, средние века и в последующие времена вплоть до наших дней (в последнем случае через религиозно-философские учения и «рационалистическое» богословие католического толка). Большое влияние пифагореизма в древности и в последующие периоды истории признается не только богословами, но и теми философами и учеными, которые отвергают истинность пифагорейского и всякого иного вероучения и теологии вообще. К числу последних относится Б. Рассел (Russel), согласно которому «только в самое последнее время стало возможным ясно сказать, в чем состояла ошибка Пифагора» (Рассел. 1959. С. 56).

Рассел видит источник заблуждений Пифагора и его последователей в возможности неправильных выводов из идеальных объектов чистой математики, которые, будучи вечными и вневременными, могут быть истолкованы как мысли бога и противопоставлены материальным объектам чувственного восприятия (Там же). Это верно лишь отчасти, ибо математическими проблемами занимались не только Пифагор и его последователи, но почти все греческие философы, начиная с Фалеса. Исключением был один Гераклит из Эфеса, но и в его художественных сравнениях можно найти нечто вроде геометрической пропорции. Очень много занимался математическими проблемами Демокрит, но он был далек от пифагорейского сочетания математики с религиозным вероучением о душе. Очевидно, корни пифагореизма находятся за пределами математики и уходят в более глубокие области общественной жизни (и бессознательного), социальных настроений и идейных течений вообще.

Как уже говорилось (см. гл. 1), история Греции конца VII и всего VI вв. до н. э. является периодом острой социальной борьбы между демосом и земельной аристократией, и эта борьба, в конце концов, приводит к свержению власти последней и установлению демократического строя. Отмечалось также, что этот период характеризуется кризисом религии среди образованных слоев общества, из которых многие (например, милетские натурфилософы) приходят к идее, что мир управляется сам по себе, то есть без вмешательства богов.

В Греции этого периода мы наблюдаем влиятельное идейное течение, во многом противоположное научной традиции милетской (и ионийской вообще) натурфилософии. Это течение связано с именем легендарного Орфея, реформировавшего культ Диониса, а также с именем Пифагора, объединившего в Кротоне орфические сек-

ты в религиозно-политический союз и придавшего орфизму характер философско-теологического учения.

Религия Диониса (в ее орфической интерпретации в особенности) отличается от олимпийской религии тем, что в последней между богами и людьми существует изначальное неравенство (боги бессмертны, а люди смертны), а в первой связь между богами и людьми есть изначально тесная связь. Целью религиозных торжеств в олимпийской религии является воздание должного могуществу богов, от воли которых зависит судьба людей. Целью религиозных торжеств в религии Диониса является приобщение к божеству или по крайней мере достижение контакта с ним. Нельзя сказать, чтобы олимпийская религия исключала союз человека с богом, ибо, как мы знаем, боги Олимпа антропоморфны, похожи на людей не только внешним обликом, но и внутренними достоинствами и недостатками; обладая человеческими слабостями и даже пороками, олимпийские боги подчас переставали быть богами, а религиозные празднества рассматривались не только как почитание богов, но и как их ликование, в котором принимавшие участие люди могли в некоторый момент возвыситься до богов.

Существенное отличие олимпийской религии от религии Диониса заключается в том, что первая, не обещая наград и наказаний в загробном мире, представляла загробный мир как царство бескровных теней, а душу необязательно бессмертной; вторая же, напротив, объявляла душу бессмертной: душа или переселяется (наказание) в другие существа или же освобождается (награда) от цикла рождений, от «колеса жизни»; в последнем случае душа возвышается до уровня божественного состояния и абсолютного блаженства. Поэтому в реформированной Орфеем и Пифагором религии Диониса первостепенную роль играют обряды очищения, аскезы, различного рода воздержания и предписания — словом, образ жизни, который носил скорее религиозный, чем моральный характер. Ритуальные очищения — это гарантия спасения души от «колеса рождений» и средство достижения вечного блаженства. По учению орфико-пифагорейцев, земная жизнь недостойна души, которая божественна; тело — оболочка души, ее оковы и могила (см.: Платон. Горгий. 492–493). Орфико-пифагорейцы находили даже сходство в греческих словах «тело» (σῶμα) и «могила» (οἶμα).

О «божественности» души, то есть о душе как частице «божественного» первоначала, говорили и милетские мыслители. Однако им был чужд радикальный дуализм души и тела: они не противопоставляли «божественное» «естественному». Орфико-пифагорейцы же употребляли термин «божественное» в смысле «сверхъестественное», хотя в их словаре это слово и не фигурирует. Для них душа не

естественна, а сверхъестественна по своему происхождению и по своей сущности: она не подчинена законам природы, и ее судьба определяется не естественными свойствами воздуха, огня и тому подобных первоначал, а скрытой волей верховных богов, которые предписывают определенные обряды очищения, налагают те или иные запреты и т. д. (*Vlastos*. 1952. P. 118–119, 142–143).

Религия Диониса просуществовала в течение всей истории Древней Греции. Более того, культ Диониса и его разновидность — культ Диониса-Загрея (бога производительных сил природы) просуществовали в течение всего средневековья в различного рода сектах и ересьях, дошли до эпохи Возрождения и с тех пор не раз становились «самой настоящей модой вплоть до начала XX в.» (*Лосев*. 1957. С. 154–155).

С культом Диониса связано возникновение греческой трагедии; философским осмыслением религии Диониса является орфико-пифагореизм, а в дальнейшем — платонизм и неоплатонизм. Наконец, религия Диониса (в ее орфико-пифагорейской интерпретации в особенности) имеет ряд сходных черт с христианством, хотя считается, что религия Диониса является «натуралистической» (погруженной в стихию природы), а христианство — духовной религией, для которой грядущее воскресение за гробом — не простое «оживление вновь, естественная палингенезия», но «полное погашение «воспаленного круга жизни», конечное прекращение мирового процесса, сверхъестественное преобразование твари и совершенное пресуществление ее в божественное тело» (*Трубецкой*. 1890. С. 134–135).

Остановимся несколько подробнее на культе Диониса. Он возник на Крите (или был занесен туда во втором тысячелетии до н. э.), и миф, связанный с ним, был мифом об умирающем (страдающем) и воскресающем боге, подобно египетскому Озирису, малоазиатскому Сабасию или финикийскому Адонису.

Связанный с временами года, с умирающей и воскресающей природой, Дионис был вместе с тем (в древнейший период) земледельческим божеством плодородия, а в классический период он стал богом растительности, покровителем виноградарства и виноделия. Будучи земледельческим, культ Диониса оставался народно-земледельческим в течение всего периода существования. Во время правления Писистрата в VI в. до н. э. в Афинах культ Диониса, наряду с культом Деметры, был возведен в разряд государственной религии.

Празднества в честь божественного покровителя виноделия (Диониса-Вакха) происходили ночью в горах, лесных долинах. Они сопровождались буйным веселием и оргиями, тайными религиозными обрядами, факельным шествием, оглушительной музыкой и головокружительными плясками. Самое характерное в таинствах

культа Диониса — это исступление и экстаз. Исступление достигалось неистовыми «оргиастическими» плясками под такую же неистовую, хаотическую и душераздирающую музыку тамбуринов и флейт, медных тарелок и барабанов. В этой шумной и сумбурной процессии выделялись вакханки и менады — женщины, наиболее подверженные исступлению и истерии.

Культ Диониса с его разгулом страстей, неистовым ликованием и буйством кажется чем-то вроде вулканического извержения неких затаенных стихийных сил человека, освобождающих участников оргиазма от обычных норм и запретов, от благоразумия и чувства меры, от ценностей культуры вообще. Отсюда одно из распространенных прозвищ Диониса — Лисий (Лизей), что значит «освобождающий». Освобождение от обычных норм жизни — исступление, экстаз и т. п. — представлялись в воображении участников вакхического культа тем, что дает им возможность возвыситься до уровня божества, внутреннего единения с ним.

Исступление и экстаз создавали иллюзию выхода человеческой души за пределы тела, иллюзию внетелесного (бессмертного) существования. Или, как пишет Ф. Ф. Зелинский: «В исступлении пляски душа положительно “выступала” из пределов телесной жизни, преображалась, вкушала блаженство внетелесного существования» (Зелинский. 1918. С. 109).

Волна дионисизма, прокатившаяся в VII в. до н. э. по всей Греции, являла собой резкий контраст Олимпу с его светлыми богами, величественным спокойствием, олицетворяющим уравновешенный и гармонический миропорядок. На почве этого контраста стало (после Ф. Ницше) обычным противопоставление Диониса Аполлону.

Аполлон («аполлоновская душа») рассматривалась как воплощение эллинского национального духа, как олицетворение света, гармонии, разума. Аполлон — покровитель искусств и наук (Аполлон-Мусагет); он же — врачеватель, предсказатель будущего (Дельфийский оракул) и т. п. Дионис же (и дионисизм вообще) символизирует все стихийное, необузданное и безрассудно-страстное, дремлющее в глубине человеческого существа и периодически восстающее против благоразумия и условностей цивилизации¹.

¹ Б. Рассел, говоря о роли дионисийского (вакхического) элемента в человеческой жизни, замечает, что «жизнь была неинтересной без вакхического элемента, но его присутствие делает ее и опасной. Благоразумие против страсти — это конфликт, проходящий через всю историю человечества. И это не такой конфликт, при котором мы должны становиться целиком на сторону лишь одной из партий» (Рассел. 1959. С. 34).

Это противопоставление имеет известный эвристический смысл, но его нельзя абсолютизировать. Кроме того, распространение культа Диониса в Греции нельзя сводить к психологически-этическим мотивам. Выше уже говорилось, что распространение дионисизма было вызвано сдвигами в социально-политической жизни греческих полисов: народно-земледельческий бог Дионис был противопоставлен первыми тиранами (например, Писистратом в Афинах) «аристократическим» богам Олимпа. Нарастание социальных противоречий при переходе от натурального хозяйства к торгово-денежным отношениям явилось той атмосферой, которая способствовала успеху культа Диониса.

Однако значение и роль религии Диониса в Элладе не следует преувеличивать. Как известно, настоящие дионисийские оргии были ограничены пределами места и времени: справлялись только на Парнасе и только раз в два года. Наиболее дикие элементы этого культа, подпавшие под влияние олимпийской религии, были исключены или смягчены. Обычные же празднества в честь Диониса справлялись без первобытного иступления: лишь в играх ряженных и одетых в звериные шкуры участников культа сохранились следы первоначальной экзальтации и экстаза.

В. Орфико-пифагорейская интерпретация мифа о Дионисе

Имеются различные варианты мифа о рождении и растерзании Диониса. В греческой мифологии фигурируют также различные Дионисы. Первый, по имени Загрей, родился на Крите от Зевса и Персефоны. Отроку Загрею-Дионису отец даровал власть над миром. За это его стали преследовать титаны. При помощи специально приготовленных детских игрушек (погремушек) и зеркала они заманили мальчика, схватили, растерзали на части и съели. Разгневанный Зевс испепелил титанов молнией. Из этого пепла возник человеческий род, в котором титаническое (злое) начало смешано с дионисийским (добрым). Противоборство этих начал и составляет, согласно орфико-пифагорейскому учению, сущность человека, его внутренний разлад и раздвоенность (на низменно-земное и возвышенно-божественное), на сущее и должное.

Согласно мифу, Дионис был рожден второй раз от Зевса и Семелы. В одной из версий мифа говорится о том, что сердце Диониса (при растерзании его титанами) спасла Афина. По другой версии, куски растерзанного Диониса собрал в сосуд его брат Аполлон. Говорят также, что Дионис-Загрей был растерзан на семь частей.

Миф о Дионисе складывался в разное время; в нем отразились разные исторические периоды и различные трактовки. Выяснение

различных стадий развития этого сложного мифа — предмет специального исследования. Отметим лишь, что корни мифа восходят к первобытным фетишистским представлениям о явлениях природы, к культу производительных сил природы, воспринимаемых как космическое жертвоприношение. Первоначально природа и ее производительные силы представлялись как единое целое и живое существо, которое одновременно и совершает жертву, и принимает ее, и является самой жертвой. Это — стадия первобытного, нерасчлененного (мифологического) мышления. В дальнейшем же, с развитием художественного воображения и дискурсивно-логического мышления, миф распадается на ряд мифологических образов, между которыми устанавливаются определенные взаимоотношения по аналогии с первобытными отношениями периода патриархата. (Следует добавить, что миф о Загрее-Дионисе стал формироваться еще на стадии матриархата, ибо в празднествах его культа значительная роль отводилась женщинам, да и самому Дионису присущ ряд женских черт. Однако в критском мифе о Загрее-Дионисе большую роль играет Зевс, что свидетельствует о периоде патриархата.) На этой стадии Зевс как правитель мира определяет жертвоприношения, но не отождествляется с ними; его сын — Загрей-Дионис — сам жертва, то есть производительные силы природы; титаны — потребители жертвы. Но так как от титанов произошли люди, то и они — потребители жертвы. Тем самым люди — участники общекосмической жизни, титанического и дионисийского начал. Мировая жизнь есть нечто целое, распадающееся на части. И каждое отдельное существо как часть космического распадается на части и вновь возрождается, подобно вечно умирающему и вечно возрождающемуся Дионису (Озирису, Адонису или Сабасию). Мир есть цикл рождений и гибели. Это — мировая (космическая) трагедия. И человеческая жизнь насквозь трагична.

Чтобы преодолеть роковое «колесо рождений» и гибели, надо впасть в экстаз и оргиазм, в безрассудный вакхизм и разгул и отказавшись, таким образом, от всякого благоразумия, возвыситься до Диониса-Вакха — бога вина, источника буйных стихий жизни и бытия.

В орфико-пифагорейской интерпретации миф о Загрее-Дионисе стал религиозно-философским учением о мире и самой человеческой жизни. В орфической теокосмогонии Дионис был объявлен последним из богов после Урана, Кроноса и Зевса, последовательно сменивших власть над миром. Согласно неоплатонику Проклу (ок. 410-485 гг. н. э.) и некоторым другим древним авторам, Дионис был истолкован орфиками как мировой ум и мировая душа, которая «не

только скрывает Все, но и простирается по Всему» (№ 22 а)¹. Иначе говоря, мировая душа (бог Дионис) охватывает все и на все дробится. Но если мировая душа и мировой ум охватывает все и проникает во все вещи, то отсюда следует, что этот «ум материален», а каждое явление мира — живая индивидуальность, а не мертвая материя, состоящая из таких же мертвых атомов. Согласно Макробию, Дионис происходит от «неделимого» /ума/ (№ 23d). По Олимпиодору, Дионис есть символ множественности и разделенности: «Мы связаны как титаны вследствие множественного дробления материи, ибо “мое” и “твое” (“я” и “ты”) — множественны» (№ 22 h). «Титанизм» здесь понимается как отчужденность и глухая обособленность, как слепой индивидуализм и непроницаемый атомизм². Эта первоначальная разобщенность материального мира вещей, согласно орфической интерпретации мифа о Загрее-Дионисе, оказалась преодоленной благодаря самопожертвованию Диониса. Растерзанный и съеденный титанами, Дионис проникает тем самым во все части мироздания, так что «каждый атом бытия отныне уже не просто титаничен, но и дионисичен одновременно. Мы являемся, говорят орфики, тоже “частью” Диониса, и наш ум отныне “дионисичен” (см.: Лосев. 1957. С. 157). На почве возникновения человеческого рода, когда титаническое начало растворилось в дионисийском, произошло смягчение гнева Зевса на титанов и титанизм. Этим завершается акт мировой мистерии, связанный с Дионисом, его проникновением в мир и его царством над космосом.

По орфико-пифагорейской интерпретации мифа о Дионисе, последний, будучи растерзан титанами на семь частей, овладел всем миром, проник во все сферы мироздания, состоящего, согласно орфико-пифагорейцам, из семи частей (небесных сфер). Число 7 (хебдомада), равно как и единица (монада) и другие числа, играли в орфико-пифагорейском учении определенную роль. Число мыслилось орфико-пифагорейцами как божественное начало в мире, как принцип всех вещей и самой души. Вместе с тем число принималось ими

¹ Здесь и далее орфические тексты приводятся в переводах и нумерации А. Ф. Лосева (Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 167–172).

² Нетрудно заметить, что идея Анаксимандра о том, что каждая вещь несет наказание за «грех» (точнее, «несправедливость») отъединенного существования, восходит к такого рода орфическим представлениям о первоначальном состоянии мира. Правда, Анаксимандр заметно отходит от этих представлений: он говорит о стремлении каждой вещи к преобладанию над другой в порядке «несправедливой» агрессии, о взаимном наказании вещей и получаемом ими возмездии друг от друга в соответствии с неотвратимым порядком существования вещей во времени.

и как принцип единства и нерасчлененности, и как принцип множественности и расчлененности. Воплощением единства и множественности они считали бога Диониса. Согласно Олимпиодору, «монада в таинственном смысле понимается как монада нового бога. В смысле же философского доказательства, развертывающего некий сокровенный смысл, она есть множество богов...» (№ 23 h). По сообщению же Прокла, «Орфей ставит над царем Дионисом аполлонийскую монаду, отвращающую его от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона...» (№ 23 g).

Обожествление числа приводило пифагорейцев к мистификации чисел и числовых отношений. К разряду особо священных чисел они отводили семерку, десятку, единицу и др. Пифагорейцы жили в разных частях Греции, и потому каждая из групп пифагорейского братства по-своему фантазировала насчет того, какое из чисел должно быть возведено в ранг священного или наиболее священного.

С. Числовая мистика

Обожествление числа и связанная с этим мистика не были изобретением пифагорейцев. Они имели длинную историю, уходящую корнями в глубокую древность. Суеверия в отношении некоторых чисел, как известно, не перевелись и поныне.

На Пифагора оказала большое влияние традиционная вера в таинственный характер чисел, числа 7 в особенности. Во времена Пифагора был даже написан трактат об универсальном значении числа 7. Имя автора этого трактата осталось неизвестным, но отрывки из его сочинения дошли до нас. Традиционные взгляды на числа и их значение в мире и в самой жизни людей укрепили веру Пифагора и его школы в то, что число и числовые отношения составляют сокровенную основу Вселенной и всех вещей. Говорят, что Пифагор рассматривал число 7 как верховное число, придавал ему роль мироправящего начала и считал, что все в мире, периоды жизни существ и т. п., подчиняются числу 7.

Увлечение мистикой чисел привело некоторых последователей Пифагора (например, Филолая) на путь пересмотра его идей о мироправящей роли числа 7 и замены верховенства семерки верховенством десятки (декады). Уподобив число 7 Афине-Деве, пифагорейцы сочли основным свойством семерки ее «девственность»; число 7 в результате деления не «рождает» ни одно из чисел и не «рождается» из чисел, заключенных в декаде, за исключением единицы (44 В 20). На этом основании пифагорейцы стали говорить, что семерка рождается без «матери», имея своим отцом лишь монаду. В «бесплодности» же семерки была усмотрена ее немощь, на основании

чего во главе всего была поставлена декада, хотя prerogативы семерки как «вождя и правителя всех вещей» сохранились за ней, но уже в качестве, так сказать, почетной формальности, воздаваемой ей.

Вопрос о роли семерки в учении пифагорейцев и связи их понимания числа с представлениями о роли числа в греческих религиозных верованиях и обрядах, а также в греческой медицине был всесторонне рассмотрен немецким исследователем Вингельмом Рошером (*Rocher Wilhelm H. Die enneatischen und hebdomatischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen: Ein Beitrag zur vergleichenden Chronologie und Zählenmystik // Abh. d. konigl.-sachs. Ges. d. Wiss. Philol.-Hist. Kl., 1903. XXI (IV). S. 3–92; Die Sieben und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen // Abh. d. konigl.-sachs. Ges. d. Wiss., Philol.-Hist. Kl., 1904. XXI (I). S. 3–126; Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophie und Medizin // Abh. d. konigl.-sachs. Ges. d. Wiss., Philol.-Hist. Kl., 1906. XXIV (VI). S. 3–240*).

Согласно В. Рошеру, числа 5, 7, 9 и 10 (особенно 7 и 9) у греков были священными числами: они составляли одну шестую часть, четверть и треть месяца, то есть определялись движением Луны. Исходя из наличия у древних греков сидеральных (28 дней) и синодических (30 дней) месяцев, Рошер приходит к выводу, что священное число 7 произошло от деления 28-дневного месяца на 4, а не по числу планет, как это считалось многими исследователями. Число же 9 стало считаться священным, по мнению Рошера, от деления на 3. Автор полагает, что священность числа 7 надо искать в античных верованиях в магическое действие Луны на все существа.

Изучая значение и место священных чисел в мифах и культах греков, Рошер отмечает особую роль семеричности в культе Аполлона: первая неделя каждого месяца была посвящена этому божеству. Кроме того, первый и последний дни месяца считались днями Аполлона. Многие ритуалы носили семеричный характер (например, жертвоприношения из семи животных или из семи видов сладостей и т. д.). Семеричность характеризует, по Рошеру, богиню Афину-Деву. Автор также считает, что у пифагорейцев с семеричностью ассоциировалось здоровье, *кайрос* (подходящее или критическое время, удачный случай, время года, пора, погода, надлежащая мера и т. п.), *воус* (ум) в силу того, что, по народному поверью, седьмой день болезни был решающим (критическим) и исход болезни зависел от решения Афины.

По Рошеру, семеричность в греческих культах принимала самые разнообразные формы: 7 дней, 7 месяцев, 7 лет и т. д. Наряду с семеричными сроками у греков, как и у других народов, можно найти срок в 9 лет (особенно в эпической поэзии). Семеричность является более древней, чем девятирочность. Пифагорейская мистика чисел, согласно Рошеру, происходит из очень древних народных верований и античной медицины.

Эти же мысли В. Рошер подтверждает в своей основной работе (последней из перечисленных) с привлечением нового материала из греческой медицины и высказываний античных философов и писателей. По его мнению, пифагорейцы заимствовали мистику чисел у орфиков, а последние — из мифов и культа Аполлона и Диониса. Наряду с этим он подчеркивает важность семеричности в пифагорейском учении об эмбриологии. Для развития эмбриона, по мнению пифагорейцев, существуют два отрезка времени: малый, состоящий из 7 месяцев, и большой — из 10 месяцев; в первом 210 дней, во втором — 274. Зародыш развивается в течение 5 первых недель по этапам: 6, 8, 9, 12, что в сумме дает 35, то есть 7×5 . Умножая 35 на 6, получаем 210, то есть количество дней, необходимых семимесячному ребенку для рождения. Иначе говоря, число 7 ($210 = 30 \times 7$) является здесь основным. Во втором отрезке времени (10 месяцев) первая стадия состоит из 7 дней, а вторая (когда тело формируется) — из 40 дней, то есть $40 \times 7 = 280$ дней или 40 недель; число 280 заменяется числом 274, которое наиболее близко выражает время, составляющее три четверти года. Привлекая подобного же рода примеры из других материалов древних и поздних пифагорейцев, Рошер приходит к выводу, что для последних число 7 есть мироправящее (божественное) число, требующее почитания. Играя «космическую» роль, число 7 независимо, не возникает ни из одного числа и черпает свою силу, по мнению ранних пифагорейцев, из того, что является средним арифметическим чисел 4 и 10, то есть $4 + 10 = 14$; $14 : 2 = 7$. В качестве всеопределяющей силы («силы свершений») и творца («демиурга») всего число 7 есть судьба под именем *каірос* (критическое время). Число 7, судьба и *каірос* для пифагорейцев — одно и то же.

Хотя пифагорейцы увлекались мистикой чисел и числовых отношений, однако их стремление выяснить отношение между количественными величинами и свойствами вещей, а также процессами, происходящими в природе, привело к исследованию числа, числовых отношений и количественных величин вообще.

На этом пути пифагорейцы сделали ряд выдающихся открытий. Возможно, Пифагор (или его ученики), зная отдельные «священные треугольники» (то есть прямоугольные треугольники с целочисленными сторонами) египтян и вавилонян, распространил теорему, носящую его имя, «на все прямоугольные треугольники, хотя и без достаточного на это основания» (Кольман. 1961. С. 91). Пифагорейцы установили зависимость высоты тона звучащей струны от ее длины. Им же принадлежит ряд других открытий из области математики и астрономии. Разумеется, эти открытия были сделаны не потому, что они увлекались мистикой чисел, а потому, что изучали числа и числовые отношения, то есть потому, что занимались математическими проблемами, математическими основами музыки, в частности.

Теорема Пифагора в своем простом виде (в виде геометрически чертежного искусства или элементарной числовой операции) была известна на древнем Востоке (в Египте)¹. Но Пифагор и его последователи подняли восточное чертежное искусство (эмпирический способ измерения площадей) до уровня теории, точнее, до уровня теоремы (θεώρημα), то есть рассмотрения (θεωρέω) чего-либо при помощи системы логических доказательств. Пифагорейцы раскрыли всеобщий характер названной теоремы, показав на этом примере образец точности и обязательности математических суждений.

Однако Пифагор и его школа во многих отношениях оказались ниже собственных открытий. Наряду с занятиями арифметикой и геометрией, они создали еще то, что французский исследователь Бруншви́г называл арифмологией. Смесь математики с религиозной истиной не давала пифагорейцам возможность иметь ясное представление о числе. Число было для них и орудием вычисления, и средством мистификации (арифмологии). Отсюда проистекала их символика чисел. Так, в квадрате числа они усмотрели справедливость. Поэтому для них числа 4 и 9 были не только абстракцией величин, но также «справедливостью» (на том основании, что справедливость есть воздаяние равным за равное: 2 в квадрате = 4; 3 в квадрате = 9 и т. д.). Декада (10) и монада (1) символизировали у них совершенство; число 5 означало брак, так как его сумма мыслилась как результат сложения «мужского начала» (число 3) и «женского начала» (число 2). Но среди пифагорейцев были и такие, кто считал, что брак есть число 6 ($3 \times 2 = 6$, то есть мужское начало, умноженное на женское)².

¹ На древнем Востоке так называемые шнуропривязыватели пользовались инструментом, «имевшим вид прямоугольного треугольника, стороны которого равнялись 3, 4, 5 единицам длины». Надо полагать, что Пифагор и его школа «доказали, почему такой треугольник по необходимости имеет прямой угол», и «тем самым практическое знание, не выходящее за пределы простого констатирования факта», они превратили в научное знание, объясняющее, почему то, что есть, по необходимости есть (см.: Даниелиа. 1961. С. 265–266).

² Согласно Л. Бруншви́гу (см.: Brunshweig. P. 14), наблюдаемая в пифагореизме тесная связь системы доказываемых теорий с фантастическими представлениями о числе (арифметики с арифмологией) коренится в религиозных чувствах, восходит к орфизму и представляет собой внутреннюю драму веры и разума. По мнению автора, эта драма продолжается и по настоящее время и заставляет «сделать выбор в решающем пункте нашей духовной судьбы», так как под влиянием орфико-пифагореизма образовались две концепции души: первая — душа есть самостоятельная реальность, и ее воплощение в тело равносильно заточению в тюрьму; вторая — душа для тела является тем же, чем является звук лиры для самой лиры (ср.: Рассуждения на тему о душе в диалоге Платона «Федон»).

Неопределенность понимания числа привела к расколу (в конце V или начале IV в. до н. э.) пифагорейского общества и образованию в нем двух течений: того, которое занималось главным образом проблемами науки, и другого, которое главным считало выполнение разного рода предписаний и запретов, связанных с именем Пифагора и «пифагорейским образом жизни». Первые получили прозвище «математики», вторые — «акусматики». Как влиятельное религиозное течение «акусматики» пережили «математиков», слились с неопифагореизмом и просуществовали до III в. н. э. По мнению некоторых исследователей, влияние числовой мистики «акусматиков» заметно в эпоху Возрождения и частично в последующие века вплоть до начала XX в.

3. Философия числа и числовых отношений

Древние пифагорейцы не проводили строгого различия между числами и вещами, но и не отождествляли их полностью. Обычно они отождествляли числа с теми или иными социально-этическими явлениями или религиозно-мифологическими существами. Не следует забывать также, что числа являлись для пифагорейцев символами вещей. Но так как они еще не отличали тождества от символа, то получалось, что число есть и символ того или иного явления, и само это явление. Так, число 7 являлось и символом судьбы, и самой судьбой. Пифагорейцы еще не дошли до ясного различения понятия и образа — абстрактно мыслимого числа и наглядно представляемого явления. Проще говоря, у Пифагора и его школы число и телесно, и бестелесно. Согласно Аристотелю, математические единицы у пифагорейцев имеют пространственную величину (58 В 9) и не имеют (В 10). (По-видимому, к идее «бестелесности» числа пифагорейцы пришли впоследствии, хотя Аристотель, от которого до нас дошли приведенные свидетельства, ничего не говорит на этот счет.) Поэтому тезис Пифагора, что «все есть число», означал, что число составляет основу существования вещей в том же смысле, в каком Фалесу представлялась первоначалом вещей вода или атомы Левкиппа и Демокрита, мыслившиеся в качестве далее неделимых частиц и составляющих все вещи. С этой точки зрения, чувственно воспринимаемое число есть материя вещей. В то же время материя понималась пифагорейцами как то, что правит миром, определяет порядок вещей и их отношения. Как формирующее начало число есть то, чему «подражают» вещи и с чем они соотнобразуются. Поэтому число есть основа сущности вещей, их «душа» и руководящий принцип. С этой точки зрения, число есть нечто «бестелесное» и мыслимое, а не чувственно воспринимаемая вещь.

Ранние пифагорейцы, замечает известный грузинский исследователь С. Данелиа, смешивали понимание числа как основания существования вещей с пониманием его как основанием их сущности; они не различали существование и сущность, реальное и логическое; в их учении «число имело значение основания существования вещей и основания их познания» (Данелиа. 1961. С. 260).

Занятия математикой и установление гармонической последовательности натурального ряда чисел, наблюдения над явлениями природы и установление периодически правильного движения небесных тел, ритмически последовательного чередования дня и ночи, времен года через определенное число единиц времени; установление соотношения между высотой тона звучащей струны и ее длиной, равно как и наблюдения за изменением периодов возраста человека в зависимости от числа лет и т. д., — все это привело пифагорейцев к мысли о том, что между числовыми рядами и явлениями природы имеется сходство, подобие, соответствие. Оставалось объяснить причину этого загадочного и поразительного сходства. Религиозно-мистически настроенные пифагорейцы нашли источник этого сходства в божественных свойствах числа и числовых рядов. Они стали говорить, что вещи существуют как «подражание» (μίμησις) числам. Получалось, что числа существуют независимо от вещей и что сами они и числовые отношения составляют особую реальность, от которой зависят и вещи, и их отношения. Согласно С. Данелиа, такое направление мыслей, обусловленное отсутствием теории познания, «противоположно материализму, и его следует признать идеалистическим» (Там же. С. 262).

Идеалистическая тенденция, наметившаяся у ранних пифагорейцев, объясняется не только тем, что у них еще не было теории познания (в силу чего они приняли результаты познавательной деятельности — числа и числовые отношения — за самостоятельные сущности: ведь у Платона была разработана теория познания, однако, истолковав числа пифагорейцев как идеи или царство идей, он гипостазировал последние как мир самостоятельных сущностей), но главным образом изначальными религиозно-мистическими стремлениями пифагореизма — стремлениями найти в мире независимое от мира вещей первичное начало — мировую «душу», которая все определяет и с которой все соотнобразуется. Тезис Пифагора «все есть число» в скрытом и неосознанном виде содержал идею о том, что число есть «душа» вещей. Иначе говоря, идеалистическая тенденция, наметившаяся в раннем пифагореизме, а затем развитая Платоном и неопифагорейцами, имеет своим источником иррационалистическую (гносеологическую) основу. (Разумеется, идея о том, что «все есть число», имеет и гносеологическую (эмпирическую)

основу, то есть количественное изучение вещей и их отношений, но это не объясняет идеалистической тенденции пифагореизма.) Поэтому распространенная точка зрения, согласно которой пифагорейцы применили принцип музыкальной гармонии ко всему миру («техноморфная модель», пользуясь термином Э. Топича), в результате чего мир представляется как огромный музыкальный инструмент, мировая космическая гармония, образуемая движением небесных тел, кажется весьма спорной. Идея о мировом хаосе и мировой гармонии, связанная с религиями Диониса и Аполлона, скорее всего предшествовала открытию музыкальной гармонии. Когда же были открыты математические основы соотношения музыкальных звуков и тонов, вполне возможно, что в них было усмотрено проявление космической гармонии — космической души, определяемой космической же (математической) пропорцией.

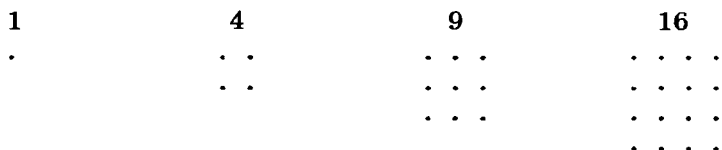
Объявив мир космосом, Пифагор увидел в мировой (и всякой иной) гармонии и красоте число и числовые отношения. Занятия математикой и музыкой, система испытаний и ступени посвящения, строгий отбор лиц, иерархия чинов и званий, принятые в пифагорейском религиозно-политическом союзе, были направлены на преобразование (сообразно космической гармонии) внутреннего мира посвященного в тайную мудрость союза, на то, чтобы из человека, прошедшего все ступени испытаний и посвящений, сделать исключительное существо, возвышающееся над остальными нравственной чистотой и непогрешимой мудростью.

Независимо от мотивов (религиозно-этических, научных и философских), которыми руководствовались пифагорейцы в своих математических (арифметических) занятиях, они объявили изучение «природы числа» предпосылкой и основой всякого знания о мире и вещах (44 В 11). Если учесть, что математические методы изучения явлений в настоящее время все более и более проникают во все области науки, даже в те, которые до недавнего времени считались «неизмеримыми», то есть не поддающимися математическому исследованию, такие, например, как психология, биология, языковедение, археология и социология, то становится ясным, что пифагорейская идея о числе и числовых отношениях как источнике знаний явилась в своей основе весьма плодотворной и прогрессивной.

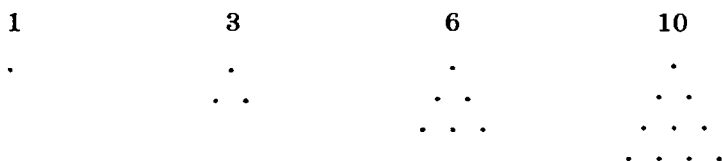
Как же пифагорейцы трактовали «природу» числа и какие открытия в области чистой математики они сделали? Отчасти об этом было сказано выше. Здесь же следует подчеркнуть, что ранние пифагорейцы заложили основы арифметики, установив, что всякий счет начинается в единицы (категория «нуль» грекам была неизвестна) и всякое математическое число складывается из единиц ($2 = 1 + 1$; $3 = 1 + 1 + 1$ и т. д.). Все числа были разделены на три категории: четные,

нечетные и четно-нечетную единицу¹. Выдающимся открытием Пифагора и его школы явилось также установление, согласно которому квадратные числа образуются при последовательном сложении нечетных чисел: $1 + 3 = 4$; $1 + 3 + 5 = 9$; $1 + 3 + 5 + 7 = 16$ и т. д.

Пифагорейцы попытались представить квадратные числа наглядно. Для этого они предложили изобразить арифметические числа и числовые единства в виде точек, группируемых в геометрические фигуры. Так возникло понятие, точнее, образ-понятие «геометрических» или «фигурных» чисел, свидетельствующее о том, что пифагорейцы мыслили число в тесном единстве с геометрическими образами пространственной протяженности, иначе говоря, не абстрактно-понятийно, а конкретно-чувственно. Изображение чисел по способу пифагорейцев сводится к следующему: если единицу приравнять к точке и расположить точки на равном расстоянии друг от друга, то получится геометрическая (прямоугольная) фигура, то есть изображение «квадратных чисел»:



Графическое изображение суммы, образующейся из простого сложения последовательных чисел ($1 + 2 = 3$; $1 + 2 + 3 = 6$; $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ и т. д.), было представлено в виде треугольника:



Графическое изображение чисел и числовых единиц привело к выделению (наряду с четными, нечетными, четно-нечетной монадой или единицей) еще одного разряда чисел, а именно таких, из определенного расположения которых образуется та или иная геометрическая фигура. Отсюда и понятия (образы-понятия) о «квадратных», «кубических», «треугольных» и тому подобных числах.

¹ Единица у пифагорейцев считалась четно-нечетным числом: единством чета и нечета, неопределенности и определенности, мужского и женского начал и т. д. Некоторые пифагорейцы считали единицу первоначалом всех чисел, так как всякое число складывается из единиц.

Стремление пифагорейцев к наглядному представлению генезиса и структуры чисел и числовых отношений придало числам качественную характеристику, индивидуальную особенность и своеобразие, несводимые к чисто количественной (сугубо математической и абстрактной) определенности, но и не оторванные от нее. Не будет преувеличением сказать, что здесь мы встречаемся с первыми опытами диалектического мышления в сфере математики, когда количество и качество мыслятся и представляются одно через другое: абстракция качества — через геометрический образ качества, а последний — через абстракцию количества.

Однако пифагорейцы в своем стремлении к качественной характеристике чисел и числовых комбинаций заходили слишком далеко. Получалось, что одни числа внутренне совершенны, а другие несовершенны. Так, первому четному числу 2, делящемуся на 2 без остатка, был приписан, наряду с делимостью, также признак неопределенности и несовершенства по той причине, что оно — начало и конец ($2 = 1 + 1$), но, в отличие от первого, лишено нечетного числа¹ 3 середины, то есть средней единицы ($3 = 1 + 1 + 1$). Многие четные числа были отнесены в разряд женского начала, а также к области беспредельного и ко всему тому, что составляет левую сторону, является темным, кривым и т. п. Сообразно этому нечетные числа относились пифагорейцами к мужскому началу, к пределу, а также к тому, что составляет правую сторону, является совершенным, светлым и т. п. Из четных чисел совершенным считалось число 6 на том основании, что оно представляет собой сумму и произведение составляющих множителей ($6 = 1 + 2 + 3$; $6 = 1 \times 2 \times 3$).

Пифагорейцы были увлечены также проблемами пропорций. Арифметическая пропорция ($5 - 4 = 4 - 3$) говорит о возрастании чего-либо на одну и ту же величину, а геометрическая пропорция ($8 : 4 = 4 : 2$) — о возрастании величины в одно и то же число раз. Число 4 является арифметическим средним между 5 и 3, а также геометрическим средним между 8 и 2 в приведенных примерах. «Среднее» число играет большую роль в пифагорейских пропорциях, однако было бы рискованно делать (по примеру Дж. Томсона) из этого широкие обобщения вроде того, что в «среднем» числе у пифагорейцев нейтрализуется антагонизм античной демократии и аристократии.

Изучение свойств чисел и числовых отношений, выяснение различных типов пропорций, исследование математических основ

¹ Выше уже отмечалось, что пифагорейцы рассматривали единицу (монаду) как четно-нечетное число.

музыкальных тонов и, наконец, наблюдения над различными явлениями природы и человеческой жизни — все это привело к созданию таблицы десяти противоположностей, впервые введенной пифагорейцами.

Аристотель (Мет. 1, 5, 986 а 15; 58 В 5) представил пифагорейскую таблицу противоположностей в следующем виде¹:

*Предел и беспредельное
Нечет и чет
Единое и множество
Правое и левое
Мужское и женское
Покоящееся и движущееся
Прямое и кривое
Свет и тьма
Хорошее и дурное
Квадрат и продолговатый прямоугольник.*

В этой таблице первому ряду «предельного» придавалось положительное значение, а второму ряду «беспредельного» — отрицательное: «Зло беспредельно... а добро ограничено» (58 В 7). Первый ряд активен, определен, устойчив, второй ряд пассивен, неопределен, неустойчив.

Согласно пифагорейцам, принцип (архή) неопределенности, беспредельности («дурной бесконечности», говоря словами Гегеля) противоречит космосу как определенному (и в этом смысле ограниченному) строю вещей. Из беспредельного (то есть «апейрона» Анаксимандра) необъяснима также неопределенность и ограниченная природа каждой вещи, ее индивидуальность. Став на путь «апейрона» Анаксимандра, пифагорейцы оказались достаточно проницательными, чтобы не отбросить саму идею беспредельного. Они обнаружили диалектику предела и беспредельного исходя из того, что каждая вещь ограничена, имеет предел; фактом своего существования она определяет и, следовательно, ограничивает каждый раз то беспредельное, неопределенное и неограниченное, которое составляет безвидную материю или пространство вещей. Иначе говоря, каждая вещь есть единство или смесь (μίξις) беспредельного и предельного. Сама эта смесь противоположностей (возникновение вещей) определяется взаимодействием, взаимопроникновением предельного и беспредельного: предельное, то есть ограниченный космос, имеющий шарообразную форму, пересекает беспредельное, то

¹ Эта таблица впервые была намечена, надо полагать, самим Пифагором, а систематизирована в более позднее время.

есть беспредельное пространство с его безвидной, воздухообразной и бесформенной материей, захватывает части беспредельного и придает им форму, а беспредельное, в свою очередь, проникает в область предельного через небесный свод. По-видимому, противоположности предела и беспредельного, которые имели у пифагорейцев космологический смысл, притягиваются друг к другу, подобно мужскому и женскому началам. По мнению греческого исследователя Буссоласа, первопричиной мира у пифагорейцев является монада как «двуполое» и наиболее священное число, из которого выделяются противоположности женского и мужского (беспредельного и предельного) начал, а затем взаимодействуют и порождают космос, который мыслится как живое существо (см.: *Boussoulas*. 1959. P. 385–395).

Словом, по пифагорейской традиции, мир в целом не есть ни предел, ни беспредельное, а представляет собой единство (ἕνους) этих противоположностей, определяющих как космическую гармонию, так и гармонию каждой вещи. Пифагореец Филолай (V в. до н. э.) начинает свои рассуждения о природе следующими словами: «Природа же при устроении мира образовалась из соединения безграничных и ограничивающих элементов (ἐξ ἀσείρων τε καὶ περαινόντων); весь мировой порядок и все вещи в мире представляют собой соединение того и другого» (44 В 1). Филолаю приписывается также мысль о том, что гармония вообще возникает из противоположностей, ибо «гармония есть соединение разнообразной смеси и согласие разногласного» (44 В 10. Ср. подобную же мысль Гераклита, 22 В 10).

Итак, весь космос и все вещи в нем представляют собой диалектическое единство противоположностей предела и беспредельного, ограниченного и безграничного. Но так как предел и беспредельное, их единство и гармония суть числа и числовые отношения, то это значит, что сущность всего действительного есть число и числовое единство. А потому вся Вселенная есть «гармония и число» (58 В 4). Число — величайшее орудие познания и действия. «Ибо природа числа, — говорит пифагореец Филолай, — есть то, что дает познание, направление и научает каждого относительно всего, что для него сомнительно и неизвестно» (44 В 11). Число — ключ ко всем тайнам мироздания, оно — разгадка всех загадок космоса и самой жизни: «Можно заметить, что природа и сила числа действуют не только в духовных и божественных вещах, но также повсюду, во всех человеческих делах и словах, во всех технических искусствах и в музыке» (В 11). Число и гармония вносят ясность, смысл и определенность во все неясное, бессмысленное и неопределенное. Числу и гармонии чужда ложь. Они родственны истине, являются самой истиной: «Ибо ложь им чужда. Ложь и зависть присущи природе

беспредельного, бессмысленного и неразумного. Ложь не может коснуться числа дыханием своим. Ибо ложь враждебна и противна природе его, истина же родственна числу и неразрывно связана с ним с самого начала» (В 11). Число есть истина космоса и самих вещей. Математика — самая истинная из наук; она непогрешима. Непогрешим и Пифагор — величайший математик.

Число не есть простое количество или количественная основа сущности и существования вещей: оно есть первоначало, природа которого разумна. Число — не мертвая копия или тень вещей. Оно — живая, организующая и направляющая сила всего происходящего в мире и основа бытия всякой вещи. Вещи существуют по «подражанию» числам, а не числа по «подражанию» вещам, ибо «вещи суть числа» и «числа суть причинные основы сущности» всех вещей (58 В 13). Каждая вещь может изменить свое состояние и положение, утратить свои свойства и вообще исчезнуть. Но число как основа и причина бытия вещей не возникает и не исчезает, оно вечно и неизменно. Поэтому из тезиса, что «вещи суть числа», не обязательно следует, что «числа суть вещи», хотя древние пифагорейцы не умели еще отличать абстрактное от конкретного, идеальное от материального, они отождествляли числа и вещи или во всяком случае не отделяли их друг от друга.

Смешение математического числа с чувственно воспринимаемыми вещами и стремление пифагорейцев к наглядному (геометрическому) изображению чисел заставляло их мыслить точку как пространственную величину, линию — как ряд точек, плоскость — как ряд линий, а тело — как ряд плоскостей. Иначе говоря, тело — совокупность точек, то есть пространственных величин. Из этого можно заключить, что атомы Левкиппа и Демокрита имеют ряд сходных черт с ранней пифагорейской трактовкой точек (атомов), из которых складываются тела, хотя дальнейшая эволюция пифагорейского учения о числе приводит к отрыву числа от вещей, к толкованию числа как абстрактного принципа вещей и к теории идей Платона.

В эволюции пифагорейского толкования числа от формулы «все есть число» или «все вещи суть числа» к формуле «числа суть причинные основы сущности» вещей (то есть в основе вещей лежат принципы числа и числовых отношений) значительную роль сыграла критика Зеноном из Элеи пифагорейского представления о вещи как совокупности точек. Зенон вскрыл несостоятельность этого представления. Он доказал, что любая конечная величина (тело, отрезок пути или промежуток времени), представляемая как сумма множества прерывных и единых точек, на самом деле является единой, непрерывной и бесконечной величиной. Поэтому отрезок пути, прой-

денного телом, несводим к совокупности исчислимых точек, как и промежутков времени, в течение которого отрезок пути проходится, несводим к сумме моментов. В этом же духе Парменид и Зенон подвергли критике пифагорейскую идею о беспредельном, пустом пространстве, или безвидной материи, состоящей из бесконечного и хаотического множества точек, то есть конечных числовых структур.

Тем самым элейцы Парменид и Зенон доказали, что пифагорейский тезис «все есть число», связанный с представлением о дискретности бытия, несостоятелен, точнее, доказали односторонность названного тезиса. Пифагорейской идее о бытии как множественности дискретных величин элейцы противопоставили свою идею о едином, цельном и непрерывном бытии.

Надо полагать, что идея о «бестелесности» числа или о числах как прообразах, которым «подражают» вещи, явилась результатом элейской критики пифагорейской концепции дискретности бытия. После этой критики пифагорейцы, пересмотрев свои первоначальные представления о тождестве вещей и чисел, стали говорить о том, что число и вещь — не одно и то же, что числа как причины сущности вещей и их прообразы пребывают в вещах, определяют порядок вещей и всего происходящего в мире. Этот ход мыслей привел к теории идей Платона, который отделил и даже противопоставил образы как царство вечных и неизменных идей преходящему миру изменчивых вещей.

Было еще одно важное обстоятельство, заставившее древних пифагорейцев пересмотреть свои первоначальные представления о числе как основе вещей и их отношений. На открытом ими соответствии (гармонии) между числовыми рядами и отношениями свойств вещей основывалась их теория познания, их концепция мира и жизни вообще. Однако точное применение этого метода привело к «скандальному открытию» — открытию несоизмеримых величин. Так, если взять равнобедренный прямоугольный треугольник, у которого длина каждого катета равна единице (то есть когда гипотенузой служит диагональ квадрата), то окажется, что длину гипотенузы невозможно выразить ни четным, ни нечетным числом. А это противоречило формуле Пифагора о соотношении между квадратом гипотенузы и квадратами катетов (3 в квадрате $+ 4$ в квадрате $= 5$ в квадрате) в прямоугольном треугольнике.

Оказавшись перед фактом существования в мире несоизмеримых (невыразимых через целое число) величин, пифагорейцы были настолько обескуражены, что увидели в свойствах квадрата нечто «уму непостижимое», «алогичное» (*ἄλογος*) или даже «руку злого демона». Они решили держать сделанное открытие в строжайшей тайне, поскольку оно угрожало потрясти до основания все учение Пифагора

и его школы о гармонии между рациональным (целым, дискретным) числом и вещами, между числовыми отношениями и отношениями вещей и их свойств.

Позиция пифагорейцев, стремившихся свести все вещи и их отношения к целым числам, заставляла их выбирать одно из двух: либо игнорировать сделанное ими же открытие и таким образом «преодолеть» неожиданно возникшее затруднение, либо отказаться от идеи неразложимости вещей и бытия вообще на дискретные элементы, или, что то же, на конечные числовые структуры. Бесплодность замалчивания или попытка изгнания факта несоизмеримых величин стала совершенно очевидной после критики пифагорейских идей, предпринятой элейцами Парменидом и Зеноном. Пифагорейцам ничего не оставалось, как отказаться от геометрического (точнее, образного) способа рассуждения о числах как пространственных точках и от наглядно-интуитивного способа доказательства этих положений. Дальнейшее развитие математики стало возможным на пути отказа от образного представления о числе как пространственной величине и о бытии как совокупности этих дискретных величин. На этом пути сложилась математика, не пользующаяся образными представлениями (не демонстрирующая свойства чисел на свойствах геометрических фигур) и «начала» Евклида, то есть геометрия в собственном смысле слова.

Роль Пифагора и его школы в развитии математики и научного знания вообще огромна. И дело не только в том, что пифагорейцы явились родоначальниками античной математики — науки, методы исследования которой в настоящее время проникают почти во все области знания. Достаточно сказать, что требование точности и ясности в суждениях возникло в значительной степени на почве пифагорейской математики. Это требование способствовало развитию логики мышления и дедуктивного способа познания. Следуя принципу четкости и ясности, пифагорейцы, помимо своей воли, открыли несоизмеримые величины, иррациональные числа.

Введение ими представления о бесконечно малых величинах (пространственных точках), несмотря на ограниченность этих представлений, сыграло большую роль в развитии математики и физики, ибо современная наука, изучающая область микромира, сталкивается с проблемами, сходными с теми, над которыми бились пифагорейцы. То видное место, которое современные мыслители отводят обсуждению аргументов Зенона из Элеи, является доказательством того, что пифагорейзм и в настоящее время оказывает влияние на развитие научного знания.

В целом же роль пифагорейзма в истории науки двойка. Пифагорейская числовая мистика явилась тормозом для развития науки

как в древности, так и в последующие века. Пифагорейская математика, свободная от мистических исканий, напротив, в высшей степени способствовала развитию научного познания и овладению явлениями действительности.

Пифагор и его школа, взявшие за первоначало всего наглядно представляемое число, находятся в общем русле натурфилософских проблем, присущих милетской школе философов. Однако если последние отбрасывают религиозно-мифологические представления и становятся на путь научных и натурфилософских изысканий, то древние пифагорейцы в своем учении сочетают науку и религию, научное рациональное понятие с иррациональным религиозно-мифологическим образом, математическую ясность мышления и религиозный экстаз. Элейская школа философов решительно становится на путь понятийного, дедуктивного и рационального мышления.

По времени между Пифагором и элейцами находится философ Гераклит из Эфеса, образ мышления которого весьма оригинален и редко встречается в истории философии.



Глава седьмая

СТИЛЬ ГЕРАКЛИТА; ЕГО ОТНОШЕНИЕ К МИФУ И РЕЛИГИИ

1. Гераклит, его антитетический стиль и мистерии

С древних времен и до наших дней имя Гераклита Эфесского (ок. 540–475 гг. до н. э.) остается одним из популярнейших в истории философской мысли. О нем высказывались философы самых разнообразных течений и направлений. Его идеи критиковал Платон, с ним полемизировал Аристотель. На него ссылались стоики и первые христианские отцы церкви, теологи и мистики. Гегель восхищался им, а Ф. Лассаль написал о нем 2-томный труд, озаглавленный «Die Philosophie Heracleitos des Dunkeln von Ephesos», «Философия Гераклита Темного из Эфеса». (Berlin, 1850. Bd. 1–2). Ф. Ницше считал Гераклита величайшим из философов, а современные экзистенциалисты видят в нем своего древнего предшественника. Религиозные философы различных оттенков, выдавая Гераклита за родоначальника учения о божественном слове-логосе, толкуют его учение в духе теологии, а его самого считают первым теологом и религиозным мыслителем.

Причина разнообразных, часто противоположных толкований учения Гераклита заключается не только в субъективном стремлении философов или теологов «взять на свою сторону» этого глубокого и оригинального мыслителя, но и в самом Гераклите, в его образе мышления и языке, в его своеобразном стиле. Без изучения этого стиля невозможно понять его учение. И это не только потому, что стиль Гераклита Темного не отличался ясностью, но главным образом потому, что его мировоззрение и стиль составляют единое целое: они внутренне связаны между собой и как бы обуславливают друг друга. Поэтому стиль Гераклита есть не просто внешняя языко-

вая форма мыслей, а то, что их внутренне пронизывает. Стиль Гераклита является элементом или составной частью идейного содержания его учения.

Гераклитовский способ выражения мыслей был отмечен еще в древности. Характерно, что Сократ, искавший ясных и точных определений вещей и явлений, был озадачен замысловатыми высказываниями эфесского мудреца (22 А 4). За этот стиль Гераклит еще в древности был прозван «Темным». Экспрессия стиля Гераклита произвела большое впечатление на такого тонкого ценителя стиля, как Платон.

Стиль Гераклита краткий, сжатый, энергичный. Гераклит серьезен и горд, подчас не лишен злой иронии и сарказма. Тон его высказываний торжественный, пророческий, вдохновенный. Его пафос коренится в убеждении, что его устами говорит вселенская мудрость, мировой логос, огненное слово, в убеждении, что им открыт вечно напряженный и тревожный ритм бытия, всеопределяющий Закон жизни. Он уверен, что возвещаемый им логос непреходящ, неподвластен закону *πάντα ῥεῖ* («все течет»). В одном из отрывков, подражая, по-видимому, тону мифологической Сивиллы, он говорит: «Сивилла вдохновенными устами вещает мрачное, неприкрашенное и неподмазанное и, побуждаемая божеством, пророчествует сквозь тысячелетия» (В 92). В другом фрагменте он заявляет: «Владыка, чей оракул находится в Дельфах, не говорит и не скрывает, но знаками указывает» (В 93). Возможно, Гераклиту нравился замысловатый стиль Дельф, таинственные речения (*ἀερόμενα*) элевсинских мистерий и «священные слова» (*ἱεροὶ λόγοι*) орфиков, так как в открытом им «логосе» он видел нечто отличное от обычного разума, обычного «логоса» (слова-рассуждения). Ссылка на язык Дельф объясняется, очевидно, еще и тем, что сам Гераклит «знаками» стремился передать смысл своих воззрений (вместо систематического их изложения и объяснения). В обычном языке он сталкивается с известными препятствиями для выражения своего мироощущения, своего миропонимания, своих идей.

Слова и закрепленные в них понятия, обозначая явления действительности, расчленяют вещи и явления, представляют последние покоящимися и неизменными, в результате чего единое и живое целое распадается на ряд обособленных элементов. Древний же философ стремился выразить нечто противоположное: жизненность и активность бытия, его целостность и противоречивую сущность. Отсюда и поиски эфесцем таких языковых форм выражения, таких риторических фигур и художественных образов, через которые стало бы возможным отображение противоречивой картины мира и всех вещей. Образные средства давали ему возможность намекнуть или,

точнее, «знаками указать» на основные положения своего учения — на правду всеобщего становления, на вечность борьбы противоположностей и всегда «возвращающейся» к себе мировой гармонии. Отсюда и любовь Гераклита к соединению в одном и том же предложении или фразе противоположных представлений и понятий, его пристрастие к замысловатым оборотам речи (вроде: «мы существуем и не существуем»), загадкам, парадоксам, сравнениям, сопоставлениям и т. д.

Стиль Гераклита в значительной степени объясняется его теорией происхождения языка и его пониманием соотношения слова и мысли. Эта теория, названная «природной» или «существующей по природе», связана с именем Гераклита, в отличие от противоположной теории, связанной с именем Демокрита и получившей название «условной» или «договорной» («по произвольному установлению»).

Сущность «природной» теории происхождения языка, которую Гераклит скорее молчаливо предположил, чем возвестил и подкрепил (см.: Гомперц. 1911. 1. С. 339), сводится к следующему: слова и словесные наименования вещей (имена) — это не случайные и произвольно установленные знаки или условные этикетки (как сказали бы мы сегодня): они находятся в определенной связи с вещами или в зависимости от них и выражают природу последних, их сущность. Поэтому для Гераклита язык или слово и то, что выражается языком или словом, тесно связаны друг с другом; у него слово как форма мысли тождественно с объективным содержанием мысли — с тем, что выражает мысль, то есть с предметом мысли. Гераклит считается родоначальником теории тождества языка и мышления¹. (Софисты пошли дальше: они отождествили слово и дело и формальную верность мысли нередко выдавали за «истинность» дела.)

Для Гераклита язык это не только средство общения и выражения мыслей, не просто знаковая система, служащая средством получения, хранения и передачи знаний. По духу учения Гераклита, язык — это феномен, в котором скрывается глубочайшая «тайна» мира и всех вещей, их логос, их истинная сущность и смысл. Отсюда и его пристальное внимание к языку, его пристрастие к игре слов, его любовь к необычному их сочетанию и т. п.

Надо полагать, что эфесец не случайно избрал в качестве основного понятия своего учения термин «логос». У Гераклита «логос» — не просто слово, то есть единица речи, служащая для обозначения

¹ Для греков «слово» (λόγος) было то же, что и «мысль», «разум» и т. п. Чувствуя единство языка и мышления, они избегали их противопоставления. Идея тождества языка и мышления отстаивалась софистами и стоиками.

чего-то единичного и отдельного (понятия, предмета или вещи). Точно так же для него «логос» не есть только «разумная речь», но одновременно и то, что эта речь обозначает. В понимании Гераклита, «логос» — это и слово, и мысль, и смысл, и значение, и обозначение чего-то объективно существующего, и само это обозначаемое (то есть объективно существующее). Непереводимая на иные языки специфика греческого (гераклитовского в особенности) употребления многозначного термина «логос» состоит в том, что в нем (то есть в употреблении термина «логос») субъективное и объективное, обозначение и обозначаемое, мысль (смысл) и предмет мысли не противопоставляются друг другу, в результате чего содержащиеся в слове-логосе мысль, смысл и значение легко переносятся на вещь, ставшую объектом осмысления и познания. Поэтому гераклитовский логос — это одновременно и общий смысл всех слов в речи, и общий «смысл», общая смысловая формула всех вещей в мире. Последнее он называет «общим» или «всеобщим» (В 2), «единственной мудростью» (В 41) или просто «мудростью» (В 108).

Рассматривая язык как явление, в котором проявляется логос вещей, их противоречивая сущность, Гераклит пытается отыскать в языке слова, выражающие эту противоречивую природу вещей, единство противоположностей. Создается впечатление, что Гераклит, употребляя слова «Зевс», «бог» как синонимы «логоса», стремится представить себе логос как такое всеобщее в мире, которое включает в себе единство противоположностей. У него «логос», или «единственно мудрое» не желает называться именем Зевса (Ζηνός), потому что логос не есть просто Зевс, нечто индивидуальное и единичное; вместе с тем логос в качестве всеобщего в мире воплощает единство всех противоположностей («Божество: день — ночь, зима — лето, война — мир, изобилие — голод», В 67), правит всем (В 1, В 32, В 72, В 114), является источником жизни (Ζήν) всего, желает называться именем Зевса (Ζηνός).

Исследователями отмечено, что в сходстве звучания слов, в одинаковых по корню словах Гераклит пытается найти единство (сродство) и противоположность соответствующих им понятий. Отсюда и его пристрастие к фонетической стороне языка, когда, например, одним и тем же словом (βίος) он обозначает прямо противоположные явления во фрагменте 48-м («луку имя — «жизнь», а дело его — смерть»); с ударением на первом слоге «βίος» означает «жизнь», а с ударением на последнем, втором слоге «βίος» означает «лук» (орудие смерти). Гераклит находит единый корень для выражения противоположных понятий «мудрость — мнение»: «И то же, что самый испытанный мудрец (ο δοκιμώτατος) знает и соблюдает, есть только мнение (δοκέοντα)» (В 28). То же наблюдается и в некоторых других

фрагментах, например во фрагменте 25-м, в котором сопоставляются термины «μόρος» (несчастливая участь) и «μοῖρα» (доля, удел, награда).

Любовь Гераклита к звучанию слов, игре слов и словесным каламбурам дала повод говорить о его мистицизме в том смысле, что, подобно тому, «как у пифагорейцев — мистика и символика чисел, так у Гераклита — мистика звуков» (Маковельский. 1914. 1. С. 118), что Гераклит и гераклитовцы были организованы в религиозное общество или в мистические братства, подобно орфикам и пифагорейцам (см.: Топоров. 1967. С. 127; Фрейденберг. 1946. С. 264). Но это излишнее преувеличение, ибо пифагорейцы создали целую «систему» мистики и символики чисел, в то время как у Гераклита имеются, на наш взгляд, лишь элементы мистики. Кроме того, Гераклит нельзя смешивать с гераклитовцами, так как между ними — школа элейцев, которые подвергли язык и мышление специальному рассмотрению. Верно лишь то, что эфесец небезразличен к «музыке» (и в этом смысле к «мистике») слов, к сознательному использованию впечатляющей силы слов, к неожиданному сочетанию сходных по звучанию, но различных по смыслу терминов и т. п. Например, во фрагменте 72-м, помимо этимологии, он использует игру слов для выражения содержания «логоса» как единой и всеобщей сущности космоса. Слово οἰλοῦσι во фразе οἰλοῦσι λόγοι созвучно слову οἰολογούσι, а также слову οἰλία (общение, знакомство, связь); слово же οἰολογούσι происходит от οἰολογία (οἰονολογεῖν); «не мне, но логосу внимаю, мудро признать (οἰολογεῖν), что все едино»; «они не понимают, что расходящееся само с собою согласуется (ἐαυτῶι οἰολογέει)...» Интерес к звучанию слов и речи, к симметричному расположению частей речи, использование различных «фигур речи» — отличительные особенности стиля Гераклита.

Некоторые ученые объясняют гераклитовскую манеру изложения мыслей, как и содержание развиваемого им учения, его царским происхождением. Как сообщает Аристотель (Афинская полития, 57. 1), за царской фамилией сохранялось наследственное право выполнения обязанностей жрецов элевсинских мистерий (Деметры и Керы). Отсюда делается вывод, что Гераклит писал в иератическом (религиозно-жреческом) стиле в силу его принадлежности к царскому роду, а следовательно к жреческому сословию (см.: Маковельский. 1. С. 118; Томсон. С. 127).

Дж. Томсон предполагает, что книга Гераклита, которую он положил в храм Артемиды Эфесской, «представляла из себя рассуждение, осуществленное на манер орфических ἱεροῖ λόγοι и λεγομένα элевсинских мистерий» (Там же. С. 260). Подкрепляется это предположение тем, что Гераклит, по мнению Томсона, употребляет тер-

мин «логос» во фрагменте 50-м, а также термин «αἵνυτοί» («не понимающие чего-либо») во фрагментах 1-м и 34-м в их мистическом значении. Автор приходит к заключению, что «Гераклит представлял свое мнение о вселенной в форме мистического рассуждения, основанного на иератических традициях, которые составляли часть его фамильного наследства» (Там же. С. 262), и что эфесец в религиозно-жреческих (иератических) традициях следовал примеру пифагорейцев, которые организовались в мистические братства, подобно орфикам. Точка зрения Томсона о тесной связи учения Гераклита со «священными словами» мистерий представляет собой развитие точки зрения Ф. Корнфорда, который в своей работе «From Religion to Philosophy» (Cambridge, 1912) пришел к выводу, что греческие философы «работали над определенными религиозными идеями, которые уходили своими корнями в структуру племенного общества», и что «корни греческой философии уходят в древние религии Ближнего Востока» (Там же. С. 123).

Наряду с Корнфордом и Томсоном примерно такого же воззрения на истоки философии Гераклита придерживается и ряд других исследователей, например, Е. Гофман, который относит логику Гераклита к предыстории логики и называет ее «архаической логикой» (Hoffman. 1925), Нестле, который полагает, что Гераклит непосредственно связан с орфическими мистериями и народной религией, поскольку использует термины «αἵνυτοί» и «ἄλγειοί» («непонимающие», «невежественные») со всей мистической значимостью этих слов (см.: Nestle. 1944. S. 133–150).

По мнению англичанина Кирка, Гераклита связывает с народной религией и мифологией употребление понятий «очиститься» (В 5) и «грязь» (В 13), оборот речи «был, есть и будет» (В 30), а также образы мифологии во фрагментах: 28-м («Правда»), 32-м («Зевс»), 94-м («Эринии») (см.: Кирк. 1954. С. 365). Вслед за Е. Норденом ряд исследователей (например, немецкий ученый Йегер) полагают, что фрагмент 53-й («Война — отец всего и царь всего...») представляет собой перефразирование гимна в честь Зевса (см.: Jeger. 1947. P. 230), а французская исследовательница К. Рамну считает, что фрагменты, в которых говорится о «едином мудром» (В 32, 50, 41, 108), также представляют собой гимн, а в ряде фрагментов, в которых используются слова «дорога» (В 71), «постоянное общение», «враждуют» (В 72), «присутствуя, отсутствуют» (В 34), «куда идет» (В 117), она находит фразеологию мистерий, которая встречается также у Эсхила (см.: Ramnoux. 1959. P. 240).

Современная греческая исследовательница Е. Иоанниди добавляет, что использование Гераклитом таких стереотипных (поэтически-религиозных) выражений, как «Эринии, помощницы Правды»

(В 94), «гора сверкающего Зевса» (В 120), «неверие» (В 86), «(они) не понимают» (В 51), «все через все» (В 41), «времена (года), которые все приносят» (В 100), «слова и дела» (В 1, В 73, В 112) и других, связывает его с мистериями и народной религией, хотя древний философ в ряде фрагментов нападает на народные культы (см.: *Iwawvīḡn*. 1962. Σ. 10).

Наконец, русский исследователь В. Н. Топоров, анализируя ряд семантических противопоставлений (жизнь — смерть, день — ночь, лето — зима, верх — низ и т. п.), общих Гераклиту и мифопоэтической фантазии, приходит к выводу, что «антитетичность гераклитовского мышления коренится в схемах описания мира, являющихся наследием старой мифопоэтической традиции» (см.: *Топоров*. 1967. С. 2043).

Приведенный материал, несомненно, доказывает связь стиля Гераклита со стилем так называемых «легомена» и «священных слов» орфических и элевсинских мистерий, со стилем религиозных гимнов и мифопоэтической традиции. Тем не менее, было бы неосмотрительно делать отсюда вывод, будто бы философия Гераклита представляет собой форму «мистического рассуждения» о мире на манер иератической традиции, которую он унаследовал как царь-жрец.

Дело в том, что Гераклит коренным образом преобразовал традиционную религиозно-мифологическую систему, придав ей совершенно новый вид: «Прежде всего он усилил антитетический характер этой системы, вводя при случае все новые и новые примеры противопоставлений, список которых у него (в отличие от пифагорейской традиции, где общее количество противопоставлений было равно десяти) оставался открытым» (Там же).

Разомкнутый характер гераклитовских противопоставлений говорит также о том, что мифологический набор антитез, равно как и терминология мистерий, — далеко не единственный и даже не самый главный источник, откуда древний мыслитель черпал антитезы, образы и словосочетания, обороты речи и терминологию для выражения отвлеченных идей. Этим источником явилось все богатство народного языка. В гераклитовских противопоставлениях, изречениях и высказываниях большое место занимают наблюдения над общественными явлениями (*Кессиди*. 1953. С. 134). Гераклит заимствует термины преимущественно из области политики и права, экономики и психологии и т. д. (*Вани*. S. 353).

Далее. Может показаться, что общим для Гераклита и мифологической традиции является признание возможности перехода одной противоположности (вещи) в другую. Но это далеко не так. Точнее говоря, Гераклит, отталкиваясь от мифологической схемы мысли, выходит далеко за ее пределы, преодолевает ее. По «оборотнической»

логике мифологического сознания каждая вещь может превратиться в любую другую вещь; по Гераклиту же, в мире имеется объективная «мера», объективный «логос» превращения вещей по пути «вверх» и «вниз» («На огонь обменивается все, и огонь — на все, как золото — на товары, и на товары — золото», В 90). У Гераклита каждая данная вещь переходит не в какую угодно другую, а в ту, которая является ее противоположностью (холодные предметы нагреваются, горячие — охлаждаются и т. д., В 126; огонь, угасая, последовательно превращается в воздух, воду, землю и обратно, В 76). По Гераклиту, противоположности не абсолютно, а лишь относительно исключают друг друга: обуславливая друг друга, они «обмениваются» друг на друга. Эфесец устанавливает динамическое соотношение между противоположностями и раскрывает их диалектическое тождество. Мистико-мифологическое сознание, по существу, не знает ни динамического соотношения противоположностей, ни их диалектического тождества, т. е. тождества, предполагающего различие между противоположностями.

Древний мыслитель устанавливает диалектическое тождество не только между разными вещами, но и в одной и той же вещи, взятой в различных отношениях. Так, морская вода, по Гераклиту, и чистейшая, и грязнейшая: для рыб она спасительна, для людей же — вредна и гибельна (В 61). Нетрудно заметить, что примеры с морской водой и другие, им подобные (свиньи грязью наслаждаются, В 13; ослы золоту предпочли солому, В 9), указывают на противоречивую природу вещей, на единство заключенных в них противоположностей в зависимости от воспринимающего существа (человека, рыбы и т. д.). То, что для одного существа является полезным, для другого вредно, и наоборот. Для высшего же существа (бога) все противоположности становятся еще более относительными и даже условными (В 102), поскольку это существо, гармонически воплощающее в себе все противоположности, нейтрально к человеческим представлениям о добре и зле, прекрасном и безобразном и т. д. В сфере космической («божественной») гармонии противоположности имеют одинаковую ценность.

По мысли Гераклита, свойства вещей оказываются прямо противоположными (а стало быть, и относительными) в зависимости от того, с каким существом или с какой вещью мы соотносим эти свойства. Иначе говоря, природа вещей и явлений, многообразие их свойств и качеств раскрываются не сами по себе, а во взаимосвязи и во взаимоотношении с другими вещами и явлениями. Эта природа вещей, внутренне противоречивая, представляет собой «тождество» противоположностей. Так, одно и то же действие (например, врачи, мучающие больных, режущие и жгущие всячески, одновременно и

вылечивают, и причиняют боль) является и добром и злом (В 58). Абстрагируясь же более или менее от конкретных примеров, можно сказать, что противоположности тождественны, едины в различии и различны в единстве: «это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это» (В 88); «путь вверх и вниз — один и тот же» (В 60); «у окружности начало и конец совпадают» (В 103).

Тождество противоположностей, сформулированное Гераклитом с помощью образов-понятий, было неведомо мифологической традиции. Отсюда и критически-язвительные замечания эфесца в адрес «многознающего» Гесиода, который так и не уразумел, что «день и ночь — одно» (В 57).

На вопросе о связи Гераклита с его собственным происхождением, его политическими взглядами или чертами его характера мы не будем останавливаться, так как все это если что-то и объясняет, то именно то, что его «иератический» (религиозно-жреческий) стиль не имеет отношения к его царскому происхождению, ибо в тех фрагментах, в которых «проявляется» его царское (аристократическое) происхождение, он высказывается довольно определенно и недвусмысленно. И если даже в этих фрагментах (В 29, В 49, В 104, В 121 и др.) мы найдем нечто «иератическое», т. е. стиль «священных слов» мистерий, то это еще ничего не говорит: «фигуры речи», которыми пользуется Гераклит, позже были «найденны» (разработаны) и сознательно применены в своих публичных выступлениях Горгием. Они были названы его именем — «Горгиевыми фигурами». Многие из этих фигур речи мы встречаем у самых различных греческих и римских авторов, а также в Ветхом и Новом Заветах. Очевидно, что стиль не определяется автоматически социальным происхождением. Наконец, отметим, что резко отрицательное отношение Гераклита к обывательской психологии, субъективизму и невежеству (см. В 1, В 4, В 5, В 9, В 17, В 19, В 29, В 72, В 73, В 95, В 97 и др.) дало повод зачислить его в ряды приверженцев отживших порядков, но это также несостоятельно, как и его пресловутый «реакционный аристократизм».

Антитеза — характерная черта стиля Гераклита и Горгия. К ней нередко прибегает и Фукидид в своей «Истории». Она была излюбленной риторической фигурой греческих ораторов и самого великого из них — Демосфена¹.

¹ Образцом ораторской антитезы древние ораторы считали следующее место из речи Демосфена «О венке», где он дает сравнительную характеристику (через сопоставление) Эсхилу и себе: «Ты учил грамоте, я ходил в школу. Ты посвящал в таинства, я посвящался... Ты во всех политических делах работал на врагов, я — на благо родины» (см.: *Демосфен. Речи. XVIII. 269. М., 1954. С. 278–288*).

По мнению Дж. Томсона, Гераклит, Эмпедокл и первые греческие ораторы (Горгий, Коракас и Тесий) черпали свой стиль, содержание и форму своих речей «из общего источника — литургии» (см.: Томсон. 1959. С. 125), из ритуала — погребальных песен, панегириков и гимнов.

Разумеется, наличие или даже преобладание антитетического стиля и литургии в языке и Гераклита, и Горгия дает основания предположить литургическое происхождение этого стиля. Однако антитеза и антитетический стиль вообще как прием искусства могут быть связаны с любым содержанием. Так, у Горгия антитетический стиль приобретает формальный и внешний характер, так как в его речах не хватает идеи, содержания, серьезности, как, например, в «Похвале Елене» — речи, которую он рассматривал как «игру ума».

Мы полагаем, что первоисточником «фигур речи» и литературного стиля первых греческих философов и риторов, а также стиля так называемых «легомена» и «священных слов» мистерий явились живой народный язык и само народное творчество. «Иератический», литургический или ритуальный стиль погребальных песен, панегириков и гимнов — тоже форма народного творчества и взята из него. Надгробные речи и панегирики греческих риторов и писателей по своей форме и содержанию основываются не просто на «общем ритуальном базисе», но и на неисчерпаемых богатствах народного языка, художественного творчества и многовековых художественно-эстетических традициях.

Жемчужина греческой ораторской прозы — надгробная речь Перикла, описанная Фукидидом (II. 35–44) — плоть от плоти народной. Она обращена к народу. Это переработка устной народной речи первоклассным мастером слова. Речь усыпана антитезами, контрастами слов и фраз, мыслей. И это неудивительно, ибо в греческом языке противопоставление (с помощью частиц *μέν* *δέ*) — излюбленное средство для придания мысли большей точности и выразительности. Если, таким образом, отпадает утверждение о всецело литургическом и ритуальном происхождении риторики, то вместе с этим отпадает и утверждение о всецело «иератическом» и литургическом происхождении гераклитовского стиля, а также мнение, согласно которому философия Гераклита представляет собой форму «мистического рассуждения», основанного на иератических традициях (см.: Томсон. 1959. С. 262).

Гераклитовский стиль был назван «параллелизмом предложений» (*Satzparallelismus*) Е. Норденом и «антитетическим стилем» (*antithetical style*) Дж. Томсоном. Действительно, Гераклит часто пользуется антитезой. И не только ею, но и всем богатством оборотов и образов народного языка. Гераклитовская антитеза обычно

сопровождается симметричным расположением или переплетением фраз. К такому построению речи философ прибегает не только по мотивам усиления впечатления, сколько для передачи своей идеи о единстве и борьбе противоположностей. С этой целью он порой «насильственно» сопоставляет понятия, образы и представления. Богатое художественное воображение философа помогает ему находить черты сходства между совершенно разными предметами. Страсть, которая так или иначе чувствуется в каждой фразе Гераклита, придает его стилю исключительную живость. И несмотря на то, что мысли Гераклита выливаются порой в довольно замысловатую форму парадоксальных суждений и загадочных изречений, они, тем не менее, запечатлеваются в памяти, проникают в нее. Например, «В одну и ту же реку нельзя войти дважды...» (В 91); «Война — отец всего, царь всего...» (В 53); «Не мне, но логосу внимая, мудро признать, что все едино» (В 50); «Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу — преходящим вещам» (В 29) и т. д.

Наряду с антитезой, Гераклит применяет и оксиморон, то есть острое противопоставление понятий и представлений, которые обычно несоединимы между собой, вследствие чего мысль приобретает парадоксальный характер: «В одну и ту же реку /мы/ входим и не входим, существуем и не существуем» (В 49 а), «Бессмертные — смертны...» (В 62), «Враждующее соединяется» (В 8) и т. д.

Все части учения эфесского мудреца составляют единое целое, но они менее всего укладываются в какую-либо систему. Иначе говоря, у Гераклита имеется, так сказать, «скрытая» система, но из сохранившихся фрагментов не видно, чтобы он ставил своей целью систематическое изложение своих взглядов или испытывал потребность в таком изложении. Можно даже сказать, что у него не было какой-либо системы в смысле последовательного и тематически связанного изложения своего учения. Гераклит часто говорит афоризмами, пословицами и поговорками. Его стиль становится афористическим, когда, например, он излагает свою мысль в форме меткого и запоминающегося изречения: «Если бы счастье заключалось в телесных удовольствиях, мы бы назвали счастливыми быков, когда они находят горох для еды» (В 4). «Много земли перерывают золотоискатели и находят немного /золота/» (В 22) и т. д.

Особенность афоризма, как и меткого образного изречения — пословицы, в том, что они, несмотря на свою краткость, обобщают различные явления, неожиданно сопоставляют их по какому-либо признаку, чем и придают мысли живость и выразительность. Если антитеза бросает двойной свет на одно и то же явление, то афоризм отличается большой смысловой плотностью или нагрузкой и предельно насыщен содержанием. «Грузоподъемность» гераклитовской

фразы, интеллектуальная сгущенность и художественная выразительность его слова исключительны.

Оригинальность гераклитовского стиля сказывается даже в самых незначительных словах, вроде: «Быть довольным грязью» (В 13). Напряженная, как лук, фраза Гераклита стреляет. Недаром Платон связывал эффект стиля Гераклита и гераклитовцев с обстрелом из лука (см.: *Платон. Тезтет.* 180 а). Гераклитовское слово, порой лишь «намекая» на многозначительность мысли, пульсирует живой экспрессией, захватывает интонационной выразительностью: «Вечность — ребенок» (В 52), «Многознание уму не научает» (В 40), «Одно и то же в нас — живое и мертвое» (В 88), «Следует знать, что война всеобща и правда — борьба» (В 80). Последний фрагмент отмечен нотами суровой патетики или, быть может, жреческой непреклонностью и оракульной торжественностью тона. По мнению некоторых исследователей, Гераклит преобразует простые народные изречения в философские сентенции: «Своеволие следует гасить скорее, чем пожар» (В 43); «Образ мыслей человека — его демон» (В 19); «В изменении покоится. Тяжелый труд: у одних и тех же работать и быть под началом» (В 84).

Многие изречения Гераклита схожи с народными пословицами, поговорками и загадками. Е. Иоанниди (см.: *Ιωαννίδης. Σ.* 13), выясняя связь стиля древнего философа с народной пословицей и загадкой, замечает, что фрагмент 48-й («Имя луку — жизнь, а дело его — смерть») можно перефразировать как загадку: «Что такое: по имени жизнь, а по действию — смерть»? Также и фрагмент 56-й представляет собой загадку: «В познании явных /вещей/ люди совершенно ошибаются, подобно Гомеру, который был мудрейшим из всех эллинов; ведь ребята, убивавшие вшей, обманули его, сказав: “То, что мы увидели и поймали, мы выбросили, а чего не увидели и не поймали, то носим”».

Для загадки характерно иносказательное описание какого-либо предмета или явления, которое нужно узнать, разгадать. Загадка как бы подстрекает воображение к разгадке того, что скрывается в ней. Она требует известной интеллектуальной напряженности. Загадка, говоря словами Гераклита, «намекает», «знаками указывает», но не раскрывает. Древние авторы считали Гераклита «загадочным». И действительно, у него много загадок в смысле пристрастия к иносказаниям, парадоксам, пословицам.

Обычно принято считать, что пословица — это меткое образное изречение — отражает какие-либо стороны жизни и имеет назидательный смысл. Однако в таком определении упускается элемент иносказательности, ибо пословица говорит образами. Краткость, одушевленность, образность так или иначе присущи пословице.

Из общего и типичного она выделяет конкретное, выражает отвлеченную мысль, а эту последнюю передает через образ. Образ же одновременно и раскрывает, и скрывает отвлеченную мысль.

Гераклитовский стиль антитетичен и афористичен, а потому и образно поэтичен. Передавая свои идеи, Гераклит уделяет большое внимание фонетике языка, звучанию слов, их ритмике, симметричной расстановке фраз. С этой же целью он стремится использовать всю выразительность и изобретательную силу слова, краткость, емкость и образность афоризма, народных изречений, пословиц, поговорок, загадок. Если ему нравится язык мифологической Сивиллы и оракулов, стиль Дельф, то это, очевидно, потому, что язык его краток, немногословен; философ «неистов» и произносит «неприкрашенное и неподмазанное» (В 92); Сивилла не стремится говорить красиво, а Дельфийский оракул говорит немногословно, но и не скрывает, а «знаками указывает» (В 93). Это значит, что для понимания того, о чем говорит оракул, а также того, о чем учит сам Гераклит, требуется известное интеллектуальное напряжение, ибо его «логос» — не то, чему учат «учителя толпы» (В 57): со всеобщим логосом люди «встречаются», но не понимают его, хотя, казалось бы, должны понимать (В 1, 2, 17, 34 и др.).

Создается впечатление, что для понимания своего учения о «логосе», о единстве и борьбе противоположностей, о *pánta reí* («все течет») древний философ полагается не столько на описательные возможности слова (описание дискурсивно, оно расчленяет, а потому умерщвляет единое и живое целое), а на выразительную силу слова. Описание есть прямое указание; оно не возбуждает фантазии и не впечатляет. Другое дело — выразительные средства языка, «знаки языка», которые «не скрывают», а образами (фонетическими, ритмическими, поэтическими) выражают отвлеченную мысль. Образ конкретен, но «скрыто» содержит общее, косвенно на него «указывает». Образ — живая картина; он впечатляет тогда, когда немногословен. Так, Гомер подробно не живописует красоту Елены, что было бы утомительно, многословно и скучно. Он дает «косвенное» изображение ее красоты, вкладывая в уста старцев, увидевших Елену, такие слова: «Нет, осуждать невозможно, что Трои сыны и ахейцы брань за такую жену и беды столь долгие терпят» (Илиада. III. 156 сл.)¹. У Гераклита такой же способ косвенной передачи впечатле-

¹ Лессинг, считая Гомера «образцом среди образцов», пишет: «Что может дать более живое понятие об этой чарующей красоте, как не признание холодных старцев, что она (Елена. — Ф. К.) достойна войны, которая стоила так много крови и слез» (Лессинг. С. 243–244).

ния, поэтического «изображения» с той лишь разницей, что Гомер передает впечатление, произведенное на его героев, а Гераклит — впечатление от излагаемых им идей. Для их передачи он прибегает к художественно-образному языку, который, разумеется, не является простым наглядным выражением понятий о предмете или явлении. Кроме образности и наглядности, в гераклитовском языке содержится идея о всеобщем в явлениях, отвлеченные построения. Тем самым мы подходим к вопросу о соотношении образа и отвлеченного понятия у Гераклита.

2. Художественный образ и философское понятие

Перефразируя Аристотеля, можно сказать, что язык (как и поэзия) философичен. Слово, выражая отвлеченную мысль, приобретает черты последней. В качестве абстракции и обобщения слово выступает как теория, как философия (См.: *Дмитриева*).

Слово действует на нас не только «удельным весом» заключенного в нем понятия, но и всей своей чувственно-эмоциональной окрашенностью, своей изобразительной и выразительной силой. Этим особенно отличается художественное слово, эффект воздействия которого кроется в вызываемой в нашем воображении живой картине, живом образе, который становится нам близким и волнует нас своей непосредственностью.

Говоря о стиле Гераклита, мы находим, что стиль этот являет пример предельного использования возможностей художественного слова в качестве средства выражения или даже музыкального «изображения» идей, какое только вообще допустимо в области отвлеченно-философского мышления. В этом отношении философ иногда переходит границы дозволенного, в результате чего ясность и четкость мысли затемняется и расплывается из-за многосмысленности (скрытого подтекста) образа.

Гераклиту нравится многозначность, многосмысленность и динамичность слова вообще и художественного слова, в частности: в

Данте, также пользуясь косвенным способом изображения красоты Беатриче, говорит, что всякий, кто находился вблизи нее, не решался поднять глаза, испытывая потребность вдохнуть. Иначе говоря, красота Беатриче настолько чистая, небесная и неземная, что никто не мог позволить себе осквернить эту красоту даже взглядом.

И, наконец, Л. Н. Толстой, который как никто умел проникать во внутренний мир своих героев через внешнее, пользуется косвенным способом изображения. На всем протяжении романа «Анна Каренина» его главная героиня раскрывается через то, как видят ее другие.

каждом контексте оно приобретает новый оттенок и даже меняет смысл; в зависимости от интонации меняется также оттенок целой фразы, как, например, во фрагменте 9-м («Ослы золоту предпочли бы солому»), где очень выпукло противопоставляются ослы, золото и солома. Эфесец прибегает к динамике и «осязаемому» смыслу таких слов, как «река», «война», «молния», «быки», «ослы», «горох», «младенец», «детские игры» и т. п., с тем чтобы наглядно представить свои идеи в динамическом и многостороннем характере бытия. Поэтому Гераклит не признает абсолютно покоящихся и неизменных определений. Это относится и к его основному или основополагающему определению, к его «логосу», который приравнивается то к всеобщему строю вещей («всеобщему»), то к «разумному огню» или даже к «войне», то с таким же успехом к «Дике» (Праву, Справедливости). Такая «неустойчивость смысла слова у Гераклита» является следствием того, что у него слово не есть нечто самодовлеющее, оно черпает каждый раз свое конкретное содержание из фразы» (*Ιωαννίδης*. Σ. 26). Еще более любопытно другое. Английский исследователь Кирк (см.: *Kirk*. 1954. P. 248) показал, что у Гераклита изменяется смысл одного и того же слова и вместе с тем коренным образом изменяется также значение понятия даже в одном и том же фрагменте. Это происходит с термином «война» во фрагменте 53-м: «Война — отец всего, царь всего; одних она выявила богам, других людьми, одних она сделала рабами, других свободными». В первой части фрагмента «война» (*πόλεμος*) имеет значение общепhilosophического понятия, во второй же части этому слову придается смысл простого сражения. Это важно отметить, поскольку при буквальном толковании термина «война» Гераклит выступает как бы проповедником «вечности» войн, ссор и поножовщины между людьми, тогда как на самом деле он был страстным противником беззакония и произвола (В 43, В 44), хотя признавал большую роль войны (борьбы вообще) в жизни людей, народов.

У Гераклита война играет также роль художественного образа. «Война», «раздор» и т. п. служат ему словесным средством передачи напряженного характера борьбы противоположностей, активности бытия, высшего характера действительности, деяния. Если верно, что изображение действия и само действие есть, по словам Лессинга, «душа поэзии» и задача поэта заключается в изображении жизни в движении и борьбе, а не в мертвой неподвижности и покое; если верно, что идея единства и борьбы противоположностей есть истинно философская мысль, то Гераклит, который первым высказал эту идею и запечатлел ее в ярких художественных образах, является одновременно философом и поэтом.

Мышление Гераклита образно-понятийное, а его язык характерен тем, что часто приближается к поэзии в прозе¹. Как мыслитель-поэт он больше обобщает и синтезирует, чем расчленяет и анализирует. Он не столько доказывает свои положения, сколько показывает их на характерных предметах, явлениях и процессах, в которых как бы «просвечивается» или «светится», говоря гегелевским языком, общее, существенное, типичное, например, когда он говорит, что «в одну и ту же реку нельзя войти дважды». Река здесь — это образ, нечто конкретное, чувственно воспринимаемое. Вместе с тем река — это река вообще, всякая река, т. е. понятие. Сочетая художественный образ с отвлеченным понятием, Гераклит соединяет выразительную (можно даже сказать «пробивную») силу образа и «весомость» понятия. Благодаря этому ему удается воздействовать одновременно и на интеллект, и на воображение человека.

Во фрагментах эфесского мыслителя мы наблюдаем также известное симметричное расположение слов и фраз, придающее предложениям некоторую поэтическую ритмичность и музыкально-интонационную стройность, например, во фрагменте 30-м, где чувствуется торжественность тона:

*Этот космос,
один и тот же для всего существующего,
не создал никто из богов, никто из людей,
но всегда он был, есть и будет
вечно живым огнем,
мерно воспламеняющимся и мерно угасающим.*

В ряде других отрывков замечается критически-осуждающий или иронический тон (В 2, В 4, В 5, В 17, В 29, В 40, В 42, В 43, В 121 и др.). В некоторых сквозит грусть и печаль (В 20, В 85 и др.) или, напротив, бодрое настроение (В 8, В 30, В 52, В 112 и др.). Однако в целом в отрывках философа преобладают торжественность тона и чувство уверенности, доходящие иногда до степени непрерываемости, не лишенной элемента назидания: «Следует знать, что война всеобща» (В 80); «...необходимо следовать всеобщему» (В 2); «Произвол следует гасить скорее, чем пожар» (В 43); «И воле одного повиновение — закон» (В 39).

¹ К примеру, фрагмент 53-й можно записать в таком виде:

*Война —
отец всего, царь всего;
одних она выявила богами, других — людьми;
одних она сделала рабами, других — свободными.*

Гераклит почти не пользуется сугубо понятийным языком науки: даже само отвлеченное понятие «логос» нередко передается им образно и наглядно (например, через мифологический образ Зевса или Справедливости). Гераклит не знает чисто идеальной сущности, точнее, не проводит различия между идеальным и материальным, хотя и не отождествляет их. Иначе говоря, Гераклит, как и многие античные философы, далек от резкого (взаимоисключающего) противопоставления материального идеальному, и наоборот. Поэтому его художественные сравнения, уподобления и различного рода стилистические противопоставления — антитезы — основаны преимущественно на чувственно воспринимаемых предметах материального мира. Гераклитовские образы чувственно достоверны («вещественны»), предельно конкретны и пластичны. Чувственно воспринимаемым аналогом отвлеченного «логоса» является «вечно живой» материальный огонь (πῦρ), который выражает динамику и активность бытия. Идеальным же аналогом стихии «вечного огня» является «всеобщий» логос, всеобщая «мера» вещей. Логос выражает неизменную «статику» мира, его логический аспект.

Гераклит сознательно прибегает к многообразию языковых форм и логических схем для выражения многообразия проблем, им поднимаемых. Вместе с тем, древний мыслитель остается верным понятию единства противоположностей, понятию всеобщего логоса, что и отделяет его изречения от народных изречений, а также от так называемых «легомена» и «священных слов» элевсинских и орфических мистерий.

Если учесть также, что Гераклит выражает идею о единстве и борьбе противоположностей, логосе, о явной и скрытой гармонии и т. п. посредством различных словесных построений, структур речи и мысли, то станет ясным, что эфесец, сознательно отходя от поэзии (мифа, эпоса, иератической традиции) как источника и средства познания, становится тем, кого он сам называет «философом» («Очень много должны знать мужи-философы», В 35).

Находясь в начале сознательной работы над словом и понятием, Гераклит пользуется определенными схемами и формами логической мысли, а также грамматическими правилами. Исследователи Гераклита (Жирк, Рейнхард, Гигон, Иоанниди и др.) показали, что для ряда его фрагментов характерна следующая логическая схема или структура: б — в — б — в. Например, фрагмент 1-й: «хотя этот логос существует вечно (б) — непонятливыми становятся люди... (в) — ведь все совершается по этому логосу (б) — а они уподобляются невеждам... «(в). По такой же схеме построен фрагмент 2-й: «хотя логос всеобщ (б), большинство людей живет так, как если бы имело собственное понимание» (в).

У Гераклита имеется и другая схема мысли: «/Неразрывные/ связи: целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, согласное и разногласное, из всего — одно, и из одного — все» (В 10). «Бог есть день — ночь, зима — лето, война — мир, насыщение — голод...» (В 67). Замечено, что в этих отрывках начальные понятия («связи», «бог») выражают всеобщее в явлениях. Всеобщее, существуя и проявляясь через единство противоположностей, составляет само это единство противоположностей. Парадоксальные изречения эфесца порой являются вызовом правилам обычной логики. Гераклитовская фраза «/мы/ существуем и не существуем» свидетельствует если не о сознательном игнорировании эфесским мыслителем норм такой логики, то во всяком случае о его безразличии к ним или, лучше сказать, о его стремлении преодолеть их застывший и неподвижный характер.

Гераклит не занят классификацией понятий и различением их на широкие и узкие, хотя, естественно, пользуется и теми, и другими. Он не занимается вопросом о том, что такое понятие и что оно выражает. В отличие от своих идейных противников — элейцев, Гераклит к этому и не стремится. Его увлекает другое — поиски конкретного и живого образа, через который оказывается возможным выразить понятие (общее). Для этого он и прибегает к образам войны, реки, лука и т. д.

Гераклитовское всеобщее — это не просто понятие, абстракция, так как абстракция — это выделение существенных черт из предмета, группы предметов и явлений и отбрасывание несущественных. Гераклитовское всеобщее (понятие) включает в себе все богатство, все многообразие единичного во всей его жизненности. Понятно, что законы формальной логики для такого способа мышления не совсем подходящи¹. Гераклитовский образ мышления менее «правилен», но более истинен. Гераклит не отрывает и не противопоставляет резко всеобщее конкретному (единичному), рациональное — чувственному, то есть не противопоставляет понятие, которое выражает общее, чувственному созерцанию, которое выражает единичное. Это становится ясным из образных сравнений, используемых Гераклитом для выражения своих идей.

3. Гераклитовские сравнения

Стремясь выразить общее и единичное одновременно, в их диалектическом единстве, Гераклит прибегает к образным сравнениям.

¹ Выше было отмечено, что гераклитовское понятийно-образное мышление несвободно от недостатка: формально-логические определения четки, чего нельзя сказать о «многозначном» и «многозначном» образе.

Так, желая выразить постоянство логоса мира и подвижный (изменчивый) характер вещей, он прибегает к знаменитому образу реки:

«В одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем» (В 49 а).

Гераклитовское сравнение с рекой отличается всеобщим, универсальным характером.

Нередко гераклитовский образ реки трактуется лишь как метафорическое (иносказательно-образное) выражение мысли о всеобщем движении и изменении вещей. За последние десятилетия этот традиционный взгляд стал пересматриваться. Вслед за англичанином Кирком французская исследовательница К. Рамну в своей работе «Словарь и структура архаического мышления у Гераклита» выдвинула тезис, согласно которому в этих и многих других фрагментах Гераклита высказана мысль не о вечном течении, а, напротив, о постоянстве и неподвижности всего сущего, ибо «нет ничего более неподвижного, чем поток, который течет» (*Ramoux*. Р. IX). В самом деле, сколько бы ни тек поток воды в реке, она остается той же самой рекой, а не иной (с иным руслом, иными берегами и т. п.). Кроме того, во второй части фрагмента 49а сказано, что «/мы/ существуем и не существуем». Если Гераклит, прибегая к образу реки (то есть к сравнению с рекой), хотел сказать то же, что и Гомер, сравнивший поколения людей с листвою, то вторая часть фрагмента («мы/ существуем и не существуем») становится непонятной, точнее оторванной и отличной по смыслу от первой. А между тем эфесец выражает свою мысль одним предложением, тесно увязывая первую часть фрагмента со второй его частью. Ведь если Гераклит просто хотел сказать, что «все течет, все изменяется и ничего не остается навсегда», то во второй части должна была быть высказана та тривиальная истина, что «наша жизнь не вечна, она тоже проходит, как и все на свете».

Гераклитовская идея совсем не примитивна и менее всего наивна, как считается подчас. И если философ прибегает к образным сравнениям и аналогиям, то делает он это не по своей «наивности» или по соображениям литературно-художественного порядка. Дело в том, что образ реки у Гераклита играет не только роль метафоры и символа; образ реки имеет для него и буквальный (несимволический и метафорический) смысл. Река и космос, наша жизнь и бытие всех вещей есть нечто единое и целое. И каждая часть этого единого космоса несет в себе все то, что присуще миру в целом: и противоречия, и гармонию. Философ желает сказать, что в мире господствует единый логос, который пронизывает все вещи и все явления без исключения (В 114, В 1, В 2, В 41, В 50).

Становится понятным, почему образ реки играет такую большую роль в философии Гераклита. Река есть нечто такое, что всегда равно и в то же время не равно себе, ибо «в одну и ту же реку нельзя войти дважды» (В 91). Понятно также, почему эфесец, привлекая образ реки, многозначительно добавляет: «/мы/ существуем и не существуем». Для Гераклита наша жизнь, как и все на свете, представляет собой единство противоположностей жизни и смерти, причем это единство мыслится им не во временной последовательности (как у Гомера, у которого жизнь и смерть чередуются), а одновременно. Образ гераклитовской реки характеризует все царство жизни, весь мир, весь космос. Иначе говоря, мир, подобно реке, есть нечто постоянное, устойчивое и неизменное, но в то же время и нечто устойчивое и подвижное.

Образ реки, неся в себе смысловую нагрузку, становится отвлеченным понятием (точнее, смыслообразом) «реки» вообще. Гераклит стремится выразить всеобщее и единичное в их неразрывном единстве. Поэтому он «знаками» указывает «на реку» вообще, но сохраняет при этом черты всякой реки. Он конкретизирует или «индивидуализирует» всеобщее и вместе с тем возводит единичное в степень всеобщего, с тем чтобы представить противоположности друг через друга, а не одно рядом с другим или одно после другого (не изолированно во времени и пространстве), ибо единое (всеобщее) и многообразие вещей составляют «неразрывные сочетания» (В 10).

Таким образом, одинаково односторонней является трактовка гераклитовского образа-понятия (смыслообраза) реки как сплошного изменения, в котором нет ничего постоянного, и, наоборот, как неизменного и постоянного состояния, в котором нет ничего подвижного и изменчивого. По Гераклиту, река, «изменяясь, покоится» (В 84).

Сравнение с луком и лирой, которое делает Гераклит, того же порядка, что и образ реки: «Они не понимают, как расходящееся само с собой согласуется: возвращающаяся /к себе/ гармония, как у лука и лиры» (В 51). Как бы ни толковались образы лука и лиры (см.: *Маковельский*. 1. С. 155–156), эти последние привлечены для выражения всеобщего состояния мира и вещей как состояния единства противоположностей. Это состояние, которое философ определяет как схождение, «согласование расходящегося» или как то, что в изменении «покоится» (В 84), не может быть схвачено абстрактным понятием, формально-логическим путем (сказали бы мы), ибо понятие выражает лишь общее в вещах и фиксирует вещи в состоянии покоя, а формально-логическое мышление строится по принципу: или — или. Ясно, что Гераклит, раскрыв скрытую за явлениями противоречивую сущность бытия, не мог выразить ее иначе, чем

через смыслообраз. Становится также понятным, почему и по сей день проблема выражения противоречивой сущности вещей (в частности, противоречивости движения) в непротиворечивом мышлении продолжает волновать нас и остается предметом острых дискуссий.

Отсюда, между прочим, и знаменитая «темнота» и загадочность Гераклита, так как всякий образ при всех его достоинствах затемняет (вследствие своей многосторонности) мысль о философском и научном объяснении чего-либо. Во всяком случае обращение Гераклита к образам и сравнениям не было случайным — оно диктовалось той истиной, которую он раскрыл для себя.

Для гераклитовского стиля характерен еще один тип сравнения, на основе которого, по мнению исследователей (Лосев, Френкель, Снелль), развивались математические сравнения и пропорции. Этот тип сравнения Френкель (*Frenkel*. Р. 253–283) определил как сопоставление противоположностей по принципу их пропорционального соотношения и выразил в форме математической пропорции: б : в = в : г. Таковы сопоставления: взрослый человек относится к богу так же, как ребенок к взрослому человеку (В 78); отношение того, кто слышит, но не понимает, равно присутствию отсутствующего (В 34); когда душа — варварская (грубая), то глаза и уши — плохие свидетели (В 107). Согласно Снеллю, этот тип сравнений имеет преимущественно критическую направленность.

Для того чтобы выразить «неразрывную связь» общего и единичного, Гераклит нередко употребляет множественное число и таким образом конкретизирует свою мысль, передает ее через прямые наглядные представления или через косвенные образы, то есть через образы, возникающие в нашем воображении. Так, обращает на себя внимание фрагмент 89-й: «Для бодрствующих существует единый и всеобщий космос /из спящих же каждый отворачивается (αποστρέφεται) в свой собственный/». «Спящие» — это образ, картина и вместе с тем понятие. Слово «каждый» (ἐκαστος) отделяет спящих друг от друга, и выразительный термин «отворачиваться» (уходить) усиливает отличие произвольного мира одного «спящего» от такого же произвольного мира другого «спящего»; в целом же многообразие субъективных миров «спящих» (благодаря антитезе) резко и выпукло противопоставляется единому, всеобщему (и, стало быть, объективному) миру бодрствующих¹. Фрагмент 12-й имеет также понятий-

¹ Хотя вторая часть фрагмента, взятая в косые скобки, указывает на то, что она, возможно, и не принадлежит Гераклиту, но вся фраза построена настолько по-гераклитовски, что для нас это не имеет существенного значения.

но-образный или «отвлеченно-конкретный» характер: «На входящих в те же самые реки текут все новые и новые воды». Термин «входящие» охватывает всех людей и каждого в отдельности, так же как и «те же самые реки» означает и «эти реки», и каждую из них в отдельности: «в одну и ту же реку нельзя войти дважды» (В 91).

Английский исследователь Кирк (см.: *Kirk*. 1954. Р. 346), рассматривая общеизвестный фрагмент Гераклита: «На огонь обменивается все (та πάντα) и огонь — на все, как и на золото — товары и на товары — золото» (В 90), замечает, что та πάντα есть итог всех единичных вещей. Хотя и так понятно, что та πάντα — это «все вещи», тем не менее исследование Кирком и другими учеными значения и роли множественного числа у Гераклита проливает свет на ряд неясностей, встречающихся в его фрагментах. В самом деле, почему, например, во фрагменте 36-м («Психеям смерть — стать водою, воде же смерть — стать землею; из воды же вода рождается, а из воды — психея») в начале сказано «психеям» (множественное число), а в конце — «психея» (единственное число)? Это можно объяснить тем, что под термином «психеи» Гераклит имеет в виду множество индивидуальных душ, смерть которых означает превращение их в воду, а под термином «психея» — вообще психею или душу, то есть в том смысле, в котором он говорит о воде или земле. В другом фрагменте Гераклита мы читаем: «Психеи же испаряются из воды» (В 12). Таким образом, если психеи, умирая, превращаются в воду, а из воды возникает психея, то эта последняя проявляется в конкретном многообразии индивидуальных душ. Циклический процесс: психеи — вода — земля — вода — психея (психеи) есть процесс физический, в который втянута психея, и потому бесполезно искать здесь какие-либо намеки насчет признания Гераклитом бессмертия индивидуальной души в духе орфиков или чего-то другого в том же роде, как это считают некоторые авторы.

Обращает на себя внимание фрагмент 126-й: «Холодные /предметы/ (та ψυχρά) теплеют, теплое холодеет, влажное высыхает, сухое увлажняется», в первой части которого говорится «та ψυχρά» (холодные), а не «холодное» (το ψυχρόν), как мы читаем иногда в переводах. Очевидно, дело тут не в стилистической погрешности Гераклита, хотя такая погрешность имеется. Во времена Гераклита не была выработана категория качества, поэтому при переводе та ψυχρά как «холодное» мы допускаем двойную погрешность: во-первых, отходим от оригинала, а, во-вторых, приписываем Гераклиту категориальное мышление, которое им не было выработано. Более близким к смыслу гераклитовского текста будет следующий перевод его фрагмента: «Холодные /предметы/ теплеют, теплые — холодеют, влажные — высыхают, сухие — увлажняются». Та ψυχρά — это многие предметы,

которые различаются между собой, но вместе с тем характеризуются некоторым общим свойством — холодностью. Таким образом, переводя это слово как «холодные предметы», мы сохраняем гераклитовскую манеру выражать в одной фразе единство противоположностей, в данном случае — единство многообразия холодных предметов.

Помимо того, что Гераклиту не была известна категория качества, здесь сказалась также особенность греческого языка, в котором прилагательное, обозначающее качество, признак или свойство предмета, обозначает одновременно и сам предмет. Поэтому, когда на древнем или современном греческом языке мы читаем «τα ψυχρά» или «το θερμόν» (дословно — «холодные», «теплое»), то это следует переводить как «холодные /предметы/», «теплый /предмет/». Этим объясняется способ выражения мысли во фрагменте 126-м: «Холодные теплеют, теплое холодеет». Тем не менее, этот способ высказывания мыслей был подвергнут резкой критике отцом медицины Гиппократом.

4. Вопрос об отвлеченных построениях Гераклита

Большое значение для выяснения специфики гераклитовского языка и мышления имеет вопрос о выработке и употреблении им отвлеченно-философской терминологии. Если следовать античным свидетельствам, например, Платону (Тезтет. 160 d), то Гераклит учил, что «все движется»; если верить Аристотелю (Мет. XIII. 4. 1078 b 4), то, по учению Гераклита, все «существующее находится в движении». Если учесть также, что учение о всеобщем движении приписывала Гераклиту почти вся античность, то легко сделать вывод, что Гераклит оперирует отвлеченным термином «движение» или «становление» и впервые в истории философии вводит категорию движения и сознательно ею пользуется (Гегель. 9. С. 246).

Еще больше оснований полагать, что введенный Гераклитом термин «логос», ставший столь популярным в истории философии, представляет собой пример отвлеченно-философского понятия. Отвлеченный смысл имеют термины «закон», а также «необходимость», «борьба», «война» и др. Казалось бы, имеются все основания считать верным суждение Гегеля о том, что «у Гераклита, таким образом, мы впервые встречаем философскую идею в ее спекулятивной форме» (Там же). Однако такой вывод был бы преждевременным.

Одинаково неверным было бы полагать, что Гераклит оперирует сугубо отвлеченными категориями, как и считать, что его учение

не содержит никаких отвлеченных терминов. У нас нет оснований также полагать, что образы Гераклита (в частности, образ текущей реки) не заключают в себе ничего условного и в этом смысле ничего поучительного или художественного. Сказать, что ничего отвлеченного, философского в знаменитом логосе Гераклита нет, это все равно, что отрицать сам термин «логос», его смысл. Однако было бы также неосмотрительным полагать, что логос Гераклита — это чистая абстракция, в которой нет ничего конкретно-чувственного, материально-вещественного. Дело в том, что у Гераклита огонь и логос «эквивалентны»: у него «огонь разумен и является причиной управления всем» (В 64), а то, что «всем управляет через все», он считает разумом (В 41). Иначе говоря, огонь разумен, а логос огнен. Логос есть огненное слово, разумный огонь, огненный разум.

Гераклитовский «логос» всеобщ, он равнозначен понятию $\xi\nu\nu\omicron\varsigma$ («всеобщее», всеобщий мировой порядок, всеобщая неизменная мера всех вещей, «мерно» повторяющийся ритм природы). Всеобщий логос господствует во всех сферах действительности и над всем одерживает верх (В 114). Правда, что касается господства объективного логоса в области субъективного логоса (человеческого сознания), то на этот счет можно сказать и «да» и «нет»: «да», потому что люди не могут ни в своей практике, ни в своих мыслях выйти из-под власти этого всеобщего порядка, из всеобщей «формулы вещей» (выражение Кирка); «нет», потому что многие люди «живут так, как если бы имели собственное понимание» (В 2). Лишь в мышлении немногих (лучших) логос проявляется достаточно полно, хотя не следует забывать, что человеческая мудрость относительна и мало что значит по сравнению с божественной (В 78, В 79).

Наряду с категорией «всеобщее» у Гераклита намечается понятие единичного, индивидуального: $\iota\delta\iota\alpha\nu$ (В 2), $\iota\delta\iota\omicron\nu$ (В 89) — от $\iota\delta\iota\omicron\varsigma$ (свой, собственный, самый). У Гераклита категория «один» или «всеобщий» и категория «многое» или конкретное многообразие («все предметы») составляют единство противоположностей. Они внутренне связаны: «и из всего — одно, и из одного — все» (В 10). Идея о единстве и взаимопереходе противоположностей здесь выражена достаточно отвлеченно, но философ любит формулировать свои идеи более наглядно и, так сказать, «модельно». «На огонь обменивается все, и огонь — на все, как на золото — товары и на товары — золото» (В 90).

Категория «всеобщее» дается эфесцем то в виде абстрактно-всеобщего понятия ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, $\xi\nu\nu\omicron\varsigma$, $\kappa\omicron\iota\nu\omicron\varsigma$, В 2), то в виде конкретно-чувственного образа. Однако, как было сказано, и самый отвлеченный термин, а именно «логос» не лишен у Гераклита чувственно воспринимаемого

момента, и наоборот, конкретно-чувственный образ огня не лишен у него абстрактного момента. Гераклитовский огонь не лишен также элемента условно-символического. Отвлеченно-всеобщее (логос) отличается от конкретного, но и не противопоставляется чувственно-конкретному (огню). Поэтому для Гераклита первоначало всех вещей и самого космоса есть нечто конкретно-всеобщее, нечто материально-идеальное, а именно огонь-логос.

Общее и единичное, отвлеченное и конкретное, чувственный образ и абстрактное понятие у Гераклита неразрывно связаны, составляют цельный образ-понятие. Существование общего и индивидуального внутри образа-понятия составляет одну из отличительных черт гераклитовского стиля. В гераклитовском образе-понятии или смыслообразе имеется явное и скрытое, символическое и несимволическое, зримое и незримое, чувственное и отвлеченное, интуитивное и абстрактно-теоретическое. И одно из них проявляется через другое.

Хотя в методе познания Гераклита преобладает непосредственное постижение единства всего (синтез), однако это не значит, что он не понимал значения анализа (В 1 и В 101). Из синтетического характера мышления Гераклита вовсе не следует (как иногда полагают некоторые ученые), что Гераклит «как пророк» вовсе не доказал и не разъяснил свои идеи, а просто верил в их истинность и стремился посвятить в их тайну других. Фрагмент 1-й свидетельствует об обратном: о том, что философ разъясняет свое учение. Если верно (а это действительно верно), что Гераклит не был догматиком, то отсюда следует, что спорно утверждение тех исследователей, которые говорят о наличии у Гераклита «религиозного посвящения в тайну» и о степенях этого посвящения.

В гераклитовском мышлении наиболее рельефно выступает метод познания, органически сочетающий противоположности художественного образа и отвлеченного понятия и образующий один из видов умозрения, который можно назвать «духовным взором», «теорийным воззрением» или просто «теорией» (*θεωρία* — умственное обозрение, видение, созерцание). «Улавливание» диалектики всеобщего и особенного (конкретного) есть то, что называется наблюдательностью и пронизательностью, благодаря которым подчас раскрывается «неожиданное... и трудно находимое» (В 18). Эти способности представляют собой продукт интуиции и созерцания (умозрения), элементами которых являются «сила воображения», творческое вдохновение, «мистическое» озарение.

В заключение приведем небольшой «предметный указатель» видов отвлеченных терминологических построений у Гераклита (табл. 2):

Таблица 2

Наиболее отвлеченные термины	Отвлеченно представляемые явления природы и жизни	Понятия-образы (смыслообразы)
Логос (В 1, 2, 72)	Огонь (В 30, 31, 64, 65, 66, 90)	Река (В 12, 49 а, 91)
Всеобщий логос — собственное мнение (В 2)	Психея (В 12, 36, 45, 77, 98, 107)	Война (В 53, 80)
Логос психеи (В 115)	Испарение (В 12)	Раздор (В 80)
Мудрое (В 32, 41, 108)	Мышление (В 112, 113) и др.	Золото как всеобщий эквивалент (В 90) и как символ ценности (В 9) и др.
Закон (В 33, 44, 114) Необходимость (В 80) Мера (В 30, 31, 94) Гармония (В 8, 51, 54) Одно — все (В 10, 50) и др.	—	—

Вполне понятно, что нет принципиальной разницы между представленными в табл. 2 видами отвлеченной терминологии у Гераклита: они «подвижны», относительно и легко переходят друг в друга. В гераклитовском языке имеются типы отвлеченных понятий, которые с одинаковым правом можно отнести и к «смыслообразам», и к отвлеченным понятиям; например, пары противоположностей, которыми так часто оперирует эфесец: целое — нецелое (В 10), начало — конец (В 80), (путь) прямой — кривой (В 59) и т. д. Наконец, следует сказать, что Гераклит часто пользуется чисто художественными образами и мифологическими фигурами (которые нередко имеют также символический смысл) для выражения своего миропонимания. Вот некоторые из этих образов-фигур: играющий ребенок (В 52), лук (В 48, В 51), мир (В 51), бог, боги (В 50, В 53, В 62, В 67), Зевс (В 32), Эринии, Правда (В 94), Дионис, Аид (В 15, 98), Сивилла (В 92) и др.

Итак, стиль Гераклита антитетический, метаморфический и образно-поэтический. Он связан с поэзией своего времени, с народными изречениями и народной мудростью. Эта связь свидетельствует о близости его философского мышления к поэтическому творчеству — художественному видению и эстетическому восприятию мира как

космоса. Гераклитовское мышление является философско-поэтическим, а сам он — философ и поэт.

Гераклит создал свой собственный стиль и свое собственное учение. Свои идеи он не всегда излагает четко и ясно, откуда и недостатки его стиля. Он пользуется выразительными и изобразительными средствами языка, но ему не хватает сознательного применения искусства слова. Однако он обладает «чувством слова» — ничем не заменимым литературным дарованием, исключительным художественным чутьем и талантом.

Гераклит находится в начале сознательной работы над словом и понятием. Не противопоставляя абстрактно-всеобщее («логос») конкретно воспринимаемым вещам, он подчеркнул, тем не менее, отличие всеобщего от многообразия вещей и явлений, отличие единого от многого. Поэтому Гераклит, говоря его стилем, и стремится преодолеть конкретно-чувственное и не стремится: то интуитивно постигая, то ясно осознавая диалектику всеобщего и конкретного, он выражает абстрактно-всеобщее через конкретное понятие, через образ-понятие, смыслообраз. Гераклит вплотную подходит к формулированию философских категорий и по-своему формулирует некоторые из них. Оставался еще один шаг, чтобы противопоставить единое всеобщее многообразию вещей и явлений. Этот шаг сделали его оппоненты — элейцы, с которых начинается новая страница древнегреческой философии.

5. Отношение к мифу и религии

Отношение Гераклита к народной религии и мифологии критическое, даже резко отрицательное. Все мифологическое Гераклит считает вымыслом и рассматривает как продукт «произвольного мнения» поэтов и «народных певцов»; миф не заслуживает внимания как источник познания и объяснения мира. Историк Полибий, ссылаясь на высказывание Гераклита, говорит: «Притом не следовало бы пользоваться поэтами и мифографами как свидетелями относительно того, чего не знаешь, ... представляя, по выражению Гераклита, не внушающих доверия поучителей для сомнительных /вещей/» (22 А 23). Эфесский мыслитель не скрывал своей неприязни даже к общепризнанным учителям — Гомеру и Гесиоду, в отношении которых проявлял, пожалуй, излишние строгость и суровость. Не делая им снисхождения, он говорит, что «Гомер заслуживает исключения из /программ/ состязаний и /должен быть/ наказан розгами /тот, кто его исполняет/, равно и Архилох» (В 42, см. также В 40, В 56, В 57, В 104).

Гераклит считал детскими баснями мифологические представления о «происхождении» мира из «первоначального хаоса»: ведь никто из мифологов толком не мог объяснить, что собой представляет этот «хаос», откуда он взялся — об этом «многознающий» Гесиод предпочел умолчать.

Философ не скрывает своей неприязни к народным мистериям и культу Диониса (В 14, В 15). Совершенно недвусмысленно он высказывался против религиозных обрядов своего времени, указывая на противоречивость искупительных жертв и бессмысленность идолопоклонства, то есть поклонения статуям богов, общепринятые (антропоморфические) представления о которых «ложны». «Но напрасно они, запятнанные кровью, жертвоприношениями хотят очиститься, как если бы кто-либо, вступив в грязь, грязью же пожелал обмыться. Безумным посчитал бы его человек, заметивший, что он так поступает. И статуям этим они молятся, как если бы кто-либо захотел беседовать с домами; они не знают, каковы боги и герои» (В 5).

Гераклит не признавал религиозно-мифологических представлений своего времени, отвергал идолопоклонство и, возможно, культ вообще. Некоторые авторы (см.: *Ляховецкий*. 80–85; *Михайлова, Чанышев*. С. 94), исходя из критики Гераклитом религии, а также напоминая известный его отрывок (В 30) о том, что «мир не создал никакой бог», делают преждевременный вывод об «атеизме» эфесского мыслителя. Другие исследователи, напротив, ссылаясь на иератический стиль Гераклита и связь этого стиля со «священными словами» мистерий, на использование им мифологических образов, на отождествление логоса с богом и на прямое признание Гераклитом богов и бога, говорят о религиозном складе мышления Гераклита, о его «мистицизме» и «теизме».

На самом же деле Гераклит, как и многие греческие философы до и после него, не был ни атеистом, ни теистом в современном значении этих слов: атеистом он не был потому, что признавал бытие богов, теистом же он не мог быть потому, что классическая античность (за исключением, пожалуй, Платона) не знает теизма или, что то же, монотеизма, то есть веры в единого самодовлеющего и свободно действующего бога, существующего вне мира и господствующего над ним как его творец и правитель. Гераклиту был неведом единый бог.

Хотя логос как организующая и упорядочивающая сила «управляет всем», хотя, органически связанный с космическим огнем, он придает огню «разумную» мощь — является «разумом», «мудростью», «богом», но он не есть ни «бог», ни «разум», как это представляют себе люди (мифология и религия). Сходство «разумного огня» («огненного разума» — логоса) с человеческим разумом или с человеческими

(мифологическими) представлениями о боге (богах), согласно Гераклиту, весьма относительно и даже условно. Тем более, следовательно, гераклитовский бог не имеет ничего общего ни с Богом христианской, ни с богами иных монотеистических религий. В последних Бог-Творец коренным образом отличен от своего творения. У Гераклита же бог тождествен логосу (мировому строю вещей) и первоначально всех вещей — огню.

«Логос» («бог» или «божественное начало») существует не вне мира и над миром, а в самом мире. Это и делает мир космосом — единым, божественным и прекрасным строем вещей. Гераклитовское представление о мире и логосе как всеобщем законе, господствующим над всем, является разновидностью пантеизма, то есть учения, которое не проводит строгого различия между богом и природой, рассматривает бога как природу. Другими словами, пантеизм признает существование только природы и мира, который он называет богом, приписывая природе известные божественные признаки.

Критика мифологии и народных представлений о богах не была новостью во времена Гераклита. Еще Гомер позволял себе вольное обращение с олимпийскими богами, а философ Ксенофан подверг самой решительной критике народные (гомеровские в том числе) представления о небожителях. Однако Ксенофан руководствовался при этом преимущественно религиозными соображениями: он отверг грубые традиционные представления о богах с высоты своих более возвышенных и утонченных представлений о них. Гераклит, не оспаривая наличия сверхчеловеческих (божественных) сил в мире, ведет свою критику традиционных религиозно-мифологических представлений о богах более последовательно и с позиций преимущественно философски-познавательных, а не религиозно-теологических.

Создается впечатление, что он не только отвергал идею творения мира богами (в этом не было ничего атеистического, так как классическая античность, за исключением, пожалуй, Платона, не знает идеи творения), но, более того, устранял богов из мировых процессов, отрицал за ними роль правителей (и в этом смысле устроителей) мира. Мысль Гераклита высказана совершенно определенно и сознательно: «Этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек» (В 30). Гераклит преобразовал вопрос о происхождении мира (космогонию) в вопрос о его существовании и порядке.

Гераклитовское представление о «бессмертии» отличается от христианских представлений, в которых идея о будущей жизни и понятие о бессмертии неразрывно связаны. У Гераклита даже боги в каком-то смысле смертны (В 62), хотя, возможно, он верил в какое-то периодическое возрождение богов и людей (В 98, В 63, В 27). Ге-

раклит признавал существование богов, но лишил богов Олимпа их традиционной привилегии — руководства миром: покровительствовать космической жизни, проявлять заботу о людях и их делах. Для народного сознания такое «разбожествление» мира или, что то же, представление о мире вне божественного правления и устройства, было равносильно разрушению мира-космоса. В самом деле, что представляет собой этот «осиротелый» мир, в котором нет Зевса — «отца богов и людей», мир, который вообще покинут богами? — первичный мировой хаос, то есть, говоря словами Гераклита, «кучу сора, рассыпанного как попало» (В 124).

Мир, освобожденный от опеки богов Олимпа, предстал перед взором философа как космос. Это значит, что наблюдаемые в мире строй вещей, порядок, гармония и целесообразность перестали олицетворяться в образе богини Гармонии, «правителя мира» Зевса или в других мифологических образах. Наблюдаемые в мире порядок, закономерность стали рассматриваться как то безличное (и вместе с тем «божественное»), что присуще миру от века, или во всяком случае как нечто ставшее из первичного (мирового) огня. Таким образом, критика мифологии и ее антропоморфизма привела к возникновению отвлеченных представлений и понятий, таких, как гармония, порядок, мера, закон и т. п. Всеобщее или упорядоченно-разумное в мире Гераклит назвал логосом. Идея «логоса» явилась неизбежным результатом критики «мифоса».

Разумеется, из этой критики, направленной преимущественно против народных (антропоморфических) представлений о богах, легко сделать вывод о преодолении Гераклитом мифологии и даже приписать ему «атеизм». Однако такой вывод был бы ошибочным. Эфесец нередко пользуется мифологическими образами и, надо полагать, не по одним только литературным соображениям, например, во фрагменте 94-м: «Солнце не перейдет своей меры, иначе его бы настигли Эриннии, помощницы Справедливости (Δίκης)». Нельзя также полагать, что Гераклит употреблял такие термины, как «божественный» (В 78, В 114), «бог» (В 67, В 102), «боги» (В 5, В 24, В 30), лишь в силу традиции.

Всеуправляющий логос Гераклита имеет и не имеет черты живого (мифологического) существа. Он называет логос «одной, единой мудростью», которая «хочет» и «не хочет» называться именем Зевса (В 32). Наконец, гераклитовский логос (всеобщее, всеуправляющее, мудрое) не всегда отличим от огня и воздуха, если, правда, считать верным свидетельство Секста Эмпирика (III в. н. э.) о том, что Гераклит считал «окружающую нас /среду/ разумной и одаренной сознанием» и что, «втянув в себя через дыхание этот божественный логос, мы, согласно Гераклиту, становимся разумными» (А 16).

Тем не менее, критика традиционных, то есть религиозно-мифологических (антропоморфических) взглядов на мировую жизнь и освобождение мира от покровительства олимпийцев раскрыла взору философа динамическую картину противоборства стихийных сил, неумолимый образ извечной войны и напряженной борьбы противоположностей. Не Зевс, а Война правит миром. Она (πόλεμος — мужской род) — «отец» всего, «царь» всего. Космические явления и мировые события, люди и даже сами боги — ее детища. Это было то новое, что впервые увидел Гераклит и так решительно сформулировал. «Следует знать, что война всеобща и правда — борьба и что все рождается через борьбу и по необходимости» (В 80).

Однако Гераклит не остановился только на этой стороне жизни и бытия. От него не скрылась и другая сторона мировой жизни, ибо война или борьба — это один аспект мирового или «божественного» порядка вещей, мирового логоса. Другой же ее аспект составляет гармония или единство борющихся противоположностей, сам стабильный порядок мира, сам постоянный ритм бытия, само равновесие противоборствующих сил.

Таким образом, мы подошли к центральному пункту философии Гераклита — к его весьма оригинальной концепции мира. Но с древних времен и вплоть до последних десятилетий бытует точка зрения, согласно которой главное у Гераклита — это идея о всеобщем течении и изменении, знаменитое πάντα ρεῖ, а не что-либо другое. Реакцией на эту традиционную точку зрения явилось другое крайнее утверждение некоторых современных исследователей (Кирк, Рамну и др.), что главное в учении Гераклита — это идея о стабильности мира, его постоянстве и неизменности. В этой связи рассмотрим вопрос о том, в какой мере учение о всеобщем движении присуще Гераклиту.

6. Учение о всеобщем изменении

По традиции учение Гераклита чаще всего рассматривалось лишь как философия всеобщей изменчивости. Общеизвестная фраза, что «все течет» (πάντα ρεῖ), ставшая крылатой еще в древности, представляет собой краткую формулировку одного из высказываний Платона о Гераклите. В своем «Кратиле» (402 а) Платон писал: «Гераклит говорит где-то, что все движется и ничто не стоит на месте; он говорит, что вещи подобны течению реки, так что в одну и ту же реку нельзя войти дважды».

Платоновское толкование учения Гераклита было принято Аристотелем, а затем Феофрастом, через «Мнения физиков» которого оно стало общепризнанным среди последующих античных авторов.

Платоновско-аристотелевская интерпретация взглядов Гераклита на изменение стада подвергаться сомнению еще в прошлом столетии. В настоящее время другая (тоже крайняя) точка зрения получила свое выражение в статье английского исследователя Кирка «Естественное изменение в учении Гераклита» (см.: *Kirk*. 1951. P. 35–42).

Согласно Кирку, фрагменты Гераклита о реке (В 12, В 91) говорят не о постоянстве изменения наподобие течения реки, а о мерности изменения, о соразмерности и уравновешенности (стабильности) всего. Кирк считает, что идея меры, количественной соразмерности или равновесия и связанный с этим принцип порядка проходят через многие фрагменты эфесца (например, В 30, В 90, В 94 и др.)¹.

Хотя предположение о том, что главной идеей Гераклита была идея мерности, структурного равновесия космоса и принцип мирового порядка и космической стабильности, придает учению эфесца статический характер и затупевывает его динамический аспект, тем не менее бесспорно то, что мысль о всеобщем движении и изменении не была новостью во времена Гераклита. У милетцев движение и изменение было само собой разумеющимся фактом. Бесспорно также, что трактовка гераклитовской философии с точки зрения абсолютной изменчивости всего сущего (то есть в духе Кратила) делает Гераклита иррационалистом-агностиком и субъективистом, что неверно. В самом деле, если «все течет» исключает какое бы то ни было постоянство и определенность, то об изменении *какого* предмета, явления или вещи может идти речь?

Мысль о всеобщем течении и изменении не является ни главной, ни специфической в учении Гераклита. О движении и изменении говорили почти все античные авторы, и не только философы. Тем не менее невозможно оспорить того, что эфесец акцентировал внимание на этой стороне бытия. Он смело и бескомпромиссно додумал до конца вопрос о движении и изменении. Философ не остановился перед парадоксальными следствиями, вытекающими из посылки о всеобщем течении. Одним из этих следствий было обнаружение ошибочности человеческих представлений о мире и самой жизни, раскрытие относительного характера бытия вещей и самой человеческой жизни. Эту мысль Гераклит выразил в образно-поэтической форме, в виде афоризма или философемы, которая гласит: «В одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем» (В 49 а). Создается впечатление, что в первой части приведенного

¹ Так, исследователь Сингх пишет, что «...учение о том, что “все течет”, можно легко преувеличить, раздуть, и неизбежным результатом будет противоположность рационализму. Это может разрушить весь фундамент рационального мирового порядка в учении Гераклита...» (*Singh*. P. 461).

фрагмента оспаривается достоверность вхождения в реку или, точнее, она признается лишь отчасти, как бы наполовину. Вторая же часть афоризма («существуем и не существуем») озадачивает необычным сочетанием взаимоисключающих понятий и представлений. Еще Аристотель, обращая внимание на это высказывание эфесского мыслителя, сказал: «Не может кто бы то ни было признавать, что одно и то же /и/ существует и не существует, как это, по мнению некоторых, утверждает Гераклит» (*Аристотель*. Мет. IV. 3. 1005 b 25). Действительно, заявление эфесца представляется парадоксом, противоречащим здравому смыслу. Но это только на первый взгляд. На самом же деле древний философ высказал глубокую мысль. Гераклит обратил внимание на факт противоречивости движения и изменения, возникновения и исчезновения вещей.

Идея всеобщего движения и изменения — непрерывного потока вещей — многократно и великолепно выражена в дошедших до нас отрывках из сочинений Гераклита. По его мнению, всеобщий поток представляет собой одновременный процесс возникновения и исчезновения, рождения и гибели вещей. То, что возникает, в то же время погибает; то, что существует, в то же время не существует. Процесс возникновения и исчезновения, рождения и гибели, приближения и удаления связан со временем и напоминает время — настоящее время, которое представляет собой как бы неуловимую границу между прошлым и будущим. Будущее, приближаясь, становится настоящим, становление настоящего есть в то же время его удаление в прошлое. Всякое «теперь» есть в то же время «не теперь».

Все то, что втянуто в водоворот времени, «живет». Но оно — проходяще, а потому — «смертно». «Смертную природу» невозможно застигнуть дважды в одном и том же состоянии (В 91), как и человеческую жизнь. Она втянута в поток; ее невозможно прожить дважды. Ибо то, что было, прошло; то, что будет, приближается; становясь настоящим, удаляется. Все течет и все изменяется. Вместе с тем, для Гераклита космос — не просто процесс возникновения и исчезновения вещей («панта рей»), а стабильный миропорядок: процесс смены вещей регулируется всеобщим логосом, подчиняется строгой Дике, определяется ритмической пульсацией мирового и вечно живого огня, который «мерами» возгорает и «мерами» угасает (В 30). Таким образом, для философа характерно не только «панта рей», но, как было сказано, идея мировой гармонии, принцип порядка, устойчивости и покоя в мире. Свою мысль о единстве движения и покоя, изменения и стабильности эфесец объяснял не только образом реки, но и образом Солнца — этого воплощенного «вечно живого» и космического огня: «Солнце не только /как утверждает Гераклит/ ежедневно новое, но /оно/ постоянно и непрерывно но-

вое» (В 6). Однако Гераклит же говорит: «Солнце не преступит /положенной/ меры, иначе его настигнут Эриннии, блюстительницы Дике» (В 94). Если бы движение абсолютно исключало покой, то вещи были бы совершенно неустойчивыми и, следовательно, совершенно неопределенными; мы не могли бы что-либо о них знать и даже сказать.

7. Гармония и борьба

Pánva *reí* пронизывает учение Гераклита. Но, как было сказано, не учение о всеобщем течении и изменении наиболее отличает его от предшественников, хотя никто из них не может сравниться с ним в философском понимании движения и его источника. Казалось бы, не было новостью и учение о противоположностях и их единстве. Об этом как-то говорил уже Гомер при описании знаменитого «щита Ахиллеса» (Ил. XVIII); а также устройства мира (Ил. V. 404, 750; VIII. 13 и др.) Кое-что высказал на этот счет и Гесиод при описании мироздания (Теогония. 720–725) или смены дня и ночи (см. 57-й фрагмент Гераклита). О противоположностях учил Анаксимандр, а Пифагор и его последователи составили даже таблицу противоположностей, чего, кстати, у Гераклита не было.

Тем не менее, эфесец нападал почти на всех своих предшественников за непонимание природы противоположностей. По духу высказываний Гераклита даже «мудрейший из эллинов» (В 56), его предшественник Гомер, мало что понимал в этом вопросе, не говоря уже о Гесиоде и Пифагоре, «многознайство» которых не научило их, согласно Гераклиту, уму (В 40). Гесиоду достается за то, что он «не уразумел, что день и ночь — одно» (В 57). В других фрагментах (без выпадов в чей-либо адрес) философ заявляет: «И добро и зло — одно» (В 58); «Путь валька, прямой и кривой, — один и тот же» (В 59); «Путь вверх и вниз — тот же самый»; «Морская вода — чистейшая и грязнейшая. Рыбам она пригодна для питья и целительна, людям же для питья непригодна и вредна» (В 61); «Бессмертные смертны, смертные — бессмертны; смертью друг друга они живут, жизнью друг друга умирают» (В 62).

«Насильственное» сочетание взаимоисключающих понятий (ведь бессмертие, сказали бы мы, на то и бессмертие, что исключает смерть; добро на то и добро, что исключает зло и т. д.) создает известные трудности для понимания гераклитовской мысли, на что жаловались еще в древности. Когда Гераклит говорит, что день и ночь — одно и то же, его слова («одно» или «одно и то же») надо понимать не буквально, а в том смысле, что день и ночь, добро и зло и вообще всякие противоположности относятся друг к другу не внеш-

не, а внутренне. То, что день и ночь, добро и зло и т. п. — не одно и то же, — хочет сказать Гераклит, — это известно всякому. А вот то, что день и ночь, добро и зло и т. д. неотделимы друг от друга, что одно без другого немислимо, что они в своем различии тождественны, составляют одно и то же, — вот это мало кому понятно (В 1).

Нетрудно уразуметь, что противоположности типа день — ночь, зима — лето и т. п. следуют друг за другом и каждая из них периодически будет (в известных границах и пределах) брать верх над другой. Это создает определенную повторяемость, ритмичность и гармоничность. А вот то, что одна противоположность возникает из другой, что они живут смертью друг друга и умирают жизнью друг друга, — это то, что ускользает от внимания людей. Гераклит глубоко вскрыл динамический (активный) характер противоположностей, их борьбу и взаимный переход друг в друга. Сам этот взаимопереход есть свидетельство того, что противоположности в своей основе едины, тождественны. Более того, одно и то же явление (например, морская вода), взятое в различных отношениях, обнаруживает прямо противоположные свойства.

Идея о внутреннем единстве противоположностей, их тождестве¹ и взаимной обусловленности пронизывает все учение эфесского мыслителя, почти все дошедшие до нас отрывки его сочинений.

Вот примерная таблица противоположностей, которая составлена с таким расчетом, чтобы одновременно показать, из какой области действительности они преимущественно взяты: (см. табл. 3).

Учение о гармонии (единстве) и борьбе противоположностей — центральный пункт философии Гераклита. В гераклитовском понимании гармония — это внутреннее единство, согласованность, уравновешенность противоположностей, составляющих целое (предмет или сам космос). Гармония придает вещам определенность, устойчивость, прочность. Но гармония относительна; относительны и определенность, устойчивость и прочность вещей. Дело в том, что гармония каждый раз нарушается борьбой противоположностей, присущих самим вещам. Благодаря борьбе противоположностей вещи переходят из одного состояния в другое, движутся и изменяются. Борьба — источник того, что «все течет». Борьба внутренне присуща гармонии, ибо гармония образуется не из чего-нибудь, а из различных и противоположных сторон, тонов, звуков и т. п. «/Не-

¹ Термин «тождество» (противоположностей) нельзя понимать в абсолютном смысле. Всякое тождество предполагает различие. В противном случае получается бессмыслица, которая порой приписывается Гераклиту.

Таблица 3

**Противоположности, относящиеся к общественной жизни,
человеческому быту или состоянию (физическому,
психическому, нравственному и т. п.)
и к явлениям внешнего мира**

Политика, этика, право, экономика, теория познания	Физиология, психология, психо- физические состояния, явления действительности вообще
<p>Война и мир (В 67)</p> <p>Справедливо — несправедливо (В 102)</p> <p>Наилучшие (немногие) — многие (В 29, 104)</p> <p>Один — десять тысяч (В 49)</p> <p>Солома — золото (В 9)</p> <p>Много (земли) — немного (золота) (В 22)</p> <p>Золото — товары (В 90)</p> <p>Вечная слава — преходящие вещи (В 29)</p> <p>Рабы — свободные (В 53)</p> <p>Присутствуя — отсутствуют (В 34)</p> <p>Ежедневно встречаться — казаться незнакомым (В 72)</p> <p>Имеют общение — расходятся (В 72)</p> <p>Имя — дело (В 48)</p> <p>Говорить — скрывать (В 93)</p> <p>Бог — человек (В 53, 78, 79, 83, 102 и др.)</p>	<p>Жизнь — смерть (В 62, 48, 88)</p> <p>Бессмертные (боги) — смертные люди (В 62)</p> <p>Болезнь, здоровье; усталость — отдых (В 111)</p> <p>Влажная — сухая (душа) (В 117, 118)</p> <p>Молодой — старый (В 88)</p> <p>Муж — отрок (В 79, 117)</p> <p>Недостаток — изобилие, изобилие — голод (В 65, 67, 111)</p> <p>Существует — не существует (В 49 а)</p> <p>Целое — нецелое (В 10)</p> <p>Начало — конец (В 103)</p> <p>Путь прямой — кривой (В 59 и др.)</p>

разрывные/ сочетания образуют целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, созвучие и разногласие; из всего одно и из одного все /образуется/» (В 10). Без противоположностей нет гармонии в искусстве, жизни, космосе, ибо без них нечему было бы согласовываться. Без противоположностей нет борьбы, ибо без них нечему бороться. Гармония и борьба — две стороны единого целого, как «война и мир» (В 67). «Расходящееся сходится, из различных /тонов/ — прекраснейшая гармония, и все возникает через борьбу» (В 8).

Борьба, будучи «духом» отрицания, является вместе с тем и положительным началом. Она выражает динамическую сторону бытия, представляет собой порождение нужды и вечной неудовлетворенности, источник всякого обновления. Гармония — результат борьбы. Она — «душа» космоса; гармония прекрасна, но заключает в себе отрицательный момент — тенденцию к застою и покою. А покой — «свойство мертвых». Борьба каждый раз «встряхивает» гармонию, не дает ей «умереть» или, точнее, каждый раз обновляет и ее, и сам космос. Итак, отрицательное заключает в себе положительное, и наоборот, положительное — отрицательное. Они едины. В этой внутренней раздвоенности всего — тайна единого бытия.

8. Объективный и субъективный логос. Их единство.

Все историки философии, за редким исключением, считают, что термин «логос» впервые был введен в философию Гераклитом Эфесским. Распространено также мнение, что учение о логосе является центральным или одним из центральных в мировоззрении эфесца¹.

Выше (см. «стиль Гераклита») уже говорилось, что логос Гераклита не есть ни чисто отвлеченное понятие, ни конкретный образ, он есть образ-понятие, смыслообраз. Отмечалось также, что по своему смысловому значению логос равнозначен понятию «всеобщий», точнее, всеобщему порядку (закону) вещей (В 2, В 114). Остановимся на двух смысловых значениях «логоса» во фрагментах Гераклита. В смысле вечного и всеуправляющего начала термин «логос» употреблен в отрывках В 1, В 31, В 72; в смысле объективного принципа, определяющего единство вещей, — во фрагменте 50-м: «Не мне, но логосу внимая, мудро признать, что все — едино» (ср. В 112: «... мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное и чтобы, прислушиваясь к природе, поступать с ней сообразно»); в смысле «мирового порядка», «меры», соразмерности и равновесия вещей этот термин употребляется во фрагментах 30-м и 31-м. Во фрагменте 45-м говорится о том, что душе (психе) присущ «самовозрастающий логос». В ряде других фрагментов логос употребляется в смысле «го-

¹ О разнообразном значении термина «логос» в античной философии см.: Лосев А. Ф. // Философская энциклопедия. Т. 3. С. 446–268; обзор разнообразных толкований логоса Гераклита см. в кн.: Дынник М. А. Диалектика Гераклита Эфесского. М., 1929. С. 128–129. В некоторых работах (например: Kelber W. Die Logoslehre von Heraklit bis Origines. Stuttgart, 1958) логос Гераклита истолковывается в религиозном (даже христианском) духе. Более близок к истине Г. Властос, согласно которому гераклитовский логос — это постоянное (стабильное) во всех изменениях (см.: Vlastos. 1952. С. 359).

ворить более», «более славный» (πλέον λόγος, В 39); в смысле «слово» или «учение» (В 87, В 108).

По духу учения эфесца, объективный логос — это непреходящий, вечный и неизменный порядок, всеобщее и единое в вещах, мера (μέτρον) изменяющихся вещей; логос — это неизменное отношение всеобщего материального первоначала (огня) к своим различным состояниям, поэтому логос — это путь «вверх и вниз», образующий из единого многое, а из многого — единое. В одном из дошедших до нас отрывков Гераклит делает великолепное сравнение: «На огонь обменивается все, и огонь на все, как на золото — товары и на товары — золото». Иначе говоря, огонь отождествляется с эквивалентом всех вещей, с золотом, которое при всех превращениях («обменах») остается одним и тем же: золото (огонь) является единой и общей постоянной мерой всех вещей. Как золото определяет (регулирует) обмен, так и огонь «правит», «управляет» всеми вещами. В смысле правящей силы пламенеющий огонь разумен (В 64). Если все, что совершается в мире, определяется «огнем», а «вечно живой огонь», «мерами» загорающийся и «мерами» потухающий, есть сам мир и мировой порядок-логос (В 30), то отсюда следует, что мир есть саморегулирующийся, самоуправляющийся процесс превращения космического (и потому «божественного») огня во все вещи и всех вещей — в огонь¹.

Логос есть движущая сила изменения вещей, он проявляется через борьбу. Поэтому логос есть πόλεμος (война, борьба) и αρμονία (гармония), согласующая и уравнивающая борющиеся противоположности. Если все происходит через борьбу и по необходимости, то логос есть ανάγκη, ἐξαρτην (необходимость, судьба). Никакое отклонение от необходимости, судьбы или извечно данной меры невозможно, поэтому логос связан с Δίκη (Справедливостью, Правосудием, Правдой), которая исправляет отклонения (В 94). Случайности исключаются; они невозможны в мире роковой необходимости,

¹ В связи с идеей Гераклита о мире как самосозидающем, самоуправляющемся процессе Г. Властос замечает: «Гераклит смог, таким образом, придать миру ту вечную жизнь и свежесть, которые были для греков всегда неотъемлемым достоянием божества. Чтобы выразить это, он (во фрагменте В 30) не только пользуется традиционной формулой “всегда был, есть и будет”, но и новым гордым заявлением: “вечно живой” вместо канонических негативных утверждений “бессмертный, нестареющий” (как это было у Анаксимандра), которыми, однако, Гераклит не пользуется, поскольку для него условием вечной жизни является не бессмертие, а бесконечная жизнь, обновляемая смертью в процессе, в котором молодость и старость — “одно и то же” (В 88)» (Vlastos. 1952. P. 366).

олицетворяемой мифологическими образами Δίκη и Эриниями (богинями мщения).

Логос — это то, что в процессе всеобщего движения и изменения осуществляет целесообразность, Зевсов порядок и мудрую гармонию; поэтому логос есть θεός (бог) или το σοφόν (мудрое). Но это не «бог» или «мудрость» в обычном смысле слова, хотя что-то общее имеется между логосом и этими обычными представлениями (В 32), поскольку космос и логос, в нем господствующий, есть нечто упорядоченное и прекрасное. Логос, космос, вечность — это царство играющего дитяти (В 52), которое одновременно и разумно, и неразумно.

То единое, которое лежит в основе всего и всем правит, Гераклит называет по-разному, в зависимости от высказываемой в данном контексте мысли: когда Гераклит имеет в виду понимание (или непонимание) людьми чего-либо из окружающей действительности, например, «мерное» превращение друг в друга явлений природы, он говорит об огне; имея в виду традиционные (религиозно-мифологические) представления, он называет единое или всеобщее Зевсом, и т. д.

Однако неверным будет толковать логос Гераклита исключительно как отвлеченное рациональное понятие или только как чувственно-материальную стихию. Тем более нет оснований считать логос просто мифологическим существом. Логос и огонь — две стороны одного и того же бытия, которое не сводится ни к вещественному началу, ни к идеальной сущности и представляет собой динамическое единство противоположностей. Тем не менее Гераклит, подчеркнув, что «одна, единственная мудрость» (В 32) «отрешена (κεχωρισμένον) от всего» (В 108), стал на путь, по которому потом пошли элейцы.

До сих пор речь шла об объективном логосе, о всеобщем в мире. Но, как уже отмечалось, Гераклит говорит также о логосе психеи, о субъективном логосе во фрагментах 45-м и 115-м. Гераклит устанавливает диалектическое (противоречивое) единство между субъективным, то есть индивидуальным, человеческим логосом и всеобщим логосом мира: он их отличает, но не противопоставляет друг другу. Человеческий (субъективный) логос имеет все возможности быть в согласии с объективным логосом (В 113, В 116), но это случается нечасто. Наблюдается непонимание вечного логоса вещей и даже вражда к нему со стороны большинства людей (В 1, В 72). И тем не менее, в основе своей объективный и субъективный логос едины, сходны и тождественны: во всяком случае между логосом наилучших людей, в душе которых огненный элемент («сухое сияние», В 118) преобладает над влажным, и логосом мира нет принципиального различия, ибо огненной природой обладает также логос мира. И тот, и другой логос является тем разумным принципом (γνώμη —

ум, сознание, понимание, мнение, убеждение), который правит всем (В 41). Наконец, подобно логосу мира, логос души безграничен, беспределен: «По какому бы пути ты ни шел, границ психеи не найдешь, столь глубок ее логос» (В 45).

Субъективный логос человеческой души и объективный логос мира вещей представляют собой единый мир, взятый в двух аспектах: в аспекте внутреннего мира человека, его субъективности, и в аспекте внешнего строя вещей. Если между этими сторонами мира имеется совпадение и сходство, если субъективный логос «наилучшего» тождествен объективному логосу вещей, то отсюда следует, что познание логоса внешнего мира вещей возможно и на пути самопознания («Я вопрошал самого себя» — В 101). Самопознание выводит человека из сферы внутреннего во внешний мир вещей. На этом пути человеческая душа обогащается, разворачивается и развивается. «Психее присущ самовозрастающий логос» (В 115). Вместе с тем, вступив в связь с логосом внешнего мира, вещей и «втянув (в себя) через дыхание этот божественный логос, мы становимся разумными» (А 20). Оба способа стать разумным (путем самопознания или «вдыхания» мирового логоса) не исключают, а предполагают друг друга, ибо логос души и логос мира тождественны в различии, составляют единство внутреннего и внешнего.

Современный греческий исследователь Ф. Вейкос считает, что Гераклит рассматривал индивидуальный (субъективный) логос динамически, то есть как нечто живое и спонтанно развивающееся, а не статически (не как состояние пассивного самонаблюдения). Только благодаря активности человеческого логоса становится возможным выход во внешний мир вещей. Ощущая в себе творческий («самовозрастающий» или «сам себя умножающий») логос, человек в этом своем (субъективном) логосе узнает объективный вселенский логос (см.: *Βεῖκοου*. Σ. 103–107).

В гераклитовском понимании субъективного логоса имеется аспект, на который обычно обращается мало внимания. У Гераклита между субъективным логосом и объективным действием существует тесная связь: для него мудрость (субъективный логос) есть единство слова и дела и представляет собой умение говорить и действовать сообразно объективному логосу. Поэтому его субъективный логос заключает в себе двойной смысл. Этот логос означает одновременно и «говорить правду», и правильно действовать. «Разумение — великая заслуга, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное и поступать сообразно природе, ей внимая» (В 112); «Не следует действовать и говорить, подобно спящим» (В 73).

По Гераклиту, мудрость есть не простая сумма знаний, приобретенных посредством обучения (πολυμάθῃ — «многознайство», «мно-

гознание»), а самостоятельное понимание сущности вещей, понимание, которое приобретается не механическим усвоением чужих сочинений и чужой мудрости (В 129), а собственным разумением, собственными усилиями, которые только и составляют личное достоинство, личную заслугу, ἀρετή.

Но «большинство» людей не заботятся о выработке самостоятельного понимания и самостоятельного выбора образа действия: обычно люди действуют «как дети родителей», то есть «как мы переняли» (В 74)¹, хотя полагают, что имеют «собственное разумение» (В 2).

Основным признаком истинной мудрости Гераклит считает постижение логоса мира. Философ ставит себе в заслугу то, что, в отличие от других, указал на «отрешенность» логоса или мудрого «от всего» (В 108). Но что такое это единое мудрое, которое от всего «отрешено», от всего отлично? По Гераклиту, это и есть логос.

Наиболее трудным для понимания является смысл, вкладываемый в термин «логос» во фрагменте 1-м. Дело в том, что многозначный термин «логос» неприводим: обычно он означает «слово», «речь», «учение» и т. п., а также смысл и содержание слова, речи, учения и т. п. А так как эти смысл и содержание могут быть самыми различными, то термин «логос» может быть употреблен в самых разнообразных значениях. Кроме того, весь фрагмент представляет собой ряд антитез («до» — «после», «неопытные» — «опытные», «они» — «я», «бодрствуя» — «во сне») и обладают симметричной структурой (б – в – б – г), что при переводе на русский язык выпадает, как правило, из поля зрения переводчиков.

Вот текст Гераклита в предлагаемом нами переводе: «Хотя этот логос существует вечно, люди не понимают его — ни прежде, чем они услышат о нем, ни услышав впервые. Ведь все совершается по этому логосу, а они выглядят несведущими, хотя они сведущи в словах и делах, какие я перечисляю, разделяя каждое из них по его природе и объясняя его по сути. От остальных же людей, /исключая названных/, скрыто и то, что они делают, бодрствуя, подобно тому, как забывается ими то, что они делают во сне».

Дж. Томсон трактует «логос» как «слово» (word). Он полагает, что фрагмент Гераклита представляет собой вариант «священных слов» орфических мистерий; фрагмент делит людей на три категории: на тех, что «слышал и понял Слово, как сам Гераклит»; на тех, кто «услышал его в первый раз, но еще не понял его», и на тех, кто «его вообще не слышал». Томсон правильно подметил, что Герак-

¹ Ср. Фукидид (История. 1. 20–21), который не без некоторой тоски замечает: «Столь мало большинство людей озабочены отысканием истины и охотнее принимают готовые мнения».

лит делит людей на три категории, но это не степени посвящения людей в священное «Слово». По нашему мнению, Гераклит делит людей на тех, которые поняли логос, как он сам; на тех, которые по объективному положению вещей («все совершается по этому логосу») должны были бы понимать логос, но всякий раз, когда речь заходит о нем, они оказываются несведущими, хотя они же вполне сведущи, когда речь идет об отдельных словах, делах и вещах, которые он (Гераклит) перечисляет, разделяя каждое из них согласно его природе, значению, смыслу и месту; и, наконец, на тех, от которых бесполезно ожидать какого-либо понимания не только логоса, но и уразумения чего-либо из области вполне доступных слов, дел и предметов, ибо они не ведают, что творят. Это о них говорит послловице: «присутствуя, отсутствуют» (В 34). У них и глаза, и уши — плохие свидетели, ибо душа их варварская (см. В 107). Поэтому нет ничего удивительного в том, что «с тем /всеуправляющим/ логосом, с которым они более всего общаются, они враждуют, и то, с чем они ежедневно встречаются, кажется им чуждым» (В 72). И, вообще говоря, «большинство людей не разумеет того, с чем встречается, да и, научившись, они не понимают, им же самим кажется, /что понимают/» (В 17).

Во фрагменте 1-м Гераклит употребляет термин «логос» в значении «слово» или «речь» и в значении того объективного содержания, которое несет в себе «слово» и «речь». А таким объективным содержанием «слов» или «речей» и являются как отдельные предметы, вещи или дела, так и то всеобщее, которое правит всем, тот всеобщий закон, который господствует над всем, та мера, которая определяет пропорциональность всех превращений в мире, та гармония и борьба, которая определяет отношение между противоположностями, и т. п. Философ жалуется, что многие люди не понимают как раз самого главного в мире, а именно всеуправляющего логоса, которому необходимо следовать: «Хотя логос всеобщ, большинство людей живет так, как если бы имело собственное понимание /этого логоса/» (В 2). Гераклит желает как бы сказать, что многие люди, имея знания об отдельных вещах и явлениях, полагают, что они понимают всеобщее в мире. Но это равносильно тому, как если бы кто-то сказал, что он постигает общий смысл речи по отдельным словам, взятым вне их связи между собой. Ведь отдельные слова обозначают отдельные же предметы, а то, что существует между ними (то есть между словами и вещами), за ними или, лучше сказать, во всех них, взятых вместе, но не в одном из них, взятом в отдельности, и есть как раз то общее или всеобщее, тот смысл, та мысль или то единое мудрое (словом, логос), которое от всего отрешено, но вместе с тем связано со всеми явлениями и соответствующими им

словами. Вот этого единого мудрого и не поняли не только многие люди, но даже прославленные мудрецы (см. В 108).

Смысл (субъективный логос) речи представляет собой нечто целое и нераздельное. То же можно сказать о мире как космосе, как стройном и едином целом. Стройность мира, его гармоничность определяются «божественным» логосом, который господствует над всем, «простирает свою власть, насколько пожелает, всему довлеет и над всем одерживает верх» (В 114).

Из изложенного становится понятным, почему «темный» философ, мыслящий смыслообразами, избрал термин «логос» для выражения как единого (всеобщего) в многообразном мире вещей и явлений, так и единого (всеобщего) «мудрого» в многообразии слов и предложений. Это — логос, который «правит всем через все» (В 41), оставаясь «отрешенным от всего» (В 108). Он един в двух аспектах: в субъективной сфере слова, речи или учения он определяет смысл всех наших слов или речей через все слова; в сфере объективной он правит всеми вещами через все вещи. Логос всеобщ, но он не совпадает с миром единичных предметов и явлений. Он представляет собой скрытый строй объективного и субъективного мира явлений. Если бы логос совпадал с миром единичного и отдельного, он не мог бы «править всем». Равным образом логос не мог бы править миром всего, если бы он никак не был связан с ним, «отрешен от всего». Этим объясняется то, что эфесец приравнивает объективный логос к живому огню, а огонь наделяет признаком разумности. Таким образом, Гераклит различает общее и единичное, идеальное и материальное, субъективное и объективное, но не противопоставляет их друг другу. Принципом единства всего у него является логос. Поэтому представляется спорным тезис А. Ф. Лосева о том, что в античности «налицо полное неразличение природы и духа» (Лосев. 1963. С. 60).

Полное неразличение природы и духа характерно для мифологического уровня мышления. Между тем, уже Гераклит, проводя различие между природой и духом, материальным и идеальным, преодолевает мифологическое отождествление материального и идеального, объективного и субъективного. Сказанное подтверждается, в частности, его концепцией логоса психеи. Гераклит говорит о такой специфике субъективного логоса (логоса психеи), как его «самовозрастание» (В 115) в течении жизни человека; о невозможности постичь границ психеи вследствие глубины ее логоса (В 45). Гераклит замечает также, что он стремится понять свое собственное «Я» (В 101).

Добавим, что, по Гераклиту, «всем людям дано познавать себя и мыслить» (В 116), «сухая душа мудрейшая и наилучшая» (В 118);

слова и дела, мысли и поступки человека определяются не волей божества, а ему присущим этосом, то есть нравом (характером, волей) каждого индивида: «Нрав человека — его демон» (В 119). Все приведенное означает, что логос психеи и нрав человека, словом, его духовный мир, выступает для Гераклита как проблема, как предмет философских изысканий и размышлений, то есть как то, что выходит за пределы мифологического понимания человека, его образа мыслей и поступков.

* * *

Если глаза и уши — сами по себе плохие свидетели относительно всеуправляющего логоса, с которым люди постоянно общаются (см. В 107, В 72), но не понимают, что «все совершается по этому логосу» вследствие своего невежества, которое предпочтительнее скрывать, чем обнаруживать публично (см. В 109, В 95, В 1); если единое всеобщее, или мудрое, от всего отрешено; если, наконец, «разумение — великая заслуга» и «кто желает говорить умно, должен опираться на это всеобщее», то не вернее ли всего будет поставить судьей над всем наш безупречный разум и непоколебимую уверенность, что все будет объяснено нашим царственным логосом, его познавательной силой и его доказательной мощью? В этом духе был поставлен вопрос знаменитым Парменидом и его не менее знаменитым учеником Зеноном.



Глава восьмая

ЕДИНОЕ БЫТИЕ ЭЛЕЙЦЕВ ЧИСТЫЙ РАЗУМ И ОТНОШЕНИЕ МЫСЛИ К РЕАЛЬНОСТИ

1. Божественное и человеческое знание. Ксенофан

Гнев, богиня, воспой...

С этого обращения к божеству начинается «Илиада». С аналогичного обращения начинается и «Одиссея»:

Муза, скажи мне...

По представлениям Гомера, поэтическое вдохновение исходит от богов. Свою заслугу эпический поэт видит лишь в том, что он «сам себя научил пению» (Од. XXII. 347–348).

Традиционное представление о богах как «вдохновителях» поэтического творчества и взгляд на поэта как на человека, устами которого говорит само божество, характерно и для Гесиода. Его поэма «Труды и дни» начинается со слов:

*Вас, пиерийские Музы, дающие песнями славу,
Я призываю...*

А вот его строки из «Теогонии»:

С Муз, геликонских богинь, мы песню свою начинаем.

По словам поэта, вдохновляющие его Музы «песни поют о законах, которые всем управляют» (Теогония. 66). Пафос «Теогонии» — пафос познания: замысел поэта был поистине гигантским — систематизировать все сказания о происхождении богов, которые отождествляются им с возникновением мира.

Выше говорилось (см. гл. V), что в своей «Теогонии» Гесиод находится на пути к милетской натурфилософии. Вера в миф у него

нередко уступает место отвлеченному олицетворению явлений и сил природы. Утрата веры в миф сказывается и в словах, которые он вкладывает в уста олимпийских Муз, говорящих (Теогония. 27–28):

*Много умеем мы лжи рассказать за чистейшую правду.
Если, однако, хотим, то и правду рассказывать можем!*

Совершенно иначе настроен Гесиод в поэме «Труды и дни». По удачному замечанию Н. Сахарного, здесь поэт оставляет «нас возвышающий обман» поэтической фантазии и становится на путь жизненной правды (см.: Сахарный. 1963. С. 11). В «Трудах и днях» Гесиод жалуется на царящие в обществе несправедливость и произвол, на притеснение трудового народа властвующей земледельческой знатью. Вся история человечества представляется ему как смена лучшего поколения худшим. Эту нисходящую линию нравов, утрату чести и совести, с одной стороны, и торжество лжи, произвола и насилия — с другой, он изображает как процесс смены золотого века серебряным, серебряного — медным, медного — героическим, а этого последнего — железным веком, самым худшим, ибо право сменилось силой, а правда — кулаком (Труды и дни. 180–189). Сам поэт чувствует себя чужим среди своего поколения, среди своих соотечественников и даже родных; он обращается с увещеваниями к своему брату Персу, отнявшему у него земельный надел, с призывом стать на путь правды и справедливости (213, 217–218):

*Слушайся голоса правды, о Перс, и гордости бойся!
.....
..... Под конец посрамит гордеца непременно
Праведный. Поздно, уже пострадав, узнаёт это глупый.*

Новое в поэме Гесиода заключается в его уверенности, что он обладает истиной, отличающейся объективностью. Эта истина противоположна мнению глупцов. Разумеется, она имеет божественное происхождение и вложена в уста Муз. Но Музы могут рассказать и правду, и неправду, в то время как он, Гесиод, говорит только о правде и праведном. Поэтому и он причастен истине. Во всяком случае поэт чувствует себя посредником между объективной истиной (правдой) богов и субъективными представлениями глупцов о правде.

Если Гомер представляет мир в двух планах по закону «двойного зрения» — в плане божественном и человеческом, а в своих художественных сравнениях покидает область божественного и переходит на путь изображения человеческой жизни, то Гесиод в своей «Теогонии» приближается к натурфилософии, а в поэме «Труды и дни» переходит к описанию жизни людей, выдвигает целую концепцию пути, пройденного человечеством, и вместе с этим начинает проти-

вопоставлять божественное знание человеческому. Таким образом, независимо от своих намерений Гесиод стал на путь, который оказался «роковым» для традиционного (религиозно-мифологического и героико-эпического) миропонимания. По пути размежевания человеческого и божественного и связанного с этим вытеснения традиционного в миропонимании пошли первые греческие лирики и натурфилософы, трагики и драматурги.

Лирические и трагические моменты не составляют основного содержания поэм Гомера и Гесиода, а как бы вкраплены в них. Эпос обращен в далекое прошлое, лирическая песня — в современность. Эпос повествует о героях и их необыкновенных подвигах, лирика же говорит об обыкновенных людях, их чувствах и переживаниях в данный момент. Если эпос «объективен», величав и монументален, но скован традиционными художественными средствами выражения, оборотами речи и формулами, то лирика «субъективна», душевна, подвижна и почти не знает никаких канонизированных форм выражения мысли и чувств. Если эпос является формой отражения родоплеменного сознания, то лирика стала формой самовыражения личности. Она отвечает новым историческим условиям и возросшим духовным потребностям людей. Типичным представителем греческой лирики VII в. до н. э. является Архилох. Свое «Я», свою злополучную судьбу наемного воина он выражает предельно просто и кратко, энергично и задушевно и без всякой слезливости:

*В остром копье у меня замешан мой хлеб. И в копье же —
Из-под Исмара вино. Пью, опершись на копье.*

(Пер. В. В. Вересаева)

А вот как поэт выражает свое жизнепонимание:

*Сердце, сердце! Грозным строем встали беды пред тобой¹.
Ободришь и встретишь их грудь, и ударим на врагов!*

Не жалуясь на превратности судьбы, поэт, обращаясь к своему сердцу, говорит:

*В меру радуйся удаче, в меру в бедствиях горюй.
Познавай тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт.*

(Пер. В. В. Вересаева)

¹ Ср. с гомеровским Одиссеем, который не без лирических нот обращается к себе: «Сердце, терпи! Ты другое, еще погнуснее, стерпело» (Од. XX. 18). Однако гомеровское и архилоховское понимание «сердца» — не одно и то же (об этом см.: Snell. P. 55–59).

«Мера во всем» — этот принцип греческой этики и эстетики означал не просто умеренность и избегание «крайностей», не спокойное равновесие или малодушный компромисс между внешними по отношению друг к другу противоположностями. Мера в греческом искусстве и философии вырастает из борьбы. Мера, заключая в себе противоположности и контрасты, приводит к победе гармоничного, прекрасного и разумного над всем стихийным, необузданным и неразумным.

Гармоническая мера или прекрасная гармония есть тот ритм и порядок, которому подчиняются радость и горе, удача и бедствие, необузданное и кроткое — все существующее: и человеческая жизнь, и игра стихийных сил, и сам космос.

Этот целостный (синтетический) взгляд на мир и жизнь, подчиняющий все явления мере и ритму и поэтически выраженный в строках Архилоха, ознаменовал новый фазис в развитии художественного видения и теоретического осмысления действительности.

В самом деле, поэт оставляет традиционную форму обращения к божеству. Он призывает свое сердце ободриться и познать ритм бытия. И хотя Архилох верит в богов и считает, что в каждом деле надо полагаться на богов, тем не менее он призывает сообразовываться с внутренним ритмом бытия, который скрыт за внешним ходом событий и постоянной сменой явлений. Это различие, намеченное поэтами-лириками, было развито дальше философами и трагиками и стало своего рода критерием мудрости.

«В познании явных вещей, — говорит Гераклит, — люди совершенно обманываются» (22 В 56). Для эфесского философа и сам Гомер, «мудрейший из эллинов», не составляет исключения (В 56), так что об остальных мудрецах и говорить не приходится, ибо они, как и Гомер, не поняли отличия внутреннего от внешнего, всеобщего от единичного (В 108). Гераклит противопоставляет философа толпе, знающего человека «мнящим» людям. Продолжая эту мысль, Парменид и его последователи приходят к резкому противопоставлению единого и истинного бытия «неистинному» миру чувственно воспринимаемых вещей — миру «мнения», к принципиальному размежеванию философского разума и шаткого «мнения» людей. За внешней видимостью явлений элейцы обнаружили особую (мыслимую, трансцендентную) реальность, то есть реальность, которая доступна лишь философскому разуму. Иначе говоря, элейцы — первые метафизики в смысле учения о бытии.

В учении элейцев (Парменида, Зенона и Мелисса) о едином бытии, по существу, преодолевается мифосознание с его отождествлением внешнего и внутреннего, мыслимого (фантастически представляемого) и чувственно воспринимаемого. Учение элейцев было под-

готовлено всем предыдущим развитием теоретического мышления, и в частности, критикой мифологии, предпринятой Ксенофаном-рапсодом — странствующим певцом и мыслителем из малоазийского города Колофона. Когда Колофон был захвачен персами (конец VI в. до н. э.), Ксенофан переселился в г. Элею на юге Италии.

Ксенофан (ок. 570–473 гг. до н. э.) — поэт, автор многих элегий, в которых высмеивает предания старины, выступает против роскоши (В 3) и пьянства (В 5), противопоставляя, подобно лирикам, внутреннее как более ценное внешнему. В своих «Силлах» (сатирических стихах) он нападает не только на Гомера и Гесиода, но и на новые взгляды и учения, в частности, на учение Пифагора о переселении душ (В 7).

Ксенофан противопоставляет мудрость традиционному прославлению олимпийских игр и обычаю воздавать почести победителям в состязаниях по силе и ловкости. «Ибо наша мудрость гораздо лучше силы и людей и лошадей». Он считает совершенно бессмысленным и несправедливым бытующий среди людей обычай «отдавать предпочтение телесной силе перед полезной мудростью» (В 2).

Обычно в этих и других подобных высказываниях Ксенофана против взглядов своего времени, против преданий старины, а также против «всех философов и поэтов» (А 22) видят его критическую настроенность. Это верно, но недостаточно, ибо сама критическая настроенность Ксенофана проистекает из нового миропонимания и особого взгляда на мудрость, который отличается не только от традиционных (гомеровских и гесиодовских) воззрений, но также от взглядов всех философов и поэтов его времени. Уверенность в том, что им открыта истина, отличающаяся особыми достоинствами, позволяет ему подвергать критике все прошлые и современные ему взгляды и воззрения на жизнь и мир.

Ксенофан говорит: «Не от начала все открыли боги смертным, но постепенно, ища, [люди] находят лучшее» (В 18). Гомер и Гесиод полагали, что знание, мудрость и поэтическое вдохновение — дар богов. Ксенофан же склоняется к мысли, что знание и мудрость — не дар богов, а дело самого человека, его инициативы и самосовершенствования. А потому мудрость — высшая цель человека (В 2). Ксенофан — «певец мудрости» (Snell), но певец своеобразный. Дело в том, что Ксенофан не очень высокого мнения о человеческом знании: оно в существе своем ущербно и удел человека — не достоверные знания, а лишь догадки (*dókos*) (В 34).

Но если это так, то тем большее значение приобретают поиски истины человеком, ибо только на этом пути «[люди] находят лучшее» (В 18).

Эти мысли, впервые высказанные Ксенофаном, были развиты Гераклитом: «Много земли перерывают золотоискатели и находят немного золота» (22 В 22); «детские игры» (В 70), так говорил он про человеческие мысли. И тем не менее: «Разумение — великая заслуга, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное...» (В 112; см. также: 22 В 23, 41, 47, 78, 79, 83, 113, 114, 116, 118).

По Ксенофану, лишь божество обладает подлинной истиной. Это божество едино и заключает в себе признаки, делающие его идеалом знания и мудрости. «Единый бог, — говорит Ксенофан, — величайший между богами и людьми, не подобный смертным ни внешним видом, ни мыслью» (21 В 23); «Всем своим существом он видит, мыслит и слышит» (В 24). Бог Ксенофана «мыслит обо всем», он «разумен» и «управляет всем в мире без труда, силой разума» (В 25).

Нетрудно заметить, что Гераклит, который включает Ксенофана в число тех, кого «многознание не научило уму», многим обязан ему. Ведь у Гераклита соотношение божественного и человеческого знания, равно как и роль, которая отводится им «логосу» или «мудрому», примерно то же, что у Ксенофана. По Гераклиту, «человеческий образ мыслей не обладает разумом, божественный же обладает» (22 В 78). Он же признает, что «мудрость заключается только в одном: признать разум как то, что управляет всем через все» (В 41). Однако у Гераклита были свои основания нападать на Ксенофана. Одним из таких оснований, надо полагать, было непонимание Ксенофаном противоречивого единства противоположностей (логоса и вещей, всеобщего и множественного и т. д.). Возможно по этим мотивам Гераклит подчеркивает, что «разум правит всем через все», а не просто одной своей «разумной силой» и безотносительно к вещам, как это сказано у Ксенофана. У Гераклита «одна, единая мудрость, не хочет и хочет называться именем Зевса» (В 32), у Ксенофана же «единое» мудрое перемещается в сферу божественного и определяется им как «бог»; словом, его «бог» все более и более отрывается от мира вещей, выступает как нечто застывшее и неподвижное (21 В 26; ср. «вечно живой» и активный логос-огонь Гераклита).

2. Единый бог Ксенофана. Критика мифологии

По сообщению Климента Александрийского, Ксенофан учил, что «бог един и бестелесен» (21 А 23). Но этому свидетельству не очень следует доверять, так как Климент Александрийский — христианский богослов (ок. 150–215 гг. н. э.), который искал в философии языческой античности «божественный Логос» христианства. Кроме того, имеется ряд сообщений других комментаторов, например Диогена Лаэртского (первая половина III в. н. э.), согласно которому

единое божество Ксенофана «шарообразно» (21 А 1, 19; А 35, 36). По словам же древнегреческого философа Феофраста (ок. 372–287 гг. до н. э.), «шарообразность» единого бытия (бога) Ксенофана надо понимать в том смысле, что оно со всех сторон подобно, то есть всюду однородно. А потому оно и небеспретельно (см.: *Псевдо-Аристотель*. А 28; 977 b 15; Симпликий. А 31). В этом комментарии «единый бог» Ксенофана заменен отвлеченным термином «бытие» или «сущее» (ὄν), что свидетельствует скорее об уровне мышления самого Феофраста, чем Ксенофана. Тем не менее комментарий Феофраста с некоторыми оговорками следует признать близким к мысли Ксенофана. Согласно Псевдо-Аристотелю, ксенофановский «бог есть тело... Ведь будучи бестелесным, каким образом он мог бы быть шаровидным?» (А 28, 19). Наконец, по сообщению еще одного древнего комментатора (Феодорита, ссылающегося на Аэция), «Ксенофан..., признавая все единым, считал все это не возникшим, но вечным и совершенно неподвижным. Но далее, как бы забыв об этом, он говорит, что все произошло из земли. Так, ему принадлежит стих, гласящий: “Все из земли происходит и в землю отходит обратно” (В 27).

Учитывая эти довольно противоречивые свидетельства, становится весьма затруднительным сказать, что именно понимал Ксенофан под термином «бог» — представлял ли он себе бога телесным (шарообразным), который «един, сросся со всем (существующим)» (А 35), или, напротив, бестелесным бытием, чистым «умом, мышлением и вечностью» (А 1, 19). С определенностью можно сказать лишь то, что Ксенофан не мог мыслить своего «единого бога» абсолютно бестелесным. Возможно, что под «бестелесностью» он понимал тонкий вид материи (эфир). Вместе с тем сомнительно, чтобы он называл своего бога «бытием» или «сущим». Этот отвлеченный термин был введен впоследствии (очевидно Парменидом). Наконец, с уверенностью можно сказать, что Ксенофан не дошел до «чистого разума», хотя верно, что он поднялся до той степени абстракции, которая позволила выдвинуть тезис «все — едино» (А 4), а также указать, что это единое (бог) «вечно» (А 33), безначально во времени (А 36), что «мир не рожден, вечен и неуничтожим» (А 37).

Ксенофан — пантеист, он обожествляет природу и переносит на нее атрибуты бога: всемогущество, бессмертие и т. п.¹ «Единое», или

¹ Вопрос о пантеизме или теизме (монотеизме) Ксенофана был и остается спорным в истории древнегреческой философии. Современная греческая исследовательница Анна Келессиду в своем труде, посвященном учению Ксенофана, доказывает, что «единое» Ксенофана нельзя трактовать как «пантеистическое единство, а только как выражение универсальности бога, который превосходит явления природы и человеческой жизни» (*Κελεσίδου* А. 1985. Σ. 129). По ее мнению, бог Ксенофана не есть чисто понятийное отвле-

«бог», Ксенофана не подобно «смертным» людям ни по форме, ни по мысли, оно способно воспринимать и мыслить, но каким-то особым образом.

«Единый бог» Ксенофана не есть единый Бог современных монотеистических религий, для которых Бог есть чисто духовное существо. Бог монотеистических религий непостижим и непредставляем. И если в христианстве, в отличие от ислама, допускается наглядное представление о Боге (то есть изображение Бога и святых), то это идет от языческой античности, является пережитком антропоморфизма и уступкой языческому миропониманию со стороны менее фанатичных «отцов церкви», которые не отвергали всецело земное бытие человека.

Бог Ксенофана — сама Вселенная, всюду однородная, всюду одушевленная, которая всем своим существом «видит, мыслит и слышит» (В 24). Согласно Платону («Софист», 242), учение о том, что «все — едино», существовало до Ксенофана. Некоторые исследователи полагают, что Платон имеет в виду пантеистическое учение орфиков, согласно которому «один бог во всем», Вселенная — тело божества и Зевс — начало, середина и конец всех вещей. Так ли это или нет, сказать трудно, ибо Платон любил возводить истоки любого учения к глубокой древности. По мнению некоторых исследователей, корень «скептицизма» Ксенофана (то есть его недоверия к человеческому разуму) и низкая оценка тела и физической силы лежат в орфической мистике. На наш взгляд, эти рассуждения довольно поверхностны, ибо идея об относительном, вероятностном, «правдоподобном» (В 35) характере человеческих знаний, равно как и критика роскоши, проникшей в Грецию через Лидию, и предпочтение, отдаваемое Ксенофаном «полезной мудрости» перед физической силой, — все это могло прийти в голову образованного рапсода совершенно независимо от мистицизма орфиков.

Путешествуя по городам и странам, сопоставляя обычаи, нравы и взгляды разных народов, Ксенофан приходит к весьма глубокой идее, что, каковы люди, таковы и созданные по их образу и подобию боги: «Эфиопы говорят, что боги курносы и черны, фракияне же [представляют своих богов] голубоглазыми и рыжеватыми» (В 16).

чение, абстракция (см.: Там же. С. 133). Сказанное означает, что его бог не антропоморфен: он не похож на «смертных ни обликом, ни сознанием (οὐτὶ δέμας θνητοῖσιν ομοῖος οὐδὲ νόημα)» (Там же. С. 134).

Любопытно отметить, что известный грузинский историк философии С. Данелиа в своей работе «Мировоззрение Ксенофана Колофонского» (1926 г.) отстаивал идею, согласно которой «Ксенофан предстает перед нами как первый теист в Греции, который опережает самого Анаксагора: θεός Ксенофана более высокое понятие, чем νοῦς, мыслимый Анаксагором в физикалистских терминах» (Данелиа С. 1986. С. 92).

Тем самым Ксенофан подверг решительной критике мифологию, ее антропоморфизм.

Критика Ксенофаном сложившихся обычаев, образа жизни или традиционных представлений о мире и богах — это свидетельство перехода поэта-рапсода от образного мышления к понятийному, его призыв к людям ориентироваться не на *ἥδός* (приятное, будь то мифы, превосходные художественные образы или предметы роскоши), а на *διδασκαλία* (поучительное, полезное)¹. Иначе говоря, в мировосприятии Ксенофана отвлеченно-мифологическое мышление преобладает над образным.

Касаясь распространенного среди древних авторов представления о Ксенофане как о «сопернике» Гомера, российская исследовательница Ирина Шталь пишет: «Ксенофан — соперник Гомера, видимо, не только потому, что, восприняв гомеровский образ, он дал ему новое направление, но и потому, что, подобно Гомеру, он остается в поэзии философом, а в философии — поэтом, правда, с тем лишь существенным различием..., что и философия, и поэзия и в его собственных глазах, и в глазах окружающих теперь разделены» (Шталь. С. 278).

По Ксенофану, боги мифологии — продукт человеческой фантазии, и люди приписывают богам свой внешний облик, свои нравы и поступки. «Но смертные думают, что боги рождаются, имеют одежду, голос и телесный образ, как они» (В 14). Сознательно толкуя мифологию как продукт художественной фантазии, Ксенофан метко замечает, если не сказать высмеивает, иронизирует: «Но если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения [искусства], подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки же — похожими на быков, и придавали бы [им] тела такого рода, каков телесный образ у них самих, [каждые по своему]» (В 15). Ксенофан критикует, как уже говорилось, Гомера и Гесиода за то, что они приписывают богам человеческие недостатки и пороки: «Все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписали богам Гомер и Гесиод: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман» (В 12). Он выступил также против политеизма как формы религии, так как политеизм противоречит идее бога как всемогущего существа (где много богов, там ни один из них не может быть всемогущим, а следовательно, и подлинным богом).

Идея Ксенофана о едином, вечном и чуждом антропоморфизма боге — последовательный вывод из его полемики с народной рели-

¹ «Критика традиционной религии, — пишет Г. В. Драч, — подчинена у Ксенофана целям рационального (антимифологического) обновления внутреннего мира человека, ориентированного на сложную публичную жизнь в полисе, требующую “логоса”, а не “мифоса”» (Драч. 1987. С. 101).

гией. И хотя эта идея сформулирована у него в пантеистически-теологическом плане, тем не менее он высказал важную мысль о единстве мира, его вечности и несотворимости, которая была развита Гераклитом и Парменидом. Заслугой Ксенофана является также различение божественного и человеческого разума, указание на то, что в познании человек может рассчитывать только на самого себя, а не на богов. Наконец, им смутно высказана мысль, что имеется какая-то иная реальность, пребывающая не в потустороннем мире, а в мире действительном, и не тождественная видимому, чувственно воспринимаемому миру. Парменид продолжил эту мысль и со всей решительностью поставил проблему единого бытия и многообразия вещей, проблему истины и мнения.

3. Истина и мнение. Парменид

Предварительные замечания

Обычно Гераклит и Парменид рассматриваются как философы, защищавшие прямо противоположные тезисы: «Гераклит утверждал, что все изменяется. Парменид возразил, что ничто не изменяется» (Рассел. С. 67). Гераклит считается великим, хотя и не первым диалектиком в античной философии, а Парменид — ее первым метафизиком, первым антагонистом диалектики. Но так как факт движения и изменения, возникновения и исчезновения вещей очевиден, то считается, что Парменид, Зенон и Мелисс объявили генезис вещей, их множественность и движение ложным порождением органов чувств, то есть обманом чувств, иллюзией. Иначе говоря, элейцам приписывается субъективный идеализм, что в принципе неверно. Курьезно искать субъективный идеализм в период становления греческой философии. Да и с фактической точки зрения дело обстояло совсем иначе: элейцы стремились найти нечто устойчивое (сохраняющееся) в многообразном мире подвижных и изменчивых вещей. Поиски этого устойчивого как объекта логически определенной мысли заставляли их в известном отношении (в плане теории) противопоставлять устойчивое и неизменное неустойчивому и изменчивому. Судя по дошедшим до нас отрывкам из сочинений элейцев, они увлеклись этим противопоставлением. Однако усматривать в их поисках субъективный идеализм нет основания. Неубедительны и обычные представления о социальных корнях метафизики элейцев.

Указывая на социальные корни метафизического (антидиалектического) учения элейцев, некоторые историки философии ссылаются на то, что в греческих полисах Южной Италии промышленность была развита слабо (по сравнению с малоазийскими греческими

полисами), что большую роль здесь играло земледелие и что, наконец, в этих полисах значительны были силы общественной реакции. При таком объяснении вопросов возникает больше, чем полученных на них ответов. Не говоря уже о том, что факт слабого развития промышленности (и вообще экономики) в греческих полисах Южной Италии весьма проблематичен, возникает вопрос: каким образом в «отсталых» или слаборазвитых греческих полисах Южной Италии, в Элее в особенности, возможен был такой взлет отвлеченного мышления, какой мы наблюдаем в учении Парменида? Как могло случиться, что в «отсталой» и «земледельческой» Элее появился Зенон, который в своих знаменитых апориях поставил проблемы, над разрешением которых ломают головы и современные ученые и философы? Как понять тот факт, что Зенон, которого иногда причисляют к аристократам и «реакционерам», погиб в борьбе с тиранией? И почему, если верить С. Я. Лурье (см.: *Лурье*. 1947. С. 64), влияние Парменида «дает себя чувствовать до наших дней»? Количество подобных вопросов можно увеличить, но в этом нет необходимости. Отметим лишь, что необъективность оценки учения элеатов есть продукт предвзятого отношения к ним. Только этим можно объяснить следующую оценку элеатизма, данную С. Я. Лурье в его работе «Очерки по истории античной науки». «Роль Зенона, — пишет он, — в известной мере сходна с ролью Беркли в XVIII в.» (с. 63). Считая всех «западных» греческих философов сплошными «реакционерами», а всех «восточных» — передовыми деятелями науки, С. Я. Лурье теряет, к сожалению, научную объективность, как только речь заходит о «западных» греческих философах. Неудивительно поэтому, что автор очень высоко оценивает учение Ксенофана из Колофона (греческий «Восток») и очень низко — учение Парменида и Зенона (греческий «Запад»). Надуманное противопоставление «восточно-греческой светской науки западно-греческим религиозным и идеалистическим учениям» (с. 13) привело автора к явно ложному выводу о том, что «их (Парменида, Зенона и Мелисса. — *Ф. К.*) учения имеют чисто отрицательный характер: опровергая огулом всю науку, они (как впоследствии скептик Пиррон и др.) расчищали поле для косной традиции и привычной догмы» (с. 67). Этому заявлению С. Я. Лурье мы не удивляемся, ибо у него даже Платон и Аристотель «... только по недоразумению (в силу своего «западного» происхождения. — *Ф. К.*) попали в число творческих деятелей античного естествознания» (с. 6).

«Пролог» поэмы Парменида

Свое учение Парменид (вторая половина или конец VI в. — первая половина V в. до н. э.) излагает в поэме «О природе», дошедшей

до нас в отрывках. Поэма начинается прологом или вступлением (проοίσιον), остальная часть делится надвое — «путь истины» и «путь мнения». Отрывочный характер поэмы, отдельные части которой уцелели и дошли до нас порой по чистой случайности, противоречивость этого материала, расхождение древних комментаторов в толковании текстов поэмы и наблюдаемая нередко полярная противоположность интерпретации отдельных частей и всего учения Парменида — все это создает на пути выяснения подлинного Парменида своего рода «психологический барьер», который кажется непреодолимым.

Начнем со вступления поэмы. Одни исследователи (см.: *Schwab*. P. 134–142) считают, что вступление Парменида сходно со вступлением к «Теогонии» Гесиода как по форме, так и по содержанию, хотя и признают, что Парменид переработал и переосмыслил мифологический материал, переданный Гесиодом. Другие исследователи идут еще дальше и считают, что во вступлении Парменида нет ничего аллегорического и оно представляет собой «правдивую передачу религиозного переживания, которое взято в форме традиционного мифа о мифическом посвящении». Таково мнение Дж. Томсона (см.: *Томсон*. С. 276). Использование Парменидом мифологических образов как раз и говорит о том, что он свободно обращается (подобно другим поэтам его времени) с мифологическим материалом, а свободное обращение с этим материалом и использование его в качестве средства выражения философских идей свидетельствует о том, что Парменид вышел далеко за пределы мифологии. Разумеется, сказанное не означает отрицания связи и черт сходства между Гесиодом и Парменидом. Однако не следует забывать и того, что «Теогония» Гесиода есть в какой-то мере рационально осмысленная мифология. Поэтому когда у Гесиода (Теогония. 27–28) Музы говорят о двух аспектах поэтического искусства — лжи и правде, то это уже не миф, не буквальная вера в миф, а отход от мифа и от наивной веры в него. Вполне возможно, что Парменид, начиная свою поэму со вступления, следует традиции эпоса, начинавшего именно так исполнение песен. Правдоподобно и то, что имеется некоторое сходство между приведенными выше словами Муз у Гесиода и следующим отрывком из вступления Парменида, который противопоставляет «путь истины» и «путь мнения» (28 В 1):

..... Богиня, за правую руку
Взявши десницей меня, такие слова мне сказала:
— Юноша, сблизился ты с бессмертными проводниками.
Здравствуй, в обитель мою примчавшийся на кобылицах.
Путь, тобой избранный, был далек человеческой дороги,
Рока несчастного ты избег удачно, тебя же

*Право и Правда вели. Поэтому все должен знать ты:
Истины совершенной неустрашимое сердце
И не присущие ей туманные мнения смертных.
(*ἡμὲν Ἀληθείης ευκυκλεὸς ἀτρέμεζ ἦτορ*
ἡδὲ βροτῶν δόξας, τὰς οὐκ ἐνὶ πλῆτις ἀληθείης) (В 1).*

Таким образом, если Гесиод говорит о двух видах поэтического искусства, то Парменид — о двух путях философского знания, точнее, об одном пути, так как второй путь («мнения смертных») не заключает в себе «совершенной истины» и «безусловной достоверности». Однако если Гесиод верит слову Муз, то фигурирующая у Парменида богиня имеет, как было сказано, художественно-образный смысл и служит средством выражения его отвлеченно-философской идеи о «круглой» (то есть совершенной. — Ф. К.) истине», в ее отличии от туманного и лишенного подлинной достоверности «мнения смертных» людей.

Хотя богиня проводит различие между истиной и мнением и считает, что «мнения смертных» людей не заключают в себе того, что делало бы это мнение подлинно достоверным, однако, вопреки этому, она считает необходимым познать и эти мнения (*ἡδὲ βροτῶν δόξας*). Возникает вопрос: почему следует обращать внимание на «туманные мнения смертных», если грош им цена? На этот вопрос в прологе по существу нет ответа, за исключением, впрочем, рекомендации держаться подальше от «пути мнения», основанного на чувственных данных, и призыва судить обо всем «с помощью разума». Создается впечатление, что Парменид стремится полностью исключить всякую связь между миром истины и миром мнения, всякий возможный переход от одного к другому. Так ли это?

Открытие разума

Многие историки философии считают, что Парменид объявил «мнение», основанное на чувственных данных, ложным, а чувственно воспринимаемый мир многообразия вещей — иллюзорным и нереальным. Так, в одной из работ последних лет по интересующему нас вопросу говорится, что «для Парменида чувственный мир не имеет никакой реальности» (*Long. P. 107*). Однако возникает неустрашимый вопрос: для чего и с какой целью Парменид рекомендует прислушаться к «мнениям смертных» и развивает целое учение о чувственном мире? Неужели для того, чтобы объявить его «скверным сном», «домыслом»? (*Лурье. 1947. С. 66*). И как быть с человеком (с субъектом познания)? Подобные вопросы возникали и перед древними авторами. Так, Аристотелю показалось, что Парменид и его приверженцы полностью игнорируют показания органов чувств, отрицают движение и множественность вещей. На этом основании

он объявил такое отношение к очевидным фактам «похожим на сумасшествие» (28 А 25), а самих элейцев прозвал «неподвижниками» (А 26). Однако Аристотель сделал поспешные выводы и не связал концы с концами в своих толкованиях учения Парменида и элейцев вообще. Вопреки приведенным отзывам, Аристотель в другом месте, а именно в «Метафизике» (I. 5. 1010 а 1) заявляет, что элейцы исследовали истину о сущем, сущим же они считали только чувственный мир» (А 24). Где же тут злополучное отрицание чувственного мира? Аристотель, смягчая (А 24) свой первоначальный вывод, пишет, что Парменид чувствовал себя «вынужденным соображаться с кажущимся [миром]» и поэтому полагал, что, «согласно разуму, существует единое, согласно же ощущению, есть множество [вещей]» (I. 5. 986 b 27). Но это уже не пресловутое отрицание чувственного мира, а мысль о том, что существует истина, основанная на разуме и логике, так же как существует мнение, основанное на данных органах чувств. Сообразно этому существует единый мир, постигаемый разумом, и многообразный мир чувственно воспринимаемых вещей. Диоген Лаэртский сообщает: «Он (Парменид. — Ф. К.) сказал, что философий две, одна — сообразно истине, другая — сообразно мнению... Критерием же [истины] он признавал разум. И ощущения не точны, [по его мнению]» (А 1, 22).

В связи со сказанным обращает на себя внимание работа современного греческого философа Константина Деспотопулоса «Гносеологический дуализм Парменида». Автор выдвигает идею, согласно которой несостоятельна точка зрения исследователей, приписывающих Пармениду «гносеологический субъективизм». Дело в том, отмечает Деспотопулос, что первая часть поэмы Парменида посвящена философскому (истинному) постижению сущего (без которого невозможна ни мысль, ни само познание), а вторая часть — роду познания, которое, принципиально уступая философскому познанию, тем не менее представляет собой разновидность истины («мнение»), которое, будучи изменчивым (и в этом смысле «обманчивым»), заключает в себе элементы объективного знания (говоря в современных терминах). Поэтому Парменид развивает целое учение о явлениях эмпирического мира и мироустройстве, космологии и т. д. (Деспотопулос. С. 181–187).

Заслуживает внимания также концепция известного эстонского исследователя В. II. Хютта, который усматривает аналогию двух альтернативных «путей познания» Парменида с главной идеей концепции дополнительности Н. Бора в современном физическом познании (Хютт. С. 72 сл.).

Установление качественного различия между разумом и чувствами, мышлением и ощущением, между логическим и эмпирическим явилось величайшим философским открытием. И честь

этого великого открытия принадлежит Пармениду из Элеи. Это было открытием разума в истории европейской и мировой философии, в истории теоретического мышления вообще. Открытие разума означало падение мифологии, отход от нее и утверждение нового мировоззрения.

Открытие Парменида, взятое в исторической перспективе, представляется само собой разумеющейся истиной. Однако нельзя забывать и того, что вся последующая философия вплоть до наших дней выясняла и углубляла характер взаимоотношения между разумом и чувственностью, между понятием и ощущением, между логическим и эмпирическим познанием, и тем не менее их различие и связанные с этой гносеологической проблемой философские направления рационализма и сенсуализма (эмпиризма) остались. Не исчезла, стало быть, проблема соотношения понятийного мышления и эмпирического бытия, о чем свидетельствуют волнующие многих современных философов, логиков и математиков парадоксы Зенона Элейского. Парменид был рационалистом, «отцом» рационализма: он считал критерием истины разум; ощущения же, по его мнению, «не точны» (А 1, 22). Это было ясно одному из первых историков философии — Диогену Лаэртскому, по словам которого Парменид «поистине освободил мышление от обмана воображения» (А 1, 23). И в самом деле, ни милетские натурфилософы, ни даже Гераклит, который вплотную подошел к открытию разума, провозгласил этот разум и назвал его «логосом», не дошли до «чистого разума», до логоса-разума как такового: то есть до разума без всяких мифологических образов, метафорических параллелей, художественных сравнений и эмпирических аналогий и привнесений. Правда, выше (см. гл. VII) было показано, что Гераклит имел на это весьма серьезные мотивы, опирающиеся на соображения о том, как отобразить в мышлении диалектику бытия. Гераклит не всегда отличает свой логос от огня, от той «вечно живой» и «огненной» среды, в которой возникают и исчезают вещи по «мерам» логоса — самого огня или, точнее, огненности.

Поставив проблему бытия в свете разума, Парменид открыл «чистый разум». Тем самым мифологические представления были отнесены им к разновидности «мнений».

Чем было вызвано открытие разума и противопоставление мышления ощущению и, соответственно, мыслимого бытия чувственному бытию? Идеино-теоретически оно было подготовлено всем предыдущим развитием греческой мысли, начиная от Гомера, а непосредственной почвой для этого открытия и противопоставления были философские учения Ксенофана и Гераклита. Что касается социально-экономических и политических предпосылок, то, разумеется,

ссылка некоторых исследователей на «отсталый» и «земледельческий» характер полисов Южной Италии, на преобладание здесь аристократических и «реакционных» общественных сил неубедительна. Более прав Дж. Томсон, который новый способ мышления объясняет «новыми общественными отношениями, возникшими из денежного хозяйства», но, к сожалению, английский марксист порой очень «жестко» и прямолинейно проводит свою социологическую схему, в результате чего его «денежная» модель, или модель «товарного производства», становится чуть ли не универсальным средством объяснения философских идей и даже художественных образов.

Хотя мы располагаем очень скудными сведениями о социально-экономическом и политическом развитии греческих полисов в Южной Италии, тем не менее с уверенностью можно сказать, что их развитие находилось в общем русле исторического развития передовых греческих полисов. Известно, что греческие колонии на юге Италии возникли в конце VIII в. до н. э.: коринфяне основали Сиракузы, ставшие в дальнейшем одним из самых больших и богатых греческих полисов в Сицилии; ахейцы — Кротон, который славился своими атлетами и врачами, и Сибарис, имя которого впоследствии стало синонимом изысканной роскоши и праздности; фокее (из одноименного города в Малой Азии) — Элею.

Все эти южно-италийские греческие полисы-колонии расположились в плодородных областях и первоначально были земледельческими общинами. Но в дальнейшем в них получили значительное развитие товарно-денежные отношения. Что же касается Элеи, то, по сообщению Страбона (География. VI. 1. 256), «из-за скудости почвы они (жители Элеи. — *Ф. К.*) были вынуждены обратиться главным образом к занятию морским промыслом и устраивать заведения для засола рыбы и другие подобные предприятия». Страбон пишет также, что, по его мнению, Элея не только благодаря Пармениду и Зенону, но и еще раньше «получила государственное устройство». Этим он объясняет то, что элейцы устояли против левканцев и поседонийцев и даже вышли победителями в борьбе с ними, хотя и «уступали противникам размерами своих земельных владений и численностью» (Там же. VI. 1. 252).

Нет ничего удивительного в том, что Парменид (А 5), проявлявший живой интерес к философским проблемам своего времени, пришел к выводу, что все подвижное и изменчивое неопределенно и истинное познание, основанное на ясном и последовательном мышлении, должно найти в изменчивом мире чувственных вещей нечто единое, постоянное и неизменное. Если в этих суждениях усматривать идеализм и абстрактную метафизику и отвергать учение элейца, тогда

мы должны будем встать на точку зрения гераклитовца Кратила и признать, что «в реку нельзя войти и однажды»: на свете нет ничего устойчивого, и потому все вещи настолько текучи, изменчивы и бесконечно дробимы, что о них ничего определенного сказать невозможно; что вещи каждый раз ускользают от нашей мысли, как только последняя пытается что-либо зафиксировать в них в качестве определенного и относительно неизменного. Конечно, в наше время нет охотников (их почти не было и в древности) следовать за Кратилом, в глазах которого мир предстал в виде смутной и непостижимой текучести, о которой он не знал, что сказать, и «только двигал пальцем» (*Аристотель*. Мет. IV. 5. 1010 а 10).

Признавая движение и подвижность вещей, современная наука не отрицает относительного покоя, относительной устойчивости и определенности вещей. Однако почему надо полагать, что Парменид, признавая постоянное и устойчивое в мире, отрицал всякое движение и изменение вещей? Есть ли у нас основания представлять себе Парменида, так сказать, Кратилом наизнанку?

4. Единое Парменида

Пользуясь юридическим понятием презумпции невиновности, согласно которому факт признается достоверным, пока не будет доказано обратное, мы обратимся прежде всего к источникам, на основании которых «метафизическая» (антидиалектическая) «виновность» Парменида, связанная с отрицанием им будто бы физического движения, считается доказанной. Одним из этих источников является свидетельство Платона, по которому Мелисс и Парменид утверждали, что-де «все есть единое и само в себе неподвижно, не имея пространства, где оно могло бы двигаться» (*Платон*. Теэтет. 180 е).

Английские исследователи Г. Кирк и М. Стокс (см.: *Kirk and Stoks*. P. 1–5) обратили внимание на то, что в платоновском диалоге «Теэтет» Мелисс и Парменид взяты вместе и потому приведенный текст требует к себе более осмотрительного подхода, чем это обычно принято среди историков философии. Указывая на неправомерность смешения Парменида с Мелиссом, названные авторы считают, что в тексте Платона имеют место два различных рода аргументации против движения: *онтологическая* аргументация Парменида («все есть единое и само в себе неподвижно») и *физическая* аргументация Мелисса (бытие заполняет все, пустоты нет; бытие неподвижно, ибо нет пустоты, куда оно могло бы передвинуться). Добавим, что Мелисс, придав онтологической аргументации Парменида характер физической (откуда и его идея о невозможности для бытия перемещаться в пустоте — см. 30, В 7), не отрицал (согласно косвенным

свидетельствам) существование движения и изменения, возникновение и гибели вещей (30 А 12): у него, как и у Парменида, речь шла о бытии как отвлеченной категории (30 В 1–4), но, судя по дошедшим до нас отрывкам из его сочинения, он не понял Парменида и пришел к отождествлению бытия с тем, что есть и все заполняет, а небытия с тем, чего вовсе нет (с пустотой, с ничто) (В 7). Поэтому не случайно, пожалуй, Аристотель в своей «Физике», разбирая доводы элейцев против движения, ссылается не на Парменида, а на Мелисса, согласно которому «все неподвижно, ибо, если оно будет двигаться, должна быть пустота, а она не принадлежит к числу существующих вещей» (30 А 8). Аристотель (Мет. I. 5) считал Парменида «проницательным», а Мелисса «грубоватым» мыслителем. Из приведенного следует, что нельзя смешивать Парменида с Мелиссом и выдавать аргументацию первого за доводы второго, и наоборот.

Теперь обратимся к учению Парменида о бытии и вопросу об отрицании им движения. Одним из основополагающих постулатов Парменида является то, что бытие существует, а небытие не существует (28 В 6). Только бытие (нечто) мыслимо, а небытие (ничто) немислимо, «ведь одно и то же есть мысль и бытие» (το ὅν αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι — В 3) не в смысле тождества мысли и бытия или первичности мысли перед бытием, а в смысле возможности мысли лишь при наличии бытия. Мышление есть мышление о бытии; оно связано с бытием, с подлинно сущим.

Признаком подлинно сущего (бытия) является его вечность: оно «не возникло и не подвержено гибели», цельно, однородно, неподвижно и нескончаемо (ἀτέλεστον) (28, В 8, 3–4), то есть не имеет ни начала, ни конца во времени. Для подлинно сущего нет ни прошедшего, ни будущего, ибо оно всегда пребывает в настоящем, целиком во всей своей совокупности и полноте, единстве и непрерывности (сплошности) (В 8, 5–6). Следовательно, «бытие должно или существовать всегда, или никогда» (В 8, 11). А это значит вместе с тем, что понятия «возникновение» и «гибель» неприменимы к бытию (В 8, 21).

Приведенная характеристика бытия является чисто онтологической, а не физической. Это значит, что Парменид на «пути истины» искал такое бытие, которое было бы отлично от всего физического, то есть от всего того, что возникает и исчезает, от всего того, что имеет начало и конец во времени. Поэтому неподвижность бытия, его самотождественность и цельность в онтологическом учении Парменида означали не отрицание физического движения, а отрицание возможности возникновения бытия и, стало быть, его гибели.

Этот вывод следует из текста Парменида, в котором он тесно связывает термин «неподвижное» (ἀκίνητον) с терминами «возникновение»

(γενέσις) и «гибель» (ολέθρον). «Так неподвижно лежит [бытие] в пределах оков величайших, не имея ни начала, ни конца, ибо возникновение и гибель отброшены прочь от него убедительным доказательством (πίστις ἀληθής)» (В 8, 27, 28). Правда, говоря, что бытие «остается самим собой» и «на том же самом месте» (В 8, 26), Парменид употребляет термин ἀκίνητων в прямом смысле этого слова — «неподвижный». Но в дальнейшем он вновь связывает ἀκίνητων с цельным бытием, которому абсолютно чужды процессы возникновения и уничтожения. «Ведь не существует и не будет существовать ничего другого, кроме бытия, так как Судьба связала бытие с законченностью в себе и неподвижностью. Поэтому пустым звуком будет все то, существование чего, согласно своему убеждению, сочли истинным смертные [а именно]: возникновение и гибель, бытие совместно с небытием, перемена места и меняющийся, бросающийся в глаза цвет» (В 8, 36–41).

Если, таким образом, отрицание движения у Парменида имело метафизический (онтологически-философский), а не физический смысл, то отсюда следует, что он не был Кратилом наизнанку. Парменид был «метафизиком» в аристотелевско-традиционном смысле этого слова; он не помышлял отрицать движение и изменение вещей, их возникновение и исчезновение. Верно лишь то, что он искал реальность философского разума, то есть реальность, найденную в процессе философского познания мира. С позиций найденной им реальности (единого бытия) он резко выступал против физикалистского понимания первоначала, то есть против понимания первоначала по аналогии с возникающими и исчезающими вещами, по аналогии с подвижными и изменчивыми элементами (стихиями) природы (вода, воздух, огонь).

Поиск онтологической реальности, отличной от физической реальности элементов природы, явился новым этапом в становлении и развитии греческой философии. За исключением, пожалуй, Анаксимандра, ни один из предшественников Парменида не поднялся до различения «метафизической» (философской) реальности и физической.

Учение Парменида о бытии является самой решительной и последовательной критикой идеи первоначала (ἀρχή) ионийских натурфилософов, которые (по Пармениду), во-первых, допускали произвол в выборе первоначал, во-вторых, не объясняли (а постулировали) превращение первоначала во все вещи и всех вещей в первоначало в этом процессе взаимопревращений, а тем самым, в-третьих, допускали как существование первоначала (бытия), так и его несуществование, то есть небытие.

Парменид подходил к характеристике бытия с логической точки зрения, по мыслимым определениям закона тождества. Элейский философ был далек от того, чтобы выдавать закон абстрактной определенности за закон существования вещей. Поэтому трудно согласиться с известным советским логиком А. С. Ахмановым, который находит источник заблуждений Парменида в метафизическом (антидиалектическом) истолковании логического закона тождества и противоречия. А. С. Ахманов пишет: «В учении Парменида мы имеем дело если не с формулой, то с первым метафизическим истолкованием абстрактного закона тождества, понимаемого не как закон абстрактной определенности, а как закон существования вещей...» (Ахманов. С. 19). Здесь допускается существенная неточность: закон тождества или непротиворечивости понимался Парменидом не как закон *существования вещей*, а именно как закон *существования бытия*.

В самом деле, учение Парменида о бытии или едином есть логический вывод из следующих положений: «мыслить и быть — одно и то же»; «бытие есть, а небытия нет». Из последней посылки следует, что «бытие есть бытие» (А есть А): всякая определенность равна самой себе. И хотя Парменид не формулирует логический закон тождества, вся его аргументация построена на логическом законе определенности, который им подразумевается. Согласно закону тождества, мысль, как и всякая определенность, должна оставаться той же мыслью и не изменяться в своем содержании (ибо она будет не той мыслью, а иной), в каких бы разнообразных условиях места и времени она ни воспроизводилась. А если мысль и бытие — одно и то же, то отсюда Парменид делает вывод, что бытие должно оставаться самотождественным, неизменным и определенным, то есть только по мыслимым определенностям. А. С. Ахманов упустил из вида, что Парменид подразумевает под «бытием» мыслимое бытие, а не бытие в смысле мира многообразных вещей. Поэтому его утверждение о том, что для Парменида «движение, развитие, качественное многообразие бытия есть иллюзия...», явно не соответствует тезису элейского философа о том, что мыслимое бытие есть реальность философского разума, причем такая, которая, в отличие от конкретного множества вещей, вечно и несотворима.

Характеристика бытия по мыслимым определенностям (а не по условиям существования в пространстве и времени) приводила к определению бытия как чистой абстракции. Об этом абстрактном бытии можно лишь сказать, что оно Есть, представляет собой абстрактное единство, единство, определяемое не материей, а понятием. Согласно Аристотелю, «Парменид, по-видимому, занимается

единым, которое соответствует понятию, Мелисс — единым, которое соответствует материи» (*Аристотель*. Мет. I. 5. 986 b 14).

Придав онтологии Парменида характер физико-космологического учения, Мелисс приравнивал единое бытие Парменида к заполняющему все пространство вещественному началу, а небытие последнего — к пустоте. (На этом основании, как было уже сказано, Мелисс стал отрицать движение.) Правда, у Мелисса были известные основания для космологического толкования бытия Парменида как реальности, которая заполняет все пространство, а парменидовское небытие — как пустоты, которой нет.

Дело в том, что Парменид характеризует свое бытие не только по мыслимым определенностям, то есть как идеальную реальность, но также по некоторым материальным (точнее, геометрическим и физическим) признакам, по таким, как сферичность бытия, его предельность, непрерывность, заполненность (В 8) и т. п. Парменид не только мыслит бытие, но и образно представляет его. Элейский мыслитель оперирует не только отвлеченными понятиями, но также живыми образами. Можно, конечно, мыслить сферическое бытие в качестве некоей идеальной сферы, но при этом невозможно будет обойтись без образов и представлений о форме и протяженности. Сведение понятия бытия Парменида к заполняющему все пространство шарообразному телу и дало основание (с древнейших времен до наших дней) говорить об отрицании Парменидом физического, эмпирически наблюдаемого движения, возникновения и исчезновения вещей. Между тем, как мы попытались показать, дело обстоит гораздо сложнее.

Реальность (единое бытие), найденную Парменидом в области философии, можно сравнить с реальностью в искусстве, открытой греческой трагедией. Общеизвестно, что греческая трагедия имеет дело не с мифической реальностью, хотя и строится на материале мифа. От мифической реальности отходит уже гомеровский эпос; трагедия же строится на новом виде реальности — на реальности в искусстве, на «идеальной ситуации», отличной от ситуаций в реальной жизни, но не оторванной от последней. Подобную же эволюцию мы наблюдаем в греческой философии.

Гесиодовская теокосмогоническая поэзия, развиваясь на лоне мифа, начинает переосмысливать миф и отходить от него. Первые же греческие философы, отбрасывая мифологическое олицетворение явлений природы, ищут новую реальность *αρχή* всех вещей. Эта реальность (первоначало) у первых греческих натурфилософов выступает в виде космических стихий, не лишенных, тем не менее, черт мифологических существ.

5. Учение об абсолютном континууме и принципе сохранения

Независимо от цели, которую ставил перед собой Парменид, он явился предвестником открытия категорий пространства и времени. Точнее, его мысль сводилась к тому, что нет самих по себе пространства и времени в отрыве от бытия, а есть только бытие. Впоследствии Левкипп и Демокрит, исходя из факта движения, допустили существование пустого пространства (небытия) как необходимого условия для возможности движения атомов¹.

Проблема времени, первоначально поставленная Гераклитом и Парменидом, не получила развития в атомистической теории Левкиппа и Демокрита². Но можно предположить, что время они представляли себе по аналогии с пустым пространством, то есть как пустую длительность. Античные представления об абсолютной пустоте и абсолютно пустой длительности легли в основу физики Ньютона и просуществовали вплоть до XX в. А. Эйнштейн отбросил традиционные представления о пространстве и времени как пустых емкостях и выдвинул идею о неразрывной связи пространственных масштабов и временных промежутков с движущейся материей.

Таким образом, Парменид отрицал не пространство и время вообще, а существование пространства и времени самих по себе, в отрыве от единого бытия. Разумеется, у него не было понятия о пространстве и времени как формах бытия сущего, и он (насколько можно судить на основании дошедших до нас свидетельств) оставляет открытым вопрос о том, чем же являются пространство и время. Но нет у него и субъективно-идеалистического понимания пространства и времени, как иногда полагают некоторые исследователи, например,

¹ «С точки зрения современной науки, — пишет В. Гейзенберг, — мы бы сказали, что пустое пространство между атомами Демокрита — это не ничто; оно является носителем геометрии и кинематики и делает возможным порядок и движение атомов. До сих пор возможность пустого пространства осталась нерешенной проблемой. В общей теории относительности Эйнштейна показано, что геометрия и материя взаимно обуславливают друг друга» (Гейзенберг. 1963. С. 44).

² Хотя Платон и Аристотель уделяли значительное внимание проблеме времени, однако понятие времени как одного из фундаментальных понятий научного знания было введено физикой XVI–XVII вв. в связи с проблемой движения в качестве основного принципа механики. Проблема времени, которая, по словам Г. Рейхенбаха, «весьма озадачивала древних, оставалась нерешенной в течение двух тысяч лет. Ответ на нее был найден с помощью достижений современной физики, непосредственно связанных не с проблемой времени, а с проблемой причинности» (Рейхенбах. С. 13–14).

Рейхенбах, согласно которому Парменид учил будто бы об иллюзорности потока времени (см.: *Рейхенбах*. С. 24–25).

Парменидовское отрицание пустого пространства и пустой длительности подверг отрицанию Демокрит, который допускал пространство и время как пустые вместилища, чтобы иметь возможность объяснить изменение и движение. Современная же наука подвергла отрицанию традиционные (демокрито-ньютоновские) представления о пространстве и времени и отчасти вернулась к парменидовскому представлению о невозможности их самостоятельного существования¹.

Установив зависимость течения времени и протяженности тел от скорости этих тел, Эйнштейн доказал относительный характер пространства и времени, а также невозможность их существования в отрыве от материи и вне связи друг с другом. По теории относительности Эйнштейна, пространство и время составляют единое и неделимое пространство-время (четырёхмерный континуум), геометрические свойства которого изменяются в зависимости от скопления масс вещества и порождаемого ими поля тяготения.

Разумеется, Парменид был далек от современных представлений о материи и четырёхмерном континууме. Но его учение о бытии, основанное на принципе сохранения (из ничего ничего не возникает), содержало плодотворные идеи². Во всяком случае он явился предвестником учения о субстанции — неизменной основе сменяющихся вещей³. То постоянное и неизменное, что сохраняется при всех превращениях, он назвал единым бытием (точнее, «тождественным», τὸ αὐτό, τὸ αὐτό), которое всюду непрерывно и однородно. Иначе говоря, единое, или бытие, Парменида есть принцип единства всего, учение об абсолютном континууме. Свойством бытия, или

¹ А. Ф. Лосев (История античной эстетики. М., 1963. С. 289), говоря о том, что в античности пространство мыслилось в единстве с заполняющим его веществом, то есть с бытием в целом, находит возможность сравнивать античное понимание пространства с принципом относительности Эйнштейна в современной физике.

² Г. Рейхенбах считает, что нет принципиальной разницы между «четырёхмерным бытием Парменида», в котором ничего не случается, ничего не движется и все однородно, и четырёхмерным пространственно-временным континуумом Эйнштейна — Минковского (см.: *Рейхенбах*. С. 24).

³ Бытие Парменида имеет некоторое сходство с субстанцией Спинозы: то и другое характеризуется вечным существованием, как пребывание вне потока времени и вне движения. Однако ни тот ни другой (первый в «мире мнения», а второй в «сотворенной природе») не рассматривали время как субъективное переживание (иллюзию) или как априорную форму созерцания.

единого, является всюду однородная, непрерывная его цельность («шаровидность»). «Но так как существует конечная, предельная граница, то бытие подобно массе со всех сторон округленной сферы, одинаково отстоящей повсюду от своего центра. И действительно, бытие не должно быть в одном месте большим, в другом меньшим, ибо нет ни небытия, которое мешало бы его цельности, ни бытия, которое было бы в одном месте большим, в другом меньшим, чем бытие. Ведь бытие как целое неуязвимо, ибо если оно со всех сторон одинаково, то пребывает одинаковым в своих границах» (В 8, 42–49. Пер. Г. Церетели).

Парменидовское бытие самотождественно и чуждо различий; иначе говоря, оно есть субстанция, исключаящая акциденцию (изменчивое, преходящее). Указывая на то, что во времена Парменида не были известны категории субстанции и акциденции, Симплиций замечает, что Парменид увлекся логическим обоснованием своего учения о бытии и не понял, что сущее (бытие, или единое), будучи всем (охватывая все, включая в себя все), не будет тем не менее «ни единым, ни одним и тем же». Так, «если бы все существующие [вещи] были прекрасными и ничего нельзя было бы найти, что не было бы прекрасным, то, правда, все было бы прекрасным, однако прекрасное было бы не единым, но множественным, ибо прекрасным был бы и цвет, и занятие, и все что угодно» (А 28).

Итак, определяющими характеристиками единого (бытия) Парменида являются вечность, постоянство и неизменность, однородность, непрерывность и цельность. Парменидовское единое не лишено вещественности, материальности, но несводимо к ним. Как мыслимое бытие оно не лишено также черт идеальной сущности, идеального бытия¹. Парменидовское единое — это материально-идеальное бытие. Не удивительно поэтому, что учение Парменида о бытии явилось идейной предпосылкой как для материалистического учения Демокрита, так и для идеалистического учения Платона. Атомы Демокрита — это то же, что бытие Парменида, только взятое как множество мельчайших, вечно неизменных и неделимых частиц, находящихся в постоянном движении и отличающихся по форме, положению, порядку и величине. «Царство идей» Платона также

¹ В разночтениях и в разных толкованиях учения Парменида сказалось также то, что он (в силу неразработанности философских понятий) не был еще в состоянии изложить свое учение со всей ясностью и четкостью. Поэтому у него бытие характеризуется как беспредельное (А 25), лишенное чувственных свойств, и вместе с тем неожиданно мы узнаем, что бытие ограничено и шаровидно (В 8, 42 и сл.).

связано с учением Парменида о бытии (и даже атомистикой Демокрита), но переведенным уже на язык идеалистической философии.

6. Отношение мысли и слова к бытию. Функция языка

Подводя итог своему учению о бытии («пути истины»), Парменид выдвигает свой основной тезис: «мыслить и быть — одно и то же» (В 3), то есть содержание мысли и предмет, на который направляется мысль, одно и то же. Или, говоря словами Парменида: «Одно и то же мысль и то, на что мысль устремляется, ибо без бытия, в котором выражена мысль, ты не найдешь мысли. Ведь нет и не будет ничего [другого], кроме бытия...» (В 8, 34–37). Это значит, что мысль — всегда мысль о предмете и предметность мысли обусловлена бытием. А небытие не может быть предметом мысли, оно немыслимо и невыразимо (В 4). И если мы все же мыслим небытие, то это есть лишь мысль о небытии, а небытия в смысле объективной данности нет.

В тезисе элейского философа иногда усматривается принцип немецкой идеалистической «философии тождества», принцип тождества бытия и мышления; бытие есть по своей природе мысль, а мысль есть бытие. Так, американский исследователь Дж. Е. Будин считает, что Гегель высказал ту же мысль, что и Парменид: «действительное разумно» и мыслимое, или разумное, есть действительное (см.: *Boodin*. Р. 579). На самом же деле Парменид говорит не о тождестве, а о том, что не может быть мысли без бытия: не может быть мысли без *постоянного и неизменного* бытия. Там, где нет определенного (постоянного, неизменного и т. п.) бытия, там не может быть и речи о каком-либо истинном знании и мышлении вообще. Парменид резко обрушивается на приверженцев Гераклита, признающих тождественность бытия и небытия, а также против их идеи о взаимопревращаемости бытия и вещей по путям «вверх» и «вниз». Он называет приверженцев этого учения «пустоголовым племенем», у которого «бытие и небытие признаются тождественными и нетождественными и для которого во всем имеется обратный путь (*παλιντροπός ἐστι κέλευθος*)» (В 6). Парменид называет их также людьми с «блуждающим умом» (*πλaktón νοόν*), желая, очевидно, подчеркнуть, что мышление, как и бытие, может быть только определенностью, то есть реальностью, чуждой противоречивости.

Из тезиса Парменида о том, что «мысль и бытие — одно и то же», и его требования логической определенности еще не следует, что логически непротиворечивое (и в этом смысле логически возможное) обязательно существует. Мы уже говорили, что Парменид был далек от философии тождества бытия и мышления. Он настаивал

на единстве мысли и бытия, на необходимой связи мысли и объекта мысли, на необходимости определения бытия по мыслимым определенностям, а не по данным органов чувств (как это было у его предшественников). Вместе с тем Парменид устанавливал тесную связь мышления и языка. Поэтому он говорит, что небытие «невыразимо [в словах] и не представимо в мысли» (В 8, 8). Мыслимо и выразимо в словах лишь бытие: «Должно говорить и мыслить, что существует [только] бытие» (В 6), которое цельно, вечно и неподвижно (В 8). Это есть мир «достоверной истины», мир разумной, рассудительной, толковой мысли-слова или логоса (В 6). А все прочее есть мир пустых названий и имен, распространенных в мире «мнения» (δόξα): «Пустым звуком будет все то, существование чего, согласно своему убеждению, сочли истинным смертные: возникновение и гибель, бытие совместно с небытием, перемена места и изменение» (В 8, 34–41).

Следует обратить внимание, что здесь речь идет о бытии, которое не возникает и не исчезает, а не о возникающих и исчезающих вещах. Поэтому становится более понятным другое высказывание Парменида: «Так, согласно мнению [людей], это [некогда] возникло, ныне существует, будет расти в будущем и затем погибнет. Каждой же [вещи] люди установили имя как отличительный ее знак» (В 19). Из поля зрения исследователей нередко ускользает небольшая деталь в парменидовском словоупотреблении: термины «это» и «каждая» («каждой из этих [вещей]» в переводе А. Маковельского, В 19) означают совершенно разные предметы. Под термином «это» (αὐτό) Парменид подразумевает единое бытие, которое отличается от «каждой» из вещей.

Когда под термином «это» разумеется любая вещь или всякое явление, то создается впечатление, что Парменид отрицал возникновение и исчезновение вещей, перемену ими места и т. п. и считал будто бы, что «мир, в котором живет человек, окружающая человека действительность, являются лживым порождением не только человеческого стремления к «называнию», но и человеческой «речи» как таковой, являющейся своего рода организующей силой мира «мнения»» (Каракулаков. С. 87).

Предположение, что для Парменида вещи являются порождением «пустых» имен и названий, делает философа иллюзионистом, чистейшим субъективным идеалистом, а это неверно. И функцию языка в теории познания он понимал вовсе не превратно. Устанавливая тесную связь между бытием, мыслью и словом, философ утверждает, что слово и мысль определяются бытием: «ибо без бытия мысли не найти» (В 8, 35). Таким образом, бытие («это») определяет «истинную» мысль и слово (логос). Вместе с тем, познание бытия возможно только мыслью, только разумом, то есть логосом. Что же касается

имен и названий, которые люди устанавливают для каждой вещи, то все эти имена и названия пустые, ибо они *не выражают единого и всеобщего бытия («это»)*. Они и не могут выражать бытие, так как каждое из этих имен является обозначением отдельной и единичной вещи, в то время как единое бытие недробимо на нечто отдельное и единичное и несводимо ни к какой вещи. Наконец, следует сказать, что мысль Парменида о том, что имена вещей являются установлениями людей, подорвала традиционный взгляд о «правильности» имен «по природе». Элейский философ явился родоначальником теории происхождения имен по «закону», то есть человеческому установлению.

7. Натурфилософия Парменида

Свои космологические или натурфилософские взгляды Парменид излагает во второй части поэмы. От этой части сочинения философа до нас дошло несколько отрывков, совершенно несовместимых, на первый взгляд, с первой частью поэмы, в которой мир «мнения» объявляется «обманчивым» миром вещей и даже «ложным» порождением органов чувств (как нередко полагают современные историки философии). В превратном толковании учения Парменида виноват в первую очередь сам Парменид. Он так увлекся идеей о всегда себе равном, неизменном и непрерывном бытии, о всегда мыслимом в одном и том же смысле едином, что в первой части поэмы («в пути истины») он отрезал себе почти все пути к многообразному миру вещей, объявив его миром «мнения»¹. А во второй части поэмы Парменид признает (как ни в чем не бывало) мир «мнения», или «путь мнения», развивает натурфилософские учения своих предшественников и делает некоторые интересные открытия. Создается впечатление, что поэму писал не один, а два человека, хотя точно известно, что обе части поэмы принадлежат Пармениду. Это обстоятельство смущало еще древних философов и комментаторов, трактовавших учение Парменида. По Аристотелю, Парменид и его последователи считали будто бы, что «не следует обращать никакого внимания на фактическую действительность, но только на последовательность в рассуждениях» (А 2). Возможно, что некоторые из учеников Парменида превратили его идеи в бессодержательную софистику (ана-

¹ По справедливому замечанию В. В. Соколова, «хотя его (Парменида. — Ф. К.) поэма в духе слагавшейся традиции носит название «О природе», но, в сущности, это название полностью подходит лишь ко второй части поэмы, излагающей «мнение смертных», которые руководствуются опытом-чувственным знанием» (Соколов. С. 54).

логичный случай имел место с последователем Гераклита Кратилом, который, как известно, довел гераклитовское учение о всеобщем движении до абсурда). Впрочем, иные высказывания Парменида, озадачивающие исследователей по сей день, осмотрительностью не отличаются. Так, читая то место его поэмы, где он переходит от изложения «пути истины» к изложению «пути мнения», мы встречаемся с такого рода пассажем: «Этим я кончаю [свое] достоверное учение (τὸν λόγον) и размышления об истине. Теперь узнай мнение смертных, слушая обманчивый строй моих стихов» (В 8, 50–52). Создается впечатление, что Парменид в самом деле объявил знание о чувственном мире совершенно ложным. Но в таком случае становится не совсем понятным, для чего понадобилось ему приобщаться к «мнению смертных», излагать свои натурфилософские взгляды и в то же время систематически отговаривать других от «мнения смертных», настаивать на необходимости оберегать «мысль от этого пути исследования» (В 7). Возможно, он хотел сопоставить путь «мнения» и путь «истины», с тем чтобы не смешивать истину с мнением или уяснить, что есть истинное знание в отличие от ложного. Но это предположение не решает вопроса, ибо если чувственный мир представляет собой небытие (нереален), то о нем нельзя ничего сказать. Истинные суждения возможны лишь о том, что подлинно существует, а не о том, что подлинно не существует (В 8, 34–36).

*Одно и тоже есть мысль и то, о чем мысль существует.
Ибо ведь без бытия, в котором ее выраженье,
Мысль тебе не найти.*

О каких же «мнениях смертных» идет речь у Парменида? Ответ мы находим в следующем отрывке из его поэмы (В 6):

*Слово и мысль бытием должны быть: одно существует
Лишь бытие, а ничто не существует. Обдумай
Это — и ты избежишь дурного пути изысканья,
Также второго пути, что измышляют невежды,
Люди о двух головах. Беспомощно ум их блуждает.
Бродят они наугад, глухие и вместе слепые.
Вздорный народ! Бытие и небытие тем же самым
И не тем же самым зовут. И путь во всем видят обратный.*

Отрывок показывает, что, по Пармениду, существуют три способа мышления: первый исходит из предпосылки, что только бытие есть, а небытия нет; второй (который подразумевается) — из того, что наряду с бытием существует также небытие; третий — из того, что бытие и небытие тождественны и нетождественны. Только первый путь ведет к истине, а два последних удаляют от нее, и потому их следует избежать. Таким образом, Парменид, говоря о пути

истины и пути мнения, подразделяет второй путь на две разновидности — на ту, которая бессмысленна (она строится на признании небытия, то есть того, чего нет), и на ту, которая беспринципна (вследствие смещения бытия с небытием). Представителей первой разновидности заблуждения в «пути мнения» Парменид не удостоивает внимания (кого он имеет в виду, сказать трудно, возможно, пифагорейцев). Представителей второй разновидности того же «пути мнения» (гераклитовцев) он награждает выразительными эпитетами вроде «глухие» (κωφοί), «слепые» (τυφλοί), «пустоголовое племя» (ἀκριτα φύλα) и т. д. По мысли Парменида, люди с «блуждающим умом» — это путаники, неспособные что-либо выделить из многообразия вещей и явлений; их «блуждающий ум» перебегает с предмета на предмет; их взор скользит по поверхности, их слух не различает протяжных и коротких звуков. Подобно слепым и глухим, они бродят наугад, хватаются за первый же попавшийся предмет. Это «пустоголовое племя» стремится исследовать то, что изменяется, то есть то, что в данный момент существует, а в следующий момент не существует. Для «людей о двух головах» (δίκρανοι) то, что есть (бытие), и то, чего нет (небытие), — одно и то же и не одно и то же; у них во всем имеется «обратный путь». На этом пути они остаются навсегда. Этот путь исследования имеет видимость истинности, так как обращен на мир возникающих и исчезающих вещей. На этом пути много что можно знать, но это будет знанием («мнением») о частном и преходящем, а не о едином, вечном и всеобщем бытии. Познание единого бытия предполагает выделение его из многообразия вещей, а не смешение того и другого. Иначе говоря, по Пармениду, подлинное знание есть знание о неизменном бытии, а не об изменяющихся предметах. Поэтому-то он противопоставляет «путь истины» «пути мнения», равно как «знающих» людей (философов) «мнящим» людям. «Знающий» человек, идя по «пути истины» и указывая на него, вполне осведомлен о «пути мнения» (о чувственно воспринимаемом мире). Он может приобщиться к этому пути, высказать свои соображения о чувственно воспринимаемом мире, оговорив, однако, что эти соображения и взгляды относятся к области «мнения», то есть к той области исследования, которая не дает знания (понимания) сущности бытия и сама по себе ограничивается, так сказать, знанием второго сорта — знанием о явлениях, как они выступают на поверхности.

В первой части своей поэмы Парменид решает отвлеченные («метафизические») проблемы, а во второй ее части он излагает свои натурфилософские взгляды, причем ничуть не смущаясь своей оценкой их как «обманчивых».

Элейский философ не жертвовал миром чувственности во имя логически мыслимого («умопостигаемого») мира, хотя верно, что у

него была преувеличенная вера в логику. Он стремился установить место и значение того и другого в своей теории познания посредством выяснения различия между ними. Критерием истины Парменид считал разум, с помощью которого устанавливается различие между мыслимым бытием и чувственным миром, а «мнения смертных», с его точки зрения, не могут быть критерием истины, так как они имеют дело с изменчивыми вещами и не заключают в себе «надежной истины». Однако «ненадежность» мнений не означает, что они абсолютно ложны. Согласно Симплицию, Парменид «называет это учение (относящееся к мнению. — Ф. К.) предположительным и обманчивым не в качестве просто ложного, но как направляющегося [с высоты] умопостигаемой истины в [низину] мира явлений, кажущегося чувственного мира» (ἀπό της νοητῆς ἀλληθείας εἰς τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν τὸ ἀσθητὸν ἐκλεκτικότεα) (А 34).

Не менее важно другое сообщение Симплиция: «Парменид, сделав... переход от умопостигаемого [мира] к чувственному, или, как он сам выражается, от истины к мнению, тоже признал элементарные начала рожденных [вещей] принадлежащими к стихиям [элементам] и построил [из них] первую противоположность, которую он называет светом и мраком, или огнем и землею, или плотным и тонким, или тождественным [себе] и различным» (В 8, 50–59). Другими словами, когда Парменид переходит к объяснению чувственного мира, он берет в качестве первоначала вещей противоположные стихии: огонь и землю, которым соответствуют свет и тьма, теплое и холодное, тонкое и плотное, легкое и тяжелое (А 35). Огонь или свет (соответственно, теплое, тонкое и легкое) — это принцип тождественного в себе бытия на «пути истины». Земля или тьма (соответственно, холодное, плотное, тяжелое) — это принцип различия и множественности на «пути мнения», или, что то же, на пути темного знания. Тем самым Парменид вполне последовательно проводит в своей натурфилософии учение об истине и мнении, о мыслимом и чувственном мире.

Любопытно узнать, в каком соотношении находятся у Парменида огонь и земля, свет и тьма и тому подобные противоположности чувственного мира. В одном замысловатом фрагменте Парменида говорится: «Но так как все именуется светом и ночью и эти названия даются тем или иным [вещам] сообразно их значению, то [оказывается], — все полно одновременно света и непроглядной ночи, которые уравнивают друг друга, и потому нет ничего, что не было бы причастно к тому или к другому (εἰεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν)»¹. Это

¹ *Simpl. Phys.* 180. 8 (Diels. В 9). Этот отрывок, вслед за Дильсом, переводится на русский язык аналогично приведенному, за исключением последней фразы (εἰεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν), которая переводится следующим

надо понимать, по-видимому, в том смысле, что в чувственном мире многообразия вещей (на «пути мнения») существует и то, и другое: и свет и тьма, и огонь и земля, и все вообще противоположности, причем ни одна из них не преобладает над другой, ибо в мире, взятом в целом, нет никакой вещи, которая не была бы причастна либо к свету, либо к тьме, либо к огню, либо к земле. Правда, из всего учения Парменида вытекает, пожалуй, мысль о том, что противоположности света и ночи (и соответственно — огня и земли), взятые отвлеченно и в предельно чистом виде, исключают друг друга (непричастны друг другу) и не смешаны между собой, так что в мире единого бытия, на «пути истины» (на ее высшем уровне), существует лишь «чистый свет блестящего солнца» (В 10). Имеется ли такой предел, когда «свет солнца» абсолютно чист и тем самым всецело исключает тьму, или, напротив, расхождение противоположностей следует мыслить как бесконечный процесс — все эти вопросы остаются открытыми в текстах элейского философа. Можно лишь сказать, что в чувственном мире противоположности носят относительный характер.

Смещением противоположных элементов Парменид объясняет происхождение вещей. «Он (Парменид. — Ф. К.) изложил [в своем сочинении] даже строение мира и, допуская смешение светлого и темного элементов, из них и через них он выводит все [вещи] кажущегося мира» (В 10). В отдельных частях мира и во всех вещах противоположности светлого и темного начал перемешаны в различных пропорциях и распределены по шкале, на одном конце которой мы имеем чистый свет или беспримесный огонь, а на другом — мглу или землю. Но, как было сказано, чистый свет и абсолютная тьма это, так сказать, идеальные пределы, конечные границы противоположностей, а в различных частях чувственного мира имеются сферы, где преобладает или свет, или тьма (В 12). «И творческой причиной, единой, общей [для всего] он считает богиню¹, восседаю-

образом: «так как ни одно [из них] непричастно другому» (Маковельский); «так как ни одно из них не имеет места в другом» (Церетели); «отнюдь непричастны друг другу» (Дынник). Перечисленные тексты переводов указанной фразы придают отрывку существенно иной (к тому же непонятный) смысл. Если ни одно из них (свет и тьма) в чувственном мире вещей непричастны другому или ни одно из них не имеет места в другом, то есть свет и тьма никак не связаны между собой, то как они могут уравнивать друг друга? Да и как в таком случае может быть «все полно одновременно света и темной ночи»? В своем переводе мы следовали Г. Френкелю, обратившему внимание на последнее слово отрывка *ἑνὴν* и предложившему перевести неясную фразу в контексте всего фрагмента.

¹ Богиня (она же — Афродита) Парменида — это аллегорическое выражение отвлеченной мысли о «творческой причине», образное выражение идеи бытия.

щую в центре Вселенной и являющуюся виновницей всякого рождения» (В 13). Если теперь вспомним, что «все наполнено бытием» (В 8) и что «мир един... безначален, вечен и неуничтожим» (А 36), то нетрудно заключить, что единое, или бытие, Парменида в мире чувственного многообразия вещей есть не только то, что пронизывает все сферы существующего, но также и то, что является причиной всякого возникновения и исчезновения.

Вопреки своей оценке элейцев как «неподвижников» и «противоестественников», Аристотель сообщает: «Те, которые признают два начала, как Парменид, — огонь и землю, считают промежуточные [тела], как, например, воздух и воду, смесь их. А именно так как, по утверждению их, теплое по природе своей разлагает, холодное же соединяет, каждая из остальных [вещей] имеет первое своей творческой причиной, второе же — материальной; поэтому-то, говорят они, из них и через них все прочее возникает и уничтожается» (А 35). Таким образом, Парменид вовсе не отрицает физического мира, возникновения и исчезновения вещей. Напротив, перед нами вполне диалектическая картина природы, определяемая единством противоположностей, светлого и темного начал или огня и земли (по Аристотелю). И, что не менее важно, светлое начало или огонь, представляющий собой воплощение единого бытия в чувственном мире, выступает как активное и динамическое начало. Исходя из этого, можно заключить, что Парменид является метафизиком (в традиционном смысле слова) на «пути истины», рассматривая бытие как нечто всегда самотождественное, чуждое движению и изменению. Но на «пути мнения» он развивает концепцию мира. И управляется этот мир всеобщим законом необходимости (А 32).

По мнению некоторых историков (например, П. Таннери), Парменид отрицал не движение вещей, а движение мира, взятого как целое. Нечто подобное высказывает и современный исследователь У. Чельмерс, согласно которому космология Парменида дает нам реальный мир, рассматриваемый с точки зрения временности, а не вечности, так что если объект движется в пространстве, то мы должны помнить, что это только временная характеристика, а всепроникающее бытие остается неподвижным и вечным: «единое остается, а многое изменяется», возникает и исчезает (см.: *Chalmers*. P. 20).

Согласно космологическим воззрения Парменида, Вселенная состоит из концентрических «венцов», вращающихся вокруг центра. Является ли этим космическим центром (как у Анаксимандра) Земля или мировой огонь на манер пифагорейского представления об огненном центре Вселенной, сказать трудно, так как наши сведения об астрономии и физике Парменида весьма скудны. Восстановить астрономию Парменида очень трудно, но можно предположить,

что его идеи находились в русле ионийской натурфилософии. К числу открытий Парменида относят установление им тождественности утренней и вечерней звезды (А 40). Согласно Феофрасту, Парменид первым провозгласил, что Земля имеет сферическую форму (А 44). Это открытие следует отнести к числу выдающихся. Как утверждают также некоторые древние авторы, Парменид высказал идею, что Луна освещается Солнцем, то есть светит отраженным светом, хотя эта идея обычно приписывается Фалесу и Пифагору (А 42).

Бросается в глаза, что в натурфилософии Парменида большую роль играет огонь как тонкое и активное начало. Несмешанный «огонь небес», пребывающий где-то в глубине космоса, приравнивается им к чистому свету как к чувственному аналогу единого или бытия, о котором учил Парменид в «пути истины».

Парменид многим обязан Гераклиту и тогда, когда молчаливо с ним соглашается, и тогда, когда с ним открыто полемизирует. Выдвинув тезис о возникновении и исчезновении вещей, об их превращении по пути «вверх и вниз» (всех вещей в космический огонь и космического огня во все вещи), Гераклит дал общее объяснение бытия и небытия. Это вызвало отрицательную реакцию со стороны Парменида, согласно которому Гераклит сделал всякую мысль невозможной, потому что все оказывается текучим. Но было в Гераклите и нечто такое, что привлекало Парменида, хотя он, конечно, не воздавал тому должного. Космический огонь Гераклита, его высшая субстанция и высший разум были восприняты Парменидом. Когда он говорит о «небесном огне» и характеризует его как «легкий, чистый и всюду тождественный себе», то (в первой части поэмы) он признает космический огонь Гераклита — не тот огонь, который подвержен изменениям, а огонь, на который ссылается Гераклит, говоря, что «мудрое отрешено от всего».

Гераклит учит, что мудрость — это общее для всех, она причастна всему. Подобная же мысль встречается у Парменида (А 45). Гераклит и Парменид сходятся в том, что только благодаря «мудрости» огня мы имеем знание о порядке в природе.

Вскрыв диалектику (оппозицию) вечного и временного, Гераклит решительно отрезал все пути к толкованию вечного и временного как внешних по отношению друг к другу противоположностей. Для Гераклита вечность космоса — вечно обновляющийся процесс, в котором имеются постоянная и преходящая стороны. Но эти стороны существуют не сами по себе, а в неразрывном единстве между собой. Поэтому Парменид, начав с противопоставления вечности временному, а неизменного — изменчивому, вынужден был в конце концов вернуться в «мир мнения», к точке зрения Гераклита о единстве противоположностей теплого и холодного, светлого и тем-

ного, легкого и тяжелого и т. д. Этим же объясняется то, что Парменид, как и Гераклит, признает «огненность души» и то, что «не может быть ни одного животного, которое было бы совершенно неразумным» (28 А 45). Он придерживается сходной с Гераклитом точки зрения, согласно которой познание зависит от преобладания в человеке теплого или холодного (у Гераклита «сухого», то есть огненного, или влажного) элемента (22 В 16, А 46).

Парменид высказал ряд идей по разным областям науки того времени, в частности, по вопросам происхождения живых существ (28А 50–54) и эмбриологии (В В 17, В 18), астрономии (А 43) и т. п. Как свидетельствует один из источников, Парменид «не обошел молчанием» ни одну из главных тем чувственного мира (В 10). Все это свидетельствует о том, что элейский философ был наблюдателем и ученым, а не просто абстрактным метафизиком и логиком. Если статья на точку зрения традиционного представления о Пармениде, то получается, что он занялся чувственным миром и пустился на поиски в различных областях научного знания, по которым высказал ряд оригинальных идей лишь затем, чтобы объявить все это никчемным и беспредметным занятием.

На самом же деле Парменид, открыв понятийное мышление («чистый разум»), со всей решительностью поставил вопрос об отношении мышления к внешней реальности — о возможности достоверного знания в изменчивом и преходящем мире вещей. Этот вопрос не утратил своей остроты в современной философии и науке: иррационализм отрицает роль разума в познании «базиса» реальности. Сама реальность объявляется им непостижимым в понятиях хаосом вещей, а позитивизм, ссылаясь на квантовую механику (в частности, на природу и «поведение» микрочастиц), объявляет понятие реальности фикцией (о проблеме реальности см.: Бор. С. 267–285; Омельяновский. 1965. С. 5–55).

Подведем некоторые итоги. В поисках чего-то постоянного и неизменного в мире Парменид пришел к идее о едином бытии. Его бытие в первой части поэмы характеризуется как мыслимая определенность, то есть как самотождественное бытие. Во второй части поэмы изменчивый мир «мнения» интересует его не менее, чем мир истины. Чувственный мир мнения, представляющий собой смесь светлого и темного начал (огня и земли, теплого и холодного и т. д.), также относится к бытию, ибо небытия нет. Однако «чистый огонь небес» является, по Пармениду, тем, что воплощает в наибольшей степени бытие, а «темный» элемент земли содержит в себе бытие в наименьшей степени. То же можно сказать относительно мышления и ощущения: с помощью первого мы достигаем истины (подлинного знания), а с помощью второго пребываем на уровне мнения, то есть

предположительного и обманчивого знания не просто как ложного, а как знания, отходящего от познания истины с помощью мышления (А 34). Таким образом, чувственный мир или мир мнения (мир «видимости», «кажимости») не является для Парменида миром небытия (иллюзий), но таким миром, реальность которого определяется степенью его причастности к «реальному бытию». Иначе говоря, степень причастности вещей к бытию, а стало быть, и уровень их реальности, различна и зависит от соотношения в них противоположных элементов (огня и земли, теплого и холодного и т. д.). При всей относительной реальности чувственного мира в нем имеется сторона, которая вечна, постоянна и неизменна, и сторона, которая временна, изменчива и непостоянна.

В познании мира как единства противоположностей Парменид и Гераклит сходятся. Но дальше идут расхождения между ними. В качестве постоянного в мире Гераклит нашел постоянство мер изменений и превращений огня. Гераклитовский огонь (огонь-логос, мудрое) «отделен» от всего и вместе с тем тесно связан со всеми вещами: своим активным участием во всех процессах огонь-логос определяет меру и постоянство всего происходящего в космосе. Чистое же бытие Парменида, взятое как таковое, то есть онтологически на «пути истины», как бы застыло в своей неподвижности, в своей субстанциальной «нейтральности» ко всему тому, что происходит в мире, в своей независимости от мира явлений.

Оно и понятно. Парменид-рационалист — «отец» греческого рационализма. Став на путь понятийного мышления, он не мог обойтись без допущения в мире постоянного, неизменного и сохраняющегося начала (субстанции). Это допущение является хотя и не единственной, но необходимой предпосылкой научного мышления вообще. Для многих виднейших физиков (Бора, Гейзенберга, Паули, Резерфорда, Шредингера) «характерно стремление найти некую постоянную основу того, что наблюдает физик или непосредственно, или посредством различных экспериментальных устройств» (Омельяновский. 1959. С. 11).

Некоторые современные физики и философы считают, что гераклитовский подвижный и изменчивый огонь исключает постоянство (субстанцию) в мире, и потому они признают более приемлемой парменидовскую идею о постоянном, неизменном и сохраняющемся бытии (см.: Овчинников. 1966). Во всяком случае Гераклит и Парменид, исходя из разных посылок, со всей остротой поставили вопрос о возможности выражения в понятиях противоречивого единства изменяющегося и сохраняющегося.

В самом деле, если в мире нет ничего постоянного и сохраняющегося (субстанции), то говорить о возможности его научно-рацио-

нального познания уже не приходится. Однако со всей остротой возникает старый (в духе Гераклита) вопрос: а имеется ли в самом реальном (а не мыслимом) мире постоянное и сохраняющееся бытие? И где гарантия, что рациональное мышление, исходя из предпосылки о неизменном и постоянном (сохраняющемся) бытии, не расчленит единый и живой мир на два мира: на мыслимый мир вечного и неизменно сущего (по Пармениду, «подлинный мир») и на чувственно-данный мир изменчивого и временного (по Пармениду, «мир кажущийся»), иначе говоря, на мир абстрактного и конкретного?

Хотя тенденция к абсолютизации понятийного мышления, или, что то же, преувеличенная вера в рационально-логический способ познания приводила Парменида к противопоставлению (в первой части поэмы) найденного им единого и вечного бытия многообразию переходящих вещей, тем не менее, его бесспорной заслугой остается то, что он впервые сформулировал идею субстанции, определил принцип сохранения.

Парменидовское единое бытие не есть идея (идеальное начало), но оно и не эмпирическая вещь или просто вещество: оно — **материально-идеальное бытие**. В отличие от апейрона Анаксимандра и логоса-огня Гераклита, единое Парменида менее вещественно, более абстрактно. Оно представляет собой продукт рационально-логического «очищения» первоосновы вещей от «примесей» всего чувственно воспринимаемого на «пути истины», то есть на пути рационального постижения того, что **всегда пребывает и сохраняется во всеобщем процессе возникновения и исчезновения вещей**.

Зенон, чьи апории доставляют так много хлопот философам и ученым по сей день, со всей очевидностью раскрыл расхождение между живым созерцанием, в котором мир дан в непрестанном изменении, и отвлеченно-логическим мышлением, в котором мир дан в неизменном состоянии. Парменидовское определение единого бытия (подлинной реальности) по принципу строго логической мысли в апориях Зенона обернулось драматической постановкой вопроса об «истинности» движения и многообразия вещей, острой проблемой о возможности (или невозможности) адекватного отображения в логике понятий движения вещей и их множественности.



Глава девятая

АПОРИИ ЗЕНОНА, ПРОБЛЕМЫ ЛОГИКИ И НАУКИ

1. Общие замечания

В своем учении о едином бытии Парменид исходил из следующих предпосылок: из ничего ничего не возникает; бытие вечно и неизменно; бытие не возникает и не уничтожается. Молва утверждала, будто бы Парменид вообще отрицал возникновение и исчезновение и считал очевидные факты иллюзией. На этом основании его учение было объявлено абсурдным и смехотворным (29 А 12). Впоследствии Аристотель, исходя, очевидно, из такого рода трактовки учения Парменида не удержался и опрометчиво упрекнул Парменида и его последователей в «сумасшествии». Впрочем, у Аристотеля как основателя логики были для этого мотивы, так сказать, и личного порядка. Ведь «злополучные» апории, или парадоксы, Зенона Элейского, ученика Парменида, доставили Аристотелю немало хлопот. Они ставили под сомнение истинность сформулированных им законов логики в смысле их соответствия действительности. По свидетельству Диогена Лаэртского, Аристотель написал специальное сочинение, озаглавленное «Против учения Зенона».

Зенон взял на себя задачу доказать, что проблема о едином бытии, поставленная его учителем Парменидом, вовсе не абсурдна и не смехотворна, а серьезна и основательна. И с этой задачей он блестяще справился.

Зенон Элейский (ок. 490–430 гг. до н. э.) не создал нового учения, но по праву заслужил имя «отца» диалектики как искусства защиты или опровержения какого-либо тезиса в ходе полемики¹. Он

¹ Сведения о жизни и деятельности Зенона см.: Комарова. С. 12–26.

вошел в историю благодаря своим апориям (затруднениям, парадоксам), которые иногда называют «роковыми противоречиями» в силу их логической неразрешимости. Попытки разрешения апорий Зенона продолжаются свыше двух тысяч лет. В 60–70-х годах в бывшем Советском Союзе и за рубежом разгорелись жаркие дискуссии на эту тему. Апории доставят еще немало хлопот и нынешним, и последующим поколениям логиков, математиков и философов. Оговоримся сразу же: мы не намерены включаться в полемику и предлагать свой вариант решения апорий Зенона. Наша задача более скромная — изложить суть зеноновских апорий и подвести некоторые итоги их обсуждения.

Апории Зенона, привлекавшие внимание философов и ученых во все времена, истолковывались и оценивались по-разному: некоторые философы утверждали, что поставленные в апориях проблемы решаются простейшими средствами и вообще не имеют смысла; другие же, наоборот, считали, что в апориях выдвигаются важные вопросы, которые человечество никогда не сможет разрешить до конца. Следует отметить, что не только эти вопросы, но сам ход рассуждений Зенона оценивался различным образом. Одни философы считали его логически дефектным и стремились найти в нем ошибки¹, другие же утверждали, что в логическом отношении он безупречен. Все эти споры, в той или иной форме имевшие место в прошлом, продолжают и будут продолжаться впредь.

Интерес к апориям Зенона, разумеется, неслучаен. Он обусловлен, в первую очередь, тем, что в них поставлены важные вопросы, всегда находившиеся в центре внимания философии, математики, физики и других наук: соотношение движения и покоя, единого и многого, конечного и бесконечного, прерывного и непрерывного. Но дело, конечно, не только в этом, ибо все эти вопросы рассматривались не только Зеноном. Интерес, проявленный именно к апориям Зенона, объясняется тем, что перечисленные вопросы поставлены им в остроумной, парадоксальной форме, причем возникает противоречие между логическим анализом и эмпирическими данными. Рассуждения Зенона, логика его мышления приводят нас к одному выводу, а эмпирические данные — к прямо противоположному. В связи с этим анализ апорий Зенона привел еще к одному вопросу — о границах применения формальной логики и, следовательно, о соотношении формальной логики и действительности.

¹ Так, итальянский исследователь Л. Россетти полагает, что апории Зенона представляют собой «риторически отвлекающие моменты» (*Россетти*. С. 24), т. е. своего рода игру слов.

Трудности, связанные с анализом апорий Зенона, состоят в том, что те дошли до нас в разных редакциях и отрывках, переданных разными философами, жившими позже, в частности Аристотелем, который сто лет спустя рассмотрел апории Зенона в своей «Физике», и Симплиция, который вернулся к ним тысячу лет спустя в своих комментариях к «Физике» Аристотеля. Многие апории Зенона, по-видимому, утеряны (по мнению исследователей, их было 45, в настоящее же время мы имеем лишь 9). Нам неизвестно также, как именно Зенон сформулировал дошедшие до нас апории. Более того, мы не можем точно сказать, что именно он хотел доказать своими апориями и против кого они были направлены¹.

Согласно традиционной истории философии, Зенон в соответствии с принципами элейской школы пытался опровергнуть существование многообразия и движения. На самом же деле великий элеец и не помышлял об этом. Вопрос состоял (и состоит) не в том, существует ли движение, а в том, как его выразить в логике понятий. Верно, зеноновская критика представлений о многообразии и движении приводила в замешательство здравый рассудок, ставя его в парадоксальную ситуацию. Не исключено и следующее: Зенон своей критикой стремился показать, что мысль о существовании движения и многообразия не менее уязвима, чем мысль об их отсутствии; что из допущения движения и многообразия возникает не меньше, а гораздо больше недоразумений, чем в их отрицании (А 12).

Гегель, высказываясь в том смысле, что Зенон перенес «сражение» в стан противника, многозначительно замечает: «Другая система не истинна, потому что она не согласуется с моей», ведь другая система имеет право сказать то же самое. Нисколько не улучшает дело и то обстоятельство, что я доказываю свою систему или свое положение и затем умозакключаю: следовательно, противоположное ложно; этому противоположному положению первое все же представляется чем-то чуждым, внешним. Неистинность ложного положения должна быть доказана не другим положением, не на том основании, что противоположное положение истинно, а в нем самом; у Зенона мы видим пробуждение этой разумной точки зрения (см.: Гегель. 9. С. 232).

Апории Зенона со всей очевидностью приводят нас к постановке вопроса: соответствуют ли формы мышления действительности или

¹ По мнению Бута (*Booth*. № 1. С. 1–9; № 2. С. 90–103), аргументы Зенона могли быть направлены против некоторых положений Парменида, но в целом они были направлены против высказываний пифагорейцев.

нет? Возможно ли в логически непротиворечивой форме выразить (в понятиях) эмпирический факт движения и многообразия вещей?

Зенон, как и Парменид, исходил из того, что истинное знание имеет своим источником лишь мышление; истинно лишь то, что соотнобразится с мыслью, с требованиями разумно-логического мышления, то есть истинно лишь то, что мыслится непротиворечиво. Что же касается опытных (чувственных) данных, то они, по мнению Зенона, не должны приниматься во внимание, если указывают на нечто отличное от результатов чисто теоретических (логических) рассуждений. Ибо на пути «истины» мы должны следовать доводам разума, а не показаниям наших органов чувств (глаз и ушей), которые, как известно, нередко вводят в заблуждение, недостоверны — словом, «плохие свидетели», говоря языком Гераклита. И если данные органов чувств не являются абсолютно ложными, то это ничуть не спасает положения, ибо в случае расхождения этих данных с результатами чисто теоретических рассуждений мы оказываемся перед проблемой выбора — дилеммой «или — или». Можно, разумеется, смягчить эту дилемму и сказать, что мы должны «преимущественно» следовать разуму или, напротив, показаниям органов чувств. Но смягчить не означает «решить» ее или «устранить».

Из вышеизложенного следует, что Зенон в своих апориях, беря под сомнение представления о многообразии и движении, со всей ясностью поставил проблему теоретического постижения этих явлений, проблему рационального познания предмета исследования вообще. В самом деле, должны ли мы мыслить движение, многообразие и т. д. теоретически — в логических измерениях, посредством понятий, следуя требованиям непротиворечивого мышления, или же мы должны ограничиться эмпирическим наблюдением предметов, чувственной констатацией их положения в пространстве и времени, а следовательно, и описанием вещей в пространственных и временных координатах, то есть так, как они наглядно представляются?

В своих апориях элеец следовал принципам разума с неумолимой последовательностью. Создается впечатление, что он намеренно игнорировал вопрос о том, «куда ведут» его апории. Этот искренний и бесстрашный мыслитель — и в этом сказалась одна из отличительных черт древнегреческих философов — строго следовал доводам разума, исходя из принятых посылок.

2. Апории Зенона

С древних времен и до сих пор апории Зенона реконструируются и соотнобразно этому решаются по-разному различными мыслителями.

Зеноновские апории обычно подразделяют на две группы. Первая группа касается в основном проблем множественности вещей, многообразия вообще. По мнению большинства исследователей, цель этих апорий в том, чтобы доказать невозможность того и другого. Вторая группа апорий касается вопросов движения, отображения движения в логике понятий. Их цель — доказать невозможность, вернее, неистинность движения. «Невозможность», «неистинность» движения и множественности означала у Зенона отрицание их существования не в сфере чувственного опыта, а лишь в сфере разума. Согласно Зенону, теоретический анализ понятий «движение» и «множественность» обнаруживает их противоречивое содержание, а следовательно, их немыслимость, их «неистинность». Все это не имеет ничего общего с субъективным идеализмом, который нередко усматривают в апориях элейского мыслителя.

Один из аргументов первой группы апорий, отвергающих существование множественности вещей (многого), сводится к следующему: если существующих вещей много, то их количество должно быть одновременно ограниченным, ибо их столько, сколько есть, и неограниченным, ибо между существующими вещами имеются другие «вещи», а между этими «другими» снова другие и т. д. (29 В 3). Следующий аргумент той же группы апорий связан с представлениями о пространстве и времени, точнее, с представлениями о протяженном теле и, соответственно, промежутках времени, взятых в виде множества или совокупности непротяженных точек, моментов, то есть в виде идеализированных математических абстракций — «пространственной» точки и «временного» момента, лишенных в действительности каких-либо измерений.

По-видимому, Зенон выступал против существовавшей в его время математической (вероятно, пифагорейской) теории, согласно которой конечные величины состоят из бесконечного множества лишенных величины «неделимых» единиц. Аргумент Зенона сводился к тому, что из того, что не имеет никакой величины (лишено пространственных и временных измерений), не может возникнуть нечто, обладающее величиной: «неделимая» единица есть ничто, а из ничего не может получиться нечто. Касаясь вышеприведенного довода Зенона, Аристотель (Met. III. 4. 1001 b 5–10) писал: «В самом деле, если что-нибудь, поскольку оно прибавляется /к какой-нибудь вещи/ или отнимается /от нее/, не делает эту вещь /в первом случае/ больше или /во втором/ меньше, тогда, по словам Зенона, оно не принадлежит к числу существующего, причем существующее, очевидно, понимается как величина и постольку как величина телесная: ведь именно такая величина обладает бытием в

полной мере... а точка и единица /не создадут его/ ни при каких обстоятельствах»¹.

Аргумент Зенона в передаче Симплиция (В 1) сводится к следующему: множественность вещей предполагает признание того, что каждая вещь одновременно должна быть настолько малой, чтобы вовсе не иметь величины (ибо то, что не имеет величины, не может изменить величины бесконечного множества, если его отнять от последнего или прибавить к нему), и настолько большой, чтобы иметь бесконечную величину, ибо она будет состоять из бесконечного множества протяженных частей.

Главной проблемой первой группы апорий является проблема бесконечности. Одни исследователи (математики) находят ошибку Зенона в том, что он не видел различия между разными типами бесконечностей, не замечал принципиальной разницы между свойствами конечных и бесконечных множеств. Другие исследователи (философы) придерживаются, по существу, той же точки зрения, но иначе выраженной: они видят ошибку Зенона в том, что он принял относительные понятия единства и множественности за абсолютные; он абсолютизировал единое и многое, противопоставил их друг другу и пренебрег их соотносительным характером. По их мнению, заслуга Зенона в постановке проблемы конечного и бесконечного, но не в ее решении (см.: История философии. Т. I. М., 1940).

Вряд ли можно что-либо возразить против этих доводов. Однако проблема бесконечности множеств (в первую очередь вопрос об актуальной бесконечности) до сих пор во многом остается дискуссионной, и мы не можем сказать, что располагаем данными для окончательного решения вопросов, поставленных в этих апориях. Более подробно разбирать вышеупомянутые апории мы не будем, ибо с поставленными в них вопросами мы столкнемся ниже, при детальном рассмотрении второй группы апорий, обычно привлекающих к себе больше внимания и возбуждающих интересные споры.

Нам известны четыре апории второй группы. Каждая из них касается проблемы движения. Эти апории можно разделить на две

¹ Аристотель, называя рассуждения Зенона «грубыми», вынужден, однако, оговориться, что «все-таки /остается вопрос/, как из одного подобного неделимого или нескольких таких получается величина 7» В примечаниях к переводу «Метафизики» Аристотеля А. В. Кубицкий замечает, что упрек по адресу Зенона в «грубости рассуждений» является совершенно незаслуженным, ибо предметом критики элейца было вовсе не единое бытие как таковое, и «критика эта только констатировала неприемлемость непротяженных составных частей для протяженного бытия» (см.: Примечания к «Метафизике» Аристотеля. М. С. 282).

части. К первой относятся те, в которых путь и время движения рассматриваются как бесконечно делимые. Ко второй относятся апории, в которых, наоборот, пространство и время рассматриваются как дискретные отрезки, состоящие из мельчайших, неделимых далее элементов («здесь» и «теперь»). Рассуждение в этих апориях ведется, как и везде у Зенона, от противного. Философ предполагает, что движение существует, и стремится показать, что это ведет нас к противоречивым, исключающим друг друга выводам. А поскольку противоречивые выводы мы вынуждены отвергнуть, то надо отвергнуть и мыслимость (истинность) движения, то есть возможность отображения движения в логике понятий. В общем виде возражения Зенона против истинности (мыслимости) движения, переданные Диогеном Лаэртским, гласят: «Движущийся /предмет/ не движется ни в том месте, где он находится, ни в том месте, где его нет» (В 4). Иными словами, тело не может двигаться там, где оно пребывает и занимает пространство, равное своему объему («пребывает» означает «не двигается», то есть покоится). С другой стороны, ясно, что тело не может двигаться там, где его нет.

Для начала рассмотрим апории, известные под названием «Дихотомия» («Деление на два») и «Ахиллес и черепаха».

Апория «Дихотомия» доказывает, что движение невозможно, ибо, прежде чем дойти до конца какого-либо отрезка, надо пройти его половину, а прежде чем дойти до конца половины, необходимо пройти четверть отрезка, и так далее до бесконечности. Гегель толковал эту апорию как опровергающую возможность начала движения.

Названную апорию пытался опровергнуть еще Аристотель (Физика, VI. 2. 233 а 20–25). Согласно Аристотелю, рассуждение Зенона ошибочно, ибо он смешивает два различных понимания бесконечного — бесконечное «в отношении деления» и «бесконечное в отношении границ». Если «бесконечное в отношении границ», писал Аристотель, нельзя преодолеть в ограниченное время, то бесконечное «в отношении деления» можно, ибо само это время в отношении деления бесконечно. Иными словами, Аристотель упрекнул Зенона в нарушении закона тождества, указав, что тот употреблял одно и то же слово в двух разных смыслах, подменяя одно значение слова другим. Возражение Аристотеля ценно потому, что оно, во-первых, уточняет вопрос, а во-вторых, указывает на то, что нельзя смешивать различные типы бесконечных множеств (бесконечную делимость и бесконечную величину) только на том основании, что каждый из них состоит из бесконечного количества элементов. Некоторые исследователи считают возражения Аристотеля вполне справедливыми и полностью исчерпывающими вопрос. Они видят ошибку Зенона в том, что он не различал мысленного движения и движения фак-

тического. Однако это далеко не так, ибо Зенон именно на этом различии строит свои аргументы. Сам Аристотель (а на него эти исследователи обычно ссылаются) чувствовал известную неудовлетворенность своим решением названной апории Зенона. В связи с этим он замечает (Физика. VIII. 8. 263 а 15–25): «Но такое разрешение достаточно для ответа тому, кто так поставил вопрос (спрашивалось ведь, можно ли в ограниченное время пройти или сосчитать бесконечно многое), а для сути дела и для истины недостаточно... в непрерывном заключается бесконечное число половин, но только не актуально, а потенциально». Иначе говоря, мысленно (потенциально, в возможности) мы можем делить что-либо (любой отрезок пути, любой промежуток времени и вообще любое тело) на бесконечное множество частей, хотя фактически (актуально) это невозможно.

Возражения Аристотеля не затрагивают существа довода Зенона, который исходил из того, что нельзя мыслить и представлять себе конечность как завершенную, законченную. Если отрезок пути и промежуток времени мы можем мысленно делить до бесконечности, то мысленный переход от одного пункта к другому становится невозможным. Разумеется, проще всего опровергнуть довод Зенона на манер Диогена из Синопа, то есть сделать шаг от пункта А до пункта В. Но не об этом, как известно, шла речь у Зенона. И Аристотель, признававший, как мы видели, потенциальную бесконечность, здесь фактически стоял на точке зрения актуальной бесконечности (бесконечный процесс, согласно Аристотелю, полностью завершается в ограниченном промежутке). Это предположение до сих пор продолжает быть предметом ожесточенных споров и отвергается, в частности, представителями конструктивных направлений в математике (русской школой А. А. Маркова и др.).

Другая апория — «Ахиллес и черепаха» — не отличается принципиально от «Дихотомии». И здесь Зенон считал время и путь бесконечно делимыми и приходил к парадоксальному выводу (отличному от не менее парадоксального вывода апории «Дихотомия»): он утверждал, что движение не может окончиться. Быстроногий Ахиллес, утверждал Зенон, не может догнать черепаху, ибо черепаха будет постоянно уходить от Ахиллеса по мере того, как он будет к ней приближаться. Иными словами, когда Ахиллес пробежит расстояние, которое отделяло его от черепахи в определенный момент времени, черепаха немного удалится от того места, в котором она была в этот момент. Расстояние между ними будет все время уменьшаться, но Ахиллес никогда не догонит черепаху. В данной апории, как нетрудно заметить, также имеет место смешение двух различных понятий бесконечности (бесконечной делимости и бесконечной величины),

характерное для апории «Дихотомия». Однако и здесь проблема этим не исчерпывается, ибо и здесь мы преодолеваем указанную в апории трудность, используя понятие актуально завершенной бесконечности, о которой мы уже говорили. Кроме того, как показывает С. А. Яновская (1962. 2. С. 172; 1963. С. 124)), апории «Ахиллес» и «Дихотомия» могут быть истолкованы как апории, в которых некоторый отрезок пути (соответственно и промежуток времени) измеряется двумя единицами (масштабами) измерения, из которых первая (по величине вдвое меньшая отрезка АВ) остается абсолютно «жесткой» (не изменяющейся в процессе измерения), а вторая изменяется — сокращается наполовину — после каждого ее откладывания. Ясно, что при этих условиях в результате измерения с помощью первой «единицы» отрезок АВ окажется имеющим длину, равную двум единицам, а в результате измерения второй единицей он окажется бесконечно большим: сколько бы раз мы ни откладывали нашу сокращающуюся «единицу» измерения, процесс измерения никогда не закончится, и точка В будет беспрельдно или «бесконечно удаленной» точкой.

В математике апории «Ахиллес» и «Дихотомия» решаются с помощью теории пределов (исчисления «бесконечно малых»), разработанной Ньютоном и Лейбницем. На этом основании некоторые историки науки полагают следующее: Зенон пришел к выводу о том, что движение никогда не прекратится («Ахиллес не догонит черепаху») по двум обстоятельствам: он не располагал математическим понятием «предела» (не умел, в частности, суммировать геометрическую прогрессию $1/2 + 1/4 + 1/8 + \dots$) и будто бы исходил из представления, что сумма бесконечно малых протяженных величин обязательно должна быть бесконечно большой. Мы не станем анализировать представления древних математиков о бесконечно малых величинах. Отметим лишь, что современное решение этих апорий на механико-математическом уровне достигается путем идеализированных допущений (огрублений), обобщений и абстракций, которые соответствуют действительности не в абсолютном, а в относительном смысле слова. Так, с одной стороны допускается, что нет сколь угодно малых величин (отрезка пути, промежутка времени, скорости или ускорения), которые нельзя было бы подразделить на еще более малые протяженные величины, а с другой, «достаточно малые» протяженные величины принимаются за «непротяженные». Разумеется, при этих отклонениях (пусть незначительных) от действительного положения вещей логическое противоречие непосредственно не возникает. Однако ясно и то, что посредством такого рода «огрублений» или идеализаций мы отходим от условий, заданных апориями Зенона. Поэтому представляется справедливой точка зре-

ния, которой придерживаются С. А. Яновская (1963. С. 133–134) и Д. П. Горский (С. 156–157). Они считают, что на механико-математическом уровне, трудности, связанные с апориями Зенона, не устраняются. Они указывают и на то, что научные (механико-математические) теории, рассматривающие движение, утверждают, с одной стороны, что в любой сколь угодно малый промежуток времени тело находится в движении, а с другой, что эти сколь угодно малые промежутки времени являются моментами, позволяющими фиксировать положение тела, устанавливая его координаты, то есть рассматривать тело как покоящееся.

В названных апориях Зенон исходил из того, что связанные с движением время и пространство непрерывны. Он стремился доказать, что при этом предположении движение в пространстве и времени невозможно. В связи с этим возникает вопрос, не приходим ли мы к другим выводам относительно возможности движения, если будем исходить из предположения, согласно которому пространство и время дискретны и состоят из атомарных, неделимых отрезков пути и промежутков времени. Этот вопрос ставится Зеноном в следующих его апориях, получивших названия «Стрела» и «Стадий».

Апория «Стрела» в настоящее время больше всего привлекает к себе внимание; дискуссия, которая развернулась в советских философских журналах в 1958–1966 гг. по поводу апорий Зенона, больше всего касалась именно ее¹. Содержание апории «Стрела» сводится к следующему. Время полета стрелы можно представить себе в виде множества мгновений, в виде мельчайших неделимых далее элементов; во время полета стрела каждое мгновение находится в каком-то определенном месте, и это, в свою очередь, означает, что каждое мгновение она находится в покое. Отсюда следует, что в течение всего времени полета стрела находится в покое и о движении в таком случае говорить не приходится². Первое резкое возражение против этого рассуждения Зенона выдвинул опять-таки Аристотель. Он заметил, что по отношению к моменту времени (мгновению) нельзя говорить

¹ Обзор литературы, посвященной анализу апорий Зенона, см.: Панченко А. И. Апории Зенона и современная философия. С. 177–183; о «переключке» между апорией «Стрела» и современной физикой см. также: Новейший философский словарь. Минск, 1999. С. 37.

² Американский философ Чарльз Пирс перефразировал апорию «Стрела» в виде следующего силлогизма:

«Большая посылка: никакое тело, которое не занимает места больше, чем оно само, не движется.

Меньшая посылка: каждое тело не занимает места больше, чем оно само.

Вывод: следовательно, ни одно тело не движется» (цит. по: Уиттроу, 1964. С. 178).

ни о движении, ни о покое; понятия движения и покоя имеют смысл лишь по отношению к промежутку времени, в течении которого тело может менять или не менять свое место. Отсюда следует, что вывод Зенона, согласно которому в каждое мгновение стрела покоится, нельзя считать правомерным. Это возражение, выдвинутое впервые Аристотелем, впоследствии много раз уточнялось. Уточнения шли по линии более адекватного определения движения и покоя.

Решение апории «Стрела», предлагаемое некоторыми авторами, основано на попытке исключить строгую локализацию стрелы в каждый данный момент (*Ajdukiewicz*. S. 318–338). Оно сводится к следующему: если тело С, находясь в начале (точнее, перед началом) движения в точке А, а в конце движения — в точке В, то это значит, что тело двигалось во временном и пространственном промежутке между двумя точками. Проще говоря, тело покоилось до того, как начало двигаться; оно перестало двигаться после окончания движения. А в промежутке между началом и концом движения тело двигалось. На первый взгляд кажется, что проблема решена. Но это на первый взгляд. А на деле это решение не затрагивает существа апории. Ведь у Зенона речь шла не о возможности описания и фиксирования движения, а о понимании, об уразумении движения в данный момент, в настоящее время, то есть в тот момент, когда «стрела летит». Да и если стрела в начале или перед началом движения покоилась, то спрашивается: каким образом она стала двигаться? И занимает ли начинающая двигаться стрела больше «места», чем покоящаяся? Если «нет», то она не движется, если «да», то это значит, то стрела движется там, где ее нет (что нелепо).

В дальнейшем изложении будет показано, что современная квантовая механика сталкивается с подобного же рода парадоксами, с парадоксами принципа дополнительности и соотношения неопределенностей (невозможность одновременного определения места и движения микрочастиц). Здесь же следует сказать о попытке некоторых российских логиков и философов решить апорию «Стрела». Так, Ю. А. Петров (см. с. 74–84) и Е. К. Войшвилло (см. с. 103–113), стремясь возможно точнее выразить свою мысль, попытались формализовать рассуждения Зенона, используя для этого язык математической логики. При этом они пришли к следующему: Зенон не имел права утверждать, что в момент времени (мгновение) стрела находится в покое, ибо находиться в определенный момент времени в определенном месте еще не значит покоиться; понятие покоя, по мнению этих философов и логиков, применительно к моменту времени вообще лишено смысла. Иначе говоря, мы возвращаемся к доводу Аристотеля, согласно которому в момент «теперь» невозможно ни двигаться, ни покоиться; нельзя говорить о неделимом «те-

перь», в котором стрела покоится, ибо любое мгновение — длительность, в течение которого стрела не покоится, а движется. Но вся беда в том, что деление любого малого промежутка времени на еще более малые ничуть не решает проблемы: апория «Стрела» переходит в апорию «Дихотомия».

Трудности, связанные с апориями Зенона, имеют своим источником единство противоположностей (оппозиций, как ныне говорят) движения и покоя, динамики и статики бытия, действительности. Эти трудности — не фикции и не измышления древнего философа. Они проистекают из сложности отображения в логике понятий процесса движения. Движение представляет собой непрерывный процесс, хотя и проявляется через относительно устойчивые вещи. Логическая мысль, чтобы быть мыслью (а не состоянием, сходным с переживанием), фиксирует вещи в их относительном покое, устойчивости. Когда, например, я говорю «этот стол», я тем самым рассматриваю стол в покоящемся, прерывном состоянии. Отсюда известное несоответствие между логической мыслью, схватывающей вещи в состоянии покоя, устойчивости, и самими движущимися и изменяющимися вещами. Словом, говоря в духе Гераклита, невозможно дважды войти в одни и те же потоки.

Новый подход к механическому движению и, в частности, к вопросу о движении, поставленному в апории «Стрела», предпринял Гегель. Касаясь механического движения, он заметил, что движущийся предмет в каждый момент времени находится в данном месте и одновременно не находится в нем (см.: *Гегель*. 5. С. 251).

Аналогичное читаем у Энгельса: «Движение само есть противоречие; уже простое механическое перемещение может осуществиться лишь в силу того, что тело в один и тот же момент времени находится в данном месте и одновременно — в другом, что оно находится в одном и том же месте и не находится в нем. А постоянное возникновение и одновременное разрешение этого противоречия — и есть именно движение» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 20. С. 123). Отсюда видно, что для понимания движения мало учитывать, что в определенный момент предмет находится в определенном месте; движение предполагает, что в этот же момент предмет находится также в другом месте, то есть там, где его нет.

Объяснение движения, предложенное Гегелем и Энгельсом, вызвало в свое время оживленную дискуссию на страницах центральных советских философских журналов. Главный предмет спора был и остается по сей день — как совместить так называемое диалектическое понимание движения, предполагающее противоречие, с формальной логикой, исключающей противоречие. Некоторые логики и философы склонялись к мысли, что при диалектическом понимании

движения объективное противоречие должно быть выражено в непротиворечивой форме. Подобная точка зрения нашла выражение в упомянутых статьях Е. К. Войшвилло, Ю. А. Петрова, а также И. С. Нарского (см. с. 118–126) и др. Однако в работах Э. В. Ильенкова (см.: 1957. С. 63–73), Г. С. Батищева (см. с. 167–173), Б. А. Драгуна (с. 110–118) и других оспаривается возможность непротиворечивого выражения объективного противоречия и утверждается, что диалектическое противоречие, внешне неотличимое от формально-логического противоречия, непременно должно быть выражено в антиномичной форме. Лишь анализ существа вопроса, говорят эти авторы, может убедить нас в том, что мы имеем дело с диалектическим, а не формально-логическим противоречием. Речь идет не о логике, которая не ограничивается формальной правильностью мысли, а о логике, которая отражает диалектическое («противоречивое») содержание объекта, схватываемого мыслью. По-видимому, дискуссия по поводу апории «Стрела» будет продолжаться еще долго.

Во всяком случае такое впечатление складывается, судя по некоторым публикациям последних лет на страницах влиятельного журнала «Вопросы философии». Имеются в виду статьи, взятые из архива проф. А. Ф. Лосева, такие, как «К вопросу о применении теории отражения в логике» и «Основной принцип мышления и вытекающие из него логические законы мышления». Основные идеи этих работ перекликаются с затронутой нами дискуссией. Отсюда и оправданное, на наш взгляд, отступление от анализа апорий Зенона.

Опубликованным статьям А. Ф. Лосева предпослана заметка В. П. Троицкого «О логических исследованиях А. Ф. Лосева». Автор напоминает о высоких оценках творчества А. Ф. Лосева, данных ему известными учеными. Так, по словам С. Франка, «... после “Феноменологии духа” Гегеля едва ли найдется много примеров философских построений, подобных системе Лосева» (*Троицкий В. П.* С. 134).

Сам же В. П. Троицкий прослеживает любопытную классификацию российских логиков: «Если воспользоваться естественным, на наш взгляд, разделением логических школ в России на «западников», тяготевших к формально-аналитической традиции, и «почвенников», исповедовавших принципы органицизма и синтетичности, то логические исследования А. Ф. Лосева, безусловно, относятся ко второй школе» (там же, с. 136). Иначе говоря, А. Ф. Лосев является приверженцем диалектической логики. Об этом свидетельствует также тот факт, что им были написаны главные разделы статьи «Логика диалектическая» в «Философской энциклопедии» (Т. 3. М., 1964. С. 213–218; 219–221).

Рассмотрим основные положения статьи А. Ф. Лосева «К вопросу о применении теории отражения в логике», напечатанной в журнале «Вопросы философии» (1998. № 8).

«Традиционная логика, — пишет А. Ф. Лосев, — определяет свой предмет как *правильное* мышление. Но что такое эта правильность, не говорится. Или говорится, что правильность есть соответствие объективной истине. Но последнее определение слишком формально, потому что, ... например, субъективный идеалист тоже считает свою философию отвечающей объективной истине» (Там же. С. 142). (Автор упустил из вида, что, согласно марксизму, сторонником которого он себя объявил, опыт, эксперимент и общественно-историческая практика есть критерий истины.)

Далее в статье А. Ф. Лосева сказано, что традиционная (формальная) логика — это «логика либерального мещанина и средней руки обывателя. Теория отражения, выкованная суровым орудием марксистско-ленинской теории, т. е. та наука, которая выросла из недр глубочайших исторических катастроф, не может стать на эту тепло-хладную плоскость формально-логического благополучия» (Там же). Учитывая то обстоятельство, что грамматика, являясь своего рода логикой языка, носит сугубо формальный характер, т. е. не берет во внимание содержание (значение, смысл) слов, то боевитая филиппика А. Ф. Лосева в полной мере относится и к грамматике. Следуя же установке автора, мы должны отказаться от «мещанской» традиционной грамматики данного языка и заменить его «диалектической» грамматикой, а заодно приписать языку пресловутую «классовость».

А. Ф. Лосев пишет: «Но мышление есть отображение бытия, или материи, не только в своей структуре, или форме, но и в своем *содержании*» (Там же). Или, говоря словами вышеназванных сторонников так называемой диалектической логики, в мышлении допустимы противоречия («диалектическое противоречие... непременно должно быть выражено в антиномической форме»), и лишь анализ существа вопроса может убедить нас в том, что мы имеем дело с диалектическим, а не с формально-логическим противоречием. В унисон этой установке звучит пример диалектического противоречия, приведенный А. Ф. Лосевым, который предполагает отражение в мышлении не только формальной стороны объекта, но и его *содержания*. «Нужно или можно ли вести войну?» — спрашивает А. Ф. Лосев и тут же отвечает: «Только конкретная обстановка жизни народов может дать материалы для решения этого вопроса. Напрасно верят школьные учебники в такой мере в абсолютность дедукции, в эту знаменитую смертность Сократа, вытекающую якобы из общей смертности людей. В эпоху, когда ставится вопрос о борьбе со смертью и о продлении жизни, в эпоху, когда ставятся вопросы об оживлении организмов умерших, наконец, в перспективе общемирового процесса, в котором границы жизни легко могут расшириться до полной неузнаваемости, я не знаю, так ли уж безукоризнен этот знаменитый силлогизм и не стоит ли внести в него некоторый корректив на основе теории отражения новых и еще возможных в будущем форм жизни» (Там же. С. 143).

Вот так! Предлагается внести «корректив», то есть совершить покушение на знаменитый силлогизм: «Все люди смертны. Сократ — человек. Следовательно...» Лосевский «корректив» означает, на наш взгляд, вседозволенность в мышлении, призыв покончить с недопущением противоречия в суждении, т. е. покончить с традиционной («с мещанской», «обывательской», по Лосеву) логикой.

Разумеется, знаменитый дедуктивный силлогизм не безупречен: он сформулирован на основании индукции, то есть эмпирически наблюдаемой смерти всех людей, каждого родившегося человека. Однако спор идет о другом: можем ли мы в процессе наших суждений не соблюдать формальных законов логики, если хотим понять друг друга? Противоречивость мышления, суждения о чем-либо стимулирует мысль на поиски решения той или иной проблемы. Однако признание допустимости противоречия в мышлении в качестве нормы есть распад мысли.

В условном смысле слова мы говорим о противоречивости бытия (действительности), фактов и событий, подобно тому как мы употребляем обороты речи «сила притяжения», «борьба» противоположностей, сознавая, однако, что сами факты, события или явления не могут ни «противоречить» друг другу, ни «бороться» между собой. Словом, язык носит следы антропоморфизма, и это обстоятельство трудно преодолеть. Конечно, термин «противоречие» можно заменить аналогичным ему термином «полярность», а термин «борьба» противоположностей — терминами «бинарная оппозиция», как это предлагают иные авторы. Однако меняет ли это дело? Как говорится, «что в лоб, что по лбу».

Относительно же предположения А. Ф. Лосева об утрате своей значимости известного силлогизма по мере успехов науки и техники хотелось бы отметить, что действительно успехи в области научно-технических знаний ошеломляющи. Так, в 1999 году появилась на свет путем клонирования овца Долли. Открылась возможность «тиражирования» той или иной особи на базе практики клонирования. В июне 2000 года весь мир облетела весть о сенсационном открытии — расшифровке генома человека, что позволит лечить больные гены, а тем самым победить такие тяжелые недуги, как, например, рак. Понятно, что успехи в науке, и в особенности генетике и геномной инженерии, позволят продлить жизнь людей. Правда, А. Ф. Лосев считает, что в «эпоху, когда ставится вопрос о борьбе со смертью, границы жизни легко могут расшириться до неузнаваемости, в результате чего придется пересмотреть знаменитый силлогизм Аристотеля...»

На наш взгляд, дело с продлением жизни не дойдет до «полной неузнаваемости» и пересматривать силлогизм не придется, ибо никакие достижения науки и техники не одолеют смерть. Общеизвестно, что всякое начало с неизбежностью имеет конец, будь то существование муравья, человека или даже солнца, которое когда-нибудь погас-

нет. Даже если продлить это существование до значительных (даже фантастических) пределов, а неизбежное угасание солнца «подстраховать» нахождением другого источника энергии, который еще на какое-то относительно длительное время сможет поддерживать жизнь на Земле. Впрочем, сказанное возможно лишь в том случае, если у народов мира хватит разума и воли не уничтожить себя в планетарной термоядерной (химический, биологической и т. п.) катастрофе, а заодно и все живое на Земле. Тогда уж действительно жизнь на Земле изменится, говоря словами А. Ф. Лосева, «до полной неузнаваемости». Тем самым отпадет и потребность в каком-либо силлогизме, не говоря о его «коррективах».

Следует иметь в виду, что достижения науки и техники с неизбежностью несут в себе опасные последствия. Открытие и использование ядерной энергии — огромное приобретение, однако не следует забывать трагедию Хиросимы и Чернобыля. Не существует и полной гарантии того, что успехи генной инженерии, примененные к человеку, а также «улучшение» генома человека не приведут к катастрофическим и непредсказуемым последствиям. Такова диалектика жизни: всякие приобретения связаны с определенными утратами. И с этим, как говорится, ничего не поделаешь. Надеемся, однако, что будущие поколения людей избегнут катастрофического, апокалиптического варианта конца истории. Однако вернемся к Зенону Элейскому.

Итак, Зенон опровергает возможность движения также и в апории «Стадий». Эту версию нередко излагают различным образом, так как она весьма трудна для понимания. С. А. Яновская в своей статье об апориях Зенона излагает содержание этой апории весьма вольно и упрощенно, но четко выделяет основную проблему. Яновская воспользовалась очень простым примером. Воспользуемся им и мы: пусть на противоположных концах площадки находятся два бегуна, каждому из которых нужен один атом времени, чтобы добежать до другого конца площадки; и пусть оба бегуна одновременно выбегают навстречу друг другу; тогда при встрече бегунов атом времени разделится пополам, что противоречит исходному допущению о неделимости атома. Отсюда следует, что движение невозможно, если допустить, что время его протекания прерывно. Нетрудно заметить, что данная апория мало чем отличается от апории «Стрела». Она также имеет своей целью доказать, что идея прерывности времени и пространства не объясняет движения. Но и здесь, в апории «Стадий», Зенон пытается достигнуть своей цели другим способом: он не сводит движение к покою, так как допускает, что атом времени протяжен. Это допущение давало Зенону возможность более полно выразить свою мысль.

В апории «Стадий» мы также можем найти логические и терминологические дефекты. Но и в случае их устранения мы не решаем

проблемы, то есть не отвечаем на вопрос, возможно ли движение, если время прерывно. Правда, мы могли бы (как и некоторые участники дискуссии 1958 года) сказать, что такого (прерывного) времени в природе нет. Но все дело в том, что Зенон говорил то же самое.

Апории «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела» и «Стадий» подготавливают общий вывод Зенона: движение невозможно (необъяснимо) ни в том случае, если связанные с ним пространство и время считать непрерывными, ни в том, если считать их прерывными. Этот вывод, независимо от того, насколько он согласован с посылками, крайне интересен. Историческая заслуга Зенона состояла в самой постановке вопроса о движении. Она указывала, что гениальный мыслитель вплотную подошел в проблемам бытия и движения. Зенон подводит нас к идее о «немыслимости» движения (в его простейшей форме) вследствие его противоречивости (антиномичности), о противоречивости пространства и времени, проявляющейся в единстве прерывного и непрерывного, о противоречивых моментах в бесконечном, многом и т. п. И хотя сам Зенон не сделал всех возможных выводов из своих апорий, он вошел в историю философии уже тем, что вскрыл противоречивость движения и бытия вообще. Поэтому нет достаточного основания причислять великого философа, предвосхитившего в своих апориях постановку некоторых важнейших вопросов современной науки, к «реакционерам» (см.: *Лурье*. 1947. С. 63) лишь потому, что он якобы отрицал движение и оспаривал его «чувственную достоверность». И если он что-либо оспаривал и считал бессмыслицей, так это представление о существовании абсолютно разделенной множественности, в частности, абсолютно изолированных (атомарных) отрезков пути и промежутков времени вне единого (непрерывного) целого. Такой же бессмыслицей он считал представление о едином и непрерывном целом вне его составных элементов или частей. Современная наука рассматривает этот вопрос точно так же.

3. Апории Зенона Элейского и современная наука

В мировой философии и научной литературе нередко пишут о связи поставленных Зеноном вопросов с проблемами современной науки. Споры, ведущиеся в математике по вопросу об актуальной бесконечности, указывают на наличие такой связи. Выдвинутое представителями конструктивных направлений в математике требование отказа от понятия актуальной бесконечности возвращает нас вновь, как мы уже отмечали, к проблемам, поставленным еще в апориях «Ахиллес и черепаха» и, казалось бы, решенным Аристотелем.

Распространена также точка зрения, согласно которой «некоторые высказывания античной философии удивительно близки к высказываниям современного естествознания» (Гейзенберг. 1963. С. 53). То же, в частности, можно сказать об апориях Зенона, проблематика которых переключается с проблематикой квантовой физики. Последняя столкнулась с проблемой бесконечной делимости отрезка пространства и промежутка времени. Оказалось, что как представление о бесконечной делимости пространства и времени, так и представление о существовании предела их делимости несовместимо с фактом движения «элементарных» частиц.

По словам Гейзенберга, «вот уже две с половиной тысячи лет философы и естествоиспытатели обсуждают вопрос о том, что произойдет, если попытаться делить материю все дальше и дальше... Самый известный ответ принадлежит философу Демокриту», провозгласившему, что непрерывное деление «в конечном счете натолкнется на неделимые, неизменные объекты — атомы, и все вещества состоят из таких атомов» (Гейзенберг. 1987. С. 170). Далее мы читаем: «В наиболее явную оппозицию Демокриту встал Платон. Пытаясь продолжать деление дальше и дальше, мы, по мнению Платона, в конце концов натолкнемся на математические формы: правильные стереометрические тела, определяемые своими свойствами симметрии, и треугольники, из которых их можно составить. Эти формы — не сама по себе материя, но они формируют материю. В основе стихии земли лежит форма куба, стихии огня — форма тетраэдра. Всем этим философам присуще стремление как-то преодолеть антиномию бесконечно малых величин...» (Там же. С. 171.)

Подчеркнутые нами слова «формы» и «тела», которые Гейзенберг в первом случае отождествляет, а во втором, различая их, утверждает, что форма в качестве активного начала формирует материю, делает мысль автора не совсем ясной. Очевидно лишь то, что в рассматриваемом вопросе Гейзенберг становится на сторону Платона. Так, он пишет: «Если достижения современной физики элементарных частиц сравнивать с какой-либо из философий прошлого, то речь может идти лишь о платоновской философии; в самом деле, частицы современной физики суть представления групп симметрии — этому нас учит квантовая теория, — и, стало быть, частицы аналогичны симметричным телам платоновского учения» (Там же. С. 173. См. так же: Гейзенберг. 1989. С. 32 и сл.).

Движение в бесконечном пространстве и времени есть бесконечное движение. В абсолютном пространстве и времени, согласно теории относительности Эйнштейна, движение теряет смысл, оно невозможно. Говоря о том, что теория относительности отрицает абсолютное движение, равно как и абсолютный покой, известный

исследователь И. З. Цехмистро пишет: «Зенон, по-видимому, отрицал не движение, но именно возможность совместить представление о движении с бесконечным протяжением и бесконечной делимостью» (Цехмистро. С. 66).

Современная физика сталкивается с подобного же рода трудностью. С одной стороны, она допускает существование далее неделимых квантов протяжения и длительности, а с другой — признает их чем-то непротяженным. Трудность заключается в совмещении противоположных представлений о микрочастицах, которые «сочетают воедино свойства прерывного (частиц) и непрерывного (полей). Число различных видов элементарных частиц неограниченно и вместе с тем они суть одно <...> Современная квантовая теория полей насыщена трудностями и парадоксами. На ее основе не удалось объединить различные типы взаимодействий и относящиеся к ним частицы, хотя физики не устают искать подходов к решению этой задачи» (Омельяновский. 1965. С. 45). Отмечая, что ситуация, сложившаяся в современной физике, сходна с ситуацией, с которой мы имеем дело в апориях Зенона, Цехмистро, автор статьи «Апории Зенона глазами XX века», пишет, что квантовая физика и Зенон приводят нас к пониманию того, что для объяснения сущности движения и покоя нужно начинать с чего-то третьего — с недвижущегося и непокоящегося (физического вакуума, материи поля), лишённого какой-либо геометрической формы (протяженности), что «делимость и дискретность, прерывность и непрерывность протяжения не могут быть объяснены из самого протяжения, свойствами которого они являются. Но это именно означает, что для объяснения протяженности мы должны выйти за ее рамки к чему-то лишённому определенности протяженного» (Цехмистро. С. 69). На пути выхода за пределы определенности протяженного современная физика приходит к признанию существования материи поля, обуславливающей процесс возникновения и исчезновения элементарных квантов протяжения и длительности. Идея материи поля основана на предположении существования чего-то такого, что лишено определенности какой-либо геометрической формы (протяжения), на отрицании всеобщности и бесконечности протяжения и длительности¹.

¹ Материя поля определяет лишь одно состояние материи в микромире. Другое же состояние, или качество материи в микромире, характеризующееся определенностью геометрической формы, обуславливается корпускулярной материей. Материя как таковая в микромире не сводится ни к материи поля, ни к корпускулярной материи: она (как и ее движение) представляет собой единство двух названных противоположных состояний, то есть единство противоположностей определенности и неопределенности геометрической формы.

Защищая идею Парменида о мыслимом (протяженно-непротяженном и существующем в вечно настоящем) бытии, Зенон также пришел к отрицанию всеобщности и бесконечности протяжения и длительности. Он указал на необходимость выхода за пределы чисто геометрического описания. Во всяком случае это логически следует из его апорий.

То, что Зенон предвосхитил некоторые идеи современной физики, и удивительно, и знаменательно. Это показывает, говоря словами Гейзенберга, как далеко можно пойти, если «связать наш обычный опыт, не подкрепленный экспериментом, с неустанным усилием создать логический порядок в опыте и попытаться, исходя из общих принципов, понять его» (Гейзенберг. 1963. С. 51).

Итак, Зенон сделал весьма важное открытие: существует известное несоответствие между формами мышления, не допускающими противоречивости, и реальной действительностью, содержащей противоположности в себе самой. Из духа апорий Зенона вытекает, что действительность представляет собой единство противоположностей прерывного и непрерывного. Это в одинаковой мере относится к движению, пространству и времени. Гегель, усмотрев в апориях Зенона диалектику, назвал ее «отрицательной». Мы точно не знаем, какие «отрицательные» выводы делал Зенон («отрицание» движения скорее всего было ему приписано). Однако, как бы там ни было, плодотворность диалектики Зенона бесспорна.

«Отрицательная» диалектика Зенона раскрыла метод логической аргументации и вместе с тем «приключения» разума в его стремлении отобразить в непротиворечивой логике понятий противоречивую логику бытия. Эта диалектика показала, что бытие не растворимо в абстрактно-логическом мышлении. Как «отец» античной диалектики и выдающийся рационалист, Зенон явился вместе с тем и первым (хотя и бессознательным) критиком рационализма. В этом суть его «отрицательной» диалектики, вскрывшей известный разрыв между чистым (абстрактно-логическим) мышлением и конкретным бытием. Добавим, что Зенон, сам того не желая, поколебал тезис Парменида о тождестве (единстве, соответствии) мысли и бытия. Вскрыл односторонность парменидовского «пути истины».

Бытие, как учили элейцы, есть нечто целое, цельное и неделимое. Это значит, что наблюдаемая множественность вещей, равно как и составные элементы каждой вещи, охватывается единством и непрерывностью. С другой стороны, единое и непрерывное бытие каждый раз прерывается множественностью вещей, а каждая целая вещь — множественностью элементов внутри себя. Сказанное в равной мере относится к движению, пространству и времени. Стало быть, единое бытие есть нечто такое, что лишено определенности

протяжения (геометрической формы) и длительности, но вместе с тем обладает признаками протяженности (имеет «шарообразную», то есть геометрическую форму) и длительности, пребывает, говоря словами Парменида, в вечном настоящем. Согласно Пармениду, бытие на «пути истины» неподвижно, а на «пути мнения» подвижно, изменчиво. Зенон пошел дальше Парменида. Он утверждал, что на «пути истины» (в сфере чистого мышления) бытие есть нечто и недвижимое, и покоящееся, есть нечто такое, что не сводимо ни к прерывности, ни к непрерывности. В апориях Зенона и обнаруживается, что представление о бытии, движении, пространстве и времени, допускающее их прерывность или, напротив, их непрерывность, приводит к неразрешимым проблемам (парадоксам). Эти мысли и выводы, судя по дошедшим до нас свидетельствам, Зеноном не были развиты, но они вытекают из его апорий.

4. Зенон и Гераклит

Хотя Зенон критиковал гераклитовскую идею о всеобщем движении, вместе с тем важнейший тезис Гераклита о противоречивом (полярном, бинарном) характере бытия и всех вещей произвел, надо полагать, на него огромное впечатление. В сущности Зенон, как и Гераклит, исходил из представления о внутренней противоречивости (антиномичности) движения, многого и бытия вообще. Однако Гераклит считал единство расходящихся противоположностей, их противоречивость основой существования вещей, а Зенон, ссылаясь на противоречивость, оспаривал их «истинность», точнее, их мыслимость, то есть возможность отображения их, говоря современным языком, в непротиворечивой логике понятий.

Глубоко осознав противоречивую сущность вещей и самого их «первоначала», Гераклит из Эфеса, вслед за Анаксимандром, не сводил «первоначало» вещей просто к материальному огню. Но вместе с тем его «первоначало» не лишено и материальных, чувственно воспринимаемых свойств. Это «первоначало» он называл, как мы уже знаем, разумным огнем, огненным разумом — логосом, который тождествен всем вещам, но вместе с тем отличен от всех вещей. Логос определяет «меру» всех изменений и превращений, и в этом смысле он активен и подвижен. Но, будучи постоянной мерой, постоянным законом всего, логос неподвижен и неизменен. Это означает, что логос одновременно и движется, и покоится, что он есть нечто недвижимое, но в то же время и нечто покоящееся. Непросто заметить, что из апорий Зенона следует тот же вывод. Поэтому весьма спорно (а по существу неверно) традиционное, идущее от древности представление о полной противоположности идей Ге-

раклита и Зенона (дело изображается таким образом, будто бы первый не признавал ничего покоящегося, устойчивого, статического, а второй — ничего подвижного, динамического). При такой упрощенной интерпретации возникает ситуация, сходная с ситуацией, остроумно описанной Б. Расселом (у Рассела речь идет о борьбе «статической» и «динамической» партий вокруг зеноновской апории «Стрела»). «Как смешно говорить, что нет стрелы! — восклицает «статическая» партия. «Как смешно говорить, что нет полета!» — восклицает «динамическая» партия. Того несчастного, который стоял посередине и утверждал, что имеются и стрела, и полет, диспутанты принимали за отрицающего и то, и другое. Поэтому его, как св. Себастьяна, пронзили стрелой с одной стороны и ее полетом с другой» (*Рассел. С. 813*). Пожалуй, святыми Себастьянами оказались Гераклит и Зенон: в первом стрела застряла (за его «отрицание» стрелы), а второго она пронзила навывлет (за его «отрицание» полета стрелы).

В полном соответствии со своим учением о противоречивой сущности вещей, то есть внутреннем единстве противоположностей, Гераклит прибегал к образно-понятийному мышлению, к смыслообразам, для того чтобы максимально адекватно отобразить бытие, его внутреннюю противоречивость. Гераклит не встал на чисто рационалистические позиции, хотя и явился первооткрывателем логоса (в смысле «разума»).

По духу учения Гераклита, чувственный образ невозможно полностью перевести на язык понятий, то есть он не может быть полностью рационализирован. Позиция Парменида в этом вопросе иная: он решительно противопоставляет понятие (чистый разум) чувственному образу и сообразуется лишь с доводами разума как верховным судьей над всем. Но на этом пути («пути истины») Парменид столкнулся с непредвиденными трудностями, а точнее, пришел к неожиданным выводам: к идее о тождественном себе едином и непрерывном бытии, оторванном от мира вещей. На пути же «мнения» он преодолевал образовавшийся разрыв между единым бытием и многообразием вещей посредством «синтеза» мира истины и мира мнения, то есть посредством установления единства чувственного образа и отвлеченного понятия, чувственной достоверности и рационального познания.

Что касается Зенона, то, судя по дошедшим до нас свидетельствам, он не ставил перед собой всеобщих натурфилософских проблем, в частности, не пытался объяснить явления действительности с точки зрения данных органов чувств или разумного познания. Создается впечатление, что он видел свою задачу в критике чувственной достоверности, в раскрытии принципиального расхождения

между данными органов чувств и рациональным мышлением. Он смело встал на путь разума («путь истины»), указанный Парменидом, и сделал вывод о «немыслимости» множественности и движения на основе их внутренней противоречивости. Зенон считал противоречивые суждения недопустимыми, ибо их допущение делало невозможным различие истины и заблуждения. Вот почему он так настойчиво боролся против гераклитовского образа мышления — против философских взглядов Гераклита, допускавшего «противоречивые» суждения, а иногда доводившего такие суждения до полной их «немыслимости». Зенон требовал ясности мышления и всякую неясную, противоречивую мысль отвергал с порога. Периодически возникающие дискуссии по проблеме отображения движения (в антиномичности бытия в целом) в логике понятий заставляют вновь вернуться к апориям Зенона, но, разумеется, на более высоком уровне развития науки и теоретического мышления вообще.

Научное решение проблемы отображения движения в логике понятий сводится к тому, что мы, пользуясь абстракциями, «огрубляем» действительность, но каждый раз все более адекватно отражаем ее в нашем мышлении (посредством абстракций и идеализаций) (см.: Яновская. 1963. С. 134; Горский. С. 162).

В связи с указанием на сходство проблем античной и современной науки возникает вопрос, каким образом в глубокой древности, когда не существовало даже подобия экспериментальной науки с ее мощным математическим аппаратом, могли возникнуть идеи, весьма сходные по своему теоретическому смыслу с идеями современной науки, с современными научными представлениями и проблемами?

Прежде всего отметим, что этот случай — не единственный случай «переклички» между древней философией и современной наукой. Так, еще Анаксимандр, высказав мысль о том, что первоисточник всех вещей составляет не сводимый ни к одному из видов материи апейрон, пришел тем самым, как полагают некоторые авторы, к идее о «материи как таковой» (История философии. 1940. С. 33, 34). Он же предвосхитил некоторые идеи эволюционной теории Дарвина. Известно, что мысль о гелиоцентрической системе мира содержалась в зародыше в астрономических воззрениях пифагорейцев. Затем она была развита Аристархом Самосским, явившимся предвестником Николая Коперника. Атомистическая теория строения материи Левкиппа и Демокрита оказала большое влияние на ученых-естествоиспытателей Нового времени (Галилея, Ньютона, Ломоносова, Дальтона и др.).

Сходство идей древней и современной науки объясняется и тем, что отсутствие экспериментального исследования в древности совме-

щалось с необычайным развитием «теорийного» мышления. Развитое «теорийное» мышление, сочетавшееся с художественным воображением, позволяло греческим философам не только представить себе мир как гармоничный строй вещей (космос), но и выдвинуть оригинальные гипотезы для объяснения мира. Гипотетическая и прогнозирующая мысль составляет существенный момент всякой науки и всякого (научного, философского и художественного) творчества и творческого воображения. Надо было поистине обладать необычайно острым теоретическим мышлением и несравненным творческим воображением, чтобы выдвинуть «нелепейшую» гипотезу: «А догонит ли Ахиллес черепаху, которая находится на таком-то расстоянии от него?»

Отдавая должное экспериментальному исследованию и эмпирическому знанию вообще, нельзя вместе с тем абсолютизировать эмпирический или дедуктивный метод в ущерб теоретической, гипотетической и прогнозирующей мысли. Поэтому афоризм Ньютона «гипотез я не измышляю» вряд ли можно считать удачным, во всяком случае полностью справедливым. Ибо отрицание гипотез подрезает крылья творческому воображению, препятствует более или менее широким научным обобщениям и ведет в конце концов к «ползучему» эмпиризму и фактологии.

Дедуктивный и индуктивный методы в науке не исключают, а предполагают друг друга. Первый был преимущественно методом античной натурфилософии, второй в большей мере свойствен европейской науке. Несмотря на эти отличия, новоевропейская наука возникла из античной, явилась высшим развитием последней.

Одной из отличительных особенностей новоевропейской истории является необычайное развитие науки и техники. Философский и научный дух античности оказал огромное влияние на все стороны новоевропейской культуры и во многом предопределил успехи и специфические особенности Европы в период от эпохи Возрождения до наших дней. Разумеется, новоевропейская культура испытала на себе влияние и христианской культуры. Однако, если верно, что успехи Европы во многом объясняются развитием науки и техники, то верно и то, что роль христианской культуры в этих сферах была неоднозначной. Поэтому представляется весьма спорным мнение некоторых западных философов и ученых, видящих причину успехов Европы Нового и Новейшего времени в христианстве.

В диалоге между западно-европейскими и азиатскими учеными на тему об отношении между цивилизациями Европы и Азии и о специфических особенностях каждой из них азиатские ученые порой давали более верное толкование причин успехов Европы, чем некоторые западно-европейские ученые. Так, малоазиатский ученый

Ван Гун-у, возражая бельгийскому ученому А. Брюгману, который связывает активность и творческую энергию (как специфические черты Европы) с христианством, отметил, что этим специфическим чертам Европа обязана античности, ее критическому образу мышления, ее научному духу. Ван Гун-у пишет: «Уникальность Европы заключается не в том, что она сделала с заимствованным извне христианством, и не в том, что христианство сделало из европейцев. К свободе и независимости мысли их привело внимательное и расчетливое распространение античной науки на все новые области. Логика, лежащая в основе этой мощи, отличается от религиозной веры. Напротив, это было язычество высшего порядка, которое остальной мир либо не хотел, либо не считал нужным принять» (*Wang Gungwu*. С. 237).

Представляется несколько курьезным, что азиатские ученые защищают европейское (античное в том числе) свободомыслие и науку от некоторых западно-европейских ученых. Частичное объяснение этого довольно неожиданного обстоятельства мы находим в высказывании греческого марксиста Марка Авгериса. Он считает, что в настоящее время на многие страны Азии оказывают влияние многие положительные стороны европейской культуры (просвещение, наука, техника и т. п.), а на страны Западной Европы — отрицательные стороны некоторых (спиритуалистических) азиатских учений — мистицизм, иррационализм, мифологическое истолкование мира (Αυγέρης. Σ. 173).

Хотя еще рано говорить о синтезе культур Западной Европы и Азии (речь может идти лишь об их известном взаимовлиянии), тем не менее верно, что в культуре Запада заметен некоторый отход от традиционного рационализма в сторону религиозно-мифологического, экзистенциального и аксиолого-антропологического истолкования мира и его жизни. Причину этого поворота следует искать в переживаемом в настоящее время кризисе западной культуры. «Диагноз» этой болезни установлен. Он сводится к отчуждению (самоотчуждению) человека, к распространению так называемой массовой культуры и ее культом супермена, насилия и жестокости.

Отметим также, что стремление экзистенциализма провести методологическую грань между человеком и вещью выгодно отличает его от различных форм позитивизма, отождествляющего метод познания человека с методом познания вещи. Однако в борьбе против позитивизма экзистенциализм, становясь на позиции иррационализма и превознесения бессознательного в постижении бытия, объявляет разум (науку вообще) врагом человека и человеческой свободы. Антиинтеллектуалистическая позиция экзистенциализма не позволяет ему создать новый метод познания человека в отличие от познания вещи. Созданию нового метода мешает также пессимизм экзистенциализма, его сомнение в творческих способностях человека.

Философы и ученые многих стран все чаще обращаются к истории Древней Греции и Древнего Рима, на основании изучения которой они пытаются сделать свои прогнозы относительно будущих судеб европейской культуры.

Виднейший экзистенциалист М. Хайдеггер, призывая вернуться к досократикам (в особенности к Анаксимандру, Гераклиту и Пармениду), к их пониманию бытия, видит в этом возврате одно из средств преодоления кризиса западной культуры, преодоления того состояния, которое он характеризует как превращение людей в массу, духа (geist) — в плоскую рассудочность, как доминирование посредственности и порабощение духа антидуховным, вещественным и т. д.

Изучение античной культуры и сменившей ее христианской приобретает первостепенное значение, оно становится своего рода «моделью» исследования современной культуры. Тема «Античность и современность» является одной из наиболее актуальных тем исторической и историко-философской мысли. И это неслучайно: в недавнем прошлом для историко-философской мысли было характерно увлечение фактологией, мелкотемье и узкая проблематика, превращавшая историю в «науку для науки». Теперь же замечается поворот к античному пониманию истории как «наставницы жизни». Отсюда и стремление к широким обобщениям и философскому осмыслению исторического опыта Европы и всего человечества.

Современные экзистенциалисты, нередко проводя аналогию между античностью и современностью, видят причину кризиса античной цивилизации в абсолютизации греками человеческого разума, в собственном античности рационализме. Сообразно этому они видят источник духовного кризиса современной западной культуры в абсолютизации науки, то есть того же рационализма. По мнению экзистенциалистов, развитие современной науки привело к дуализму, разрыву мышления и бытия; разума и жизни, общего и конкретного и т. п. Выход из этого дуализма многие из них (христианские экзистенциалисты в особенности) видят в возврате к христианскому миропониманию. А. Брюгман, тяготея к христианству, склонен умалывать значение античной науки и культуры в становлении новоевропейской культуры. С позиции православия оценивает (точнее, недооценивает) античную культуру также крупный русский антиковед А. Ф. Лосев.

* * *

Заслуги Зенона Элейского в истории философии и науки, математики в частности, огромны. Только на современном уровне развития науки и теоретического мышления воздается должное автору знаменитых апорий и осознается огромная философская и научная ценность поставленных им проблем. Зенон достиг такой высоты отвлеченного мышления, какой не в состоянии был достичь ни один

из его современников. Немногим из последующих философов и ученых удалось достичь таких высот.

Хотя Зенон рассуждает, не выходя из области чистого разума, из сферы логики понятий, тем не менее он не порывает с принципом античного мышления — «сохранить явления» и связывает свои мысли с наглядными образами, с живыми образными представлениями. Ему был неведом «экспериментальный идеализм», когда из поля зрения ученого «исчезают» явления (или объявляются фикциями) и остаются одни «математические уравнения». Свои апории Зенон иллюстрирует, используя самые простые и живые примеры — обычную стрелу, образ быстрого Ахиллеса и медленно ползущей черепахи и т. п. И никто из его современников не умел так виртуозно доказывать свою мысль, как Зенон.

Апории Зенона знаменуют становление разума в его чистом виде и вместе с тем выражают трудности, связанные с отображением диалектики бытия в логике понятий. Проблемы, поставленные в них, чисто теоретические, отвлеченно-философские и научные. Если Парменид (а после него Эмпедокл и другие греческие философы) еще прибегал к мифу в качестве средства выражения философских идей, то у его младшего современника — Зенона — нет и намека на это. Гениальный Зенон Элейский полностью преодолел миф, завершил переход от мифологического образа к отвлеченному понятию, от «мифоса» к «логосу».

В раскрытии этого перехода и в показе становления разума на собственный путь развития и состояла наша главная задача.



Заключение

СТОЛКНОВЕНИЕ РАЗУМА И ВЕРЫ

1. Падение полиса и его культуры

Апории Зенона и его диалектика (способ аргументации, искусство полемики) создали сложную ситуацию в греческой теоретической мысли, выход из которой одни мыслители нашли в игнорировании (частичном или полном) возражений Зенона против множественности вещей и движения, другие — в отказе от идеи возможности объективного знания. Первый путь избрали Анаксагор и Демокрит, второй — софисты Протагор и Горгий.

В противоположность Зенону, Анаксагор (ок. 500–428 до н. э.) допускал множественность вещей, их качественное многообразие и движение. Возникновение и исчезновение вещей он объяснял соединением и разъединением «семян вещей» (*σπέρματα χρημάτων*), позже названных гомеомериями. Гомеомерии — это первичные элементы (частицы материи). В отличие от Эмпедокла (ок. 483–423 до н. э.), который усматривал в мире четыре «корня» или, что то же, четыре элемента (земля, вода, воздух, огонь), Анаксагор признавал бесконечное качественное многообразие первичных элементов. В отличие же от атомистов, он рассматривал гомеомерии бесконечно делимыми.

В своем учении о гомеомериях Анаксагор начинает отличать абстрактно-математическое понимание бесконечного множества (бесконечной делимости) от физического. На пути анализа абстрактно-математического множества он приходит к идее об отсутствии наименьшего и наибольшего элементов в бесконечности, считая все вещи одинаково малыми и большими (59 В 3), к идее о равенстве каждой части целому (А 46) и т. п.

Таким образом, из аргументов Зенона против множественности вещей (делимости и неделимости пространства) Анаксагор сделал

вывод, что первичные элементы бесконечно делимы. Такой вывод показался Демокриту (ок. 460–370 до н. э.) несостоятельным, так как идея бесконечной делимости приводила к исчезновению первичных элементов материи, к превращению их в лишенные протяженности математические точки, то есть в «ничто»¹.

Согласно Демокриту, первичные элементы материи (атомы) — это малые частицы, которые вследствие своей абсолютной плотности и непроницаемости неделимы: атомы вечны, неизменны, качественно однородны, но в то же время бесконечно разнообразны по форме, величине, положению и порядку.

Соединением и распадением вечно движущихся атомов Демокрит объяснял возникновение и гибель вещей. В свою очередь, чтобы объяснить множественность вещей, их возникновение и исчезновение, Демокрит вынужден был допустить существование пустого пространства, пустоты.

Допущение атомов и пустоты давало возможность удовлетворительно объяснить происходящие в мире процессы. Но это объяснение было куплено ценой игнорирования (если не полного, то частичного во всяком случае) *теоретических* доводов элейцев (Парменида и Зенона) против существования небытия, против множественности вещей и движения.

Надо полагать, что на пути *теоретического* разрешения проблем, поставленных элейскими мыслителями, Демокрит, как и Анаксагор, перешел с физического понимания бесконечного множества атомов на абстрактно-математическое. Вполне вероятно, что выход из тупика элеатизма он нашел в идее об амерах (математически неделимых величинах) в качестве первичных элементов материи (Ахундов. С. 101–111; Соколов. С. 64).

В связи с постановкой Парменидом и Зеноном проблемы возможности достоверного знания Протагор (ок. 480–410 до н. э.), опираясь на учение Гераклита (точнее, гераклитовцев) о всеобщей текучести вещей и разрабатывая полемическое искусство Зенона, придал этой проблеме еще более острый характер. Он пришел к выводу, что ни о какой вещи ничего определенного сказать нельзя: всякое высказывание субъективно, релятивно и условно. Это значит, что знаний о вещах и самом мире нет, есть только «мнения»; всякое мнение одинаково истинно и ложно: о каждой вещи и каждом явлении можно высказать одновременно разные и, более того, противоречащие суждения. И доказывать можно все что угодно: как в целях утверждения чего-либо, так и в целях его отрицания, ибо все, «что каждый воспринимает, то ему и является существующим»

¹ Об отношении Демокрита к апориям Зенона см.: Комарова. С. 234–241.

(Платон. Теэтет. 152 b), то есть все, что кому как кажется, так оно и есть. Отсюда принцип: «Человек есть мера всех вещей...» (Теэтет. 152 a), то есть мир вещей таков, каким он представляется в наших ощущениях: знания о мире не выходят за пределы ощущений; мысль или знание есть ощущение, тождественное с последним и ограниченное им. Конечный вывод — объективное знание невозможно.

Тезис Протагора о человеке как мере всех вещей приводил к отрицанию общеобязательных суждений, а вместе с этим и к отрицанию общеобязательных правовых и нравственных норм. Учитывая это, Протагор ограничил свой релятивизм: вместо субъективных мнений отдельных людей он поставил коллективно-субъективное суждение большинства людей по принципу демократического голосования. Проще говоря, Протагор предложил рассматривать в качестве критерия истины суждение, которое в данное время разделяется большинством граждан «То, что каждому государству представляется справедливым и хорошим, то и есть справедливое и хорошее, пока государство считает это справедливым и хорошим» (Теэтет. 167c).

Однако релятивизм Протагора, попытавшегося расшатать уверенность греков в возможности объективного знания с помощью разума, — это еще полбеда по сравнению с крайним субъективизмом Горгия, ставшего на точку зрения принципиального отрицания объективного существования и объективной истинности вообще¹. Согласно Горгию, «вообще ничего не существует»: не существует ни объективного, ни субъективного мира: все рационально-логические доказательства, обосновывающие существование чего-то, внутренне противоречивы и потому несостоятельны; они так же произвольны, как и обосновываемые ими представления.

Доводы Протагора против возможности объективного знания, как и доводы Горгия против существования чего бы то ни было, явившиеся «скандалом», своего рода интеллектуальным шоком в греческой философии, вызвали потрясение и замешательство в умах. Однако никакое потрясение и никакое «философское землетрясение» (выражение С. Я. Лурье) не могли разрушить веру эллинов в разум, парализовать их интеллектуальную практику.

Многие греческие мыслители, как бы следуя призыву Гомера («Может быть, разум поможет?» (Ил. XIV. 62)), вновь настроились

¹ Опираясь на апории Зенона, его аргументацию, Горгий выдвинул три тезиса: 1) ничто не существует; 2) если бы нечто и существовало, оно было бы непознаваемым; 3) если бы нечто было познаваемым, то познание было бы невыразимо и неизъяснимо. Об отношении Горгия к Зенону и об использовании первым доводов второго, в частности, идеи нетождественности мысли и бытия, см.: Комарова. С. 228–237.

на волну рационализма, устраняя одновременно помехи, вызванные «философским землетрясением».

Ведя борьбу против релятивизма (субъективизма) софистов, Сократ и Платон направили свои усилия на поиски устойчивой, пребывающей за пределами текучих вещей реальности как предмета «знания и разумной мысли» (*Аристотель*. Мет. XIII. 4. 1078 b 30–34).

Платон (427–347 до н. э.) гипостазировал понятия и категории, истолковал последние как самостоятельные сущности. Тяготеея к орфико-пифагорейскому учению о дуализме тела и души, Платон для обоснования своего объективного идеализма использовал как гераклитизм, так и элеатизм. Переосмысленное «бытие» элейцев стало у него царством идеальных «сущностей» — вечным и подлинно сущим миром, а гераклитовский мир текучих вещей — полуреальным (даже призрачным) миром всего тленного и преходящего. Идеальный мир (царство идей) Платона отражается в материальном мире текучих вещей, как солнце в мутном потоке.

Хотя диалектика общего и единичного, идеального и материального, разработанная Платоном на необычайно высоком уровне категориально-понятийного мышления, нередко производит впечатление головокружительной эквилибристики на едва уловимой нити понятий, на нити, протянутой над пропастью, отделяющей мир идей от мира вещей, тем не менее великому мыслителю в силу его исходной идеалистической установки пришлось в конце концов разорвать и эту нить и на склоне лет провозгласить «мерой» всех вещей — бога (см. *Платон*. Законы. IV).

Аристотель (384–322 до н. э.), подвергнув критике теорию «идей» Платона, попытался перекинуть мост между общим (всеобщим) и единичным миром, миром вещей. Он понимал, что общее нельзя мыслить как самостоятельную, вне мира единичных вещей пребывающую сущность: «... покажется, пожалуй, невозможным, чтобы врозь находились сущность и то, чего она есть сущность; поэтому как могут идеи, будучи сущностями вещей, существовать отдельно [от них]?» (*Аристотель*. Мет. XIII. 5. 1080a 11).

По Аристотелю, общее, составляя «сущность» или «форму» единичного, существует только в чувственно воспринимаемом единичном и познается через него (познание общего, предполагающее индуктивное обобщение, невозможно без чувственного восприятия). Поэтому каждая вещь есть единство общего и единичного, формы и материи (вещества), а весь мир — процесс последовательных переходов от материи к форме и от формы к материи. Однако у Аристотеля «форма» и «материя» неравноправны и неравноценны в мировых процессах: он считал «форму» активным началом, а «материю» — пассивным. В качестве активного (формирующего) начала

форма определяет не только «сущность» единичных вещей, но также источник их движения и ту «цель», ради которой они существуют, возникают и исчезают. Конечным источником всякого движения и всякой цели Аристотель признавал неподвижное, но все движущее начало — бога. Аристотелевский бог — это форма всех форм, чистая форма или идеальное начало, деятельность которого сводится к «мышлению мышления». Таким образом, Аристотель, подвергший критике платоновскую теорию «идей» и предложивший свое решение вопроса об отношении в бытии общего и единичного, не только не преодолел до конца идеализма Платона, но окольным путем вернулся к точке зрения последнего.

Идеализм Аристотеля, связанный с признанием верховного разума (бога) в качестве конечной причины движения вещей и изначальной целесообразности природных явлений, заставил Стагирита, так сказать, всецело рационализировать мир и полагать, что решающая роль в мировых процессах принадлежит разумно-деятельной «форме», призванной организовать бесформенную и пассивную «материю». Последовательное распространение тезиса о господстве в мире разумного начала на теорию познания привело Аристотеля к идее о том, что решающая роль в познании принадлежит рациональному мышлению, формирующему в понятиях, суждениях и умозаключениях материал, доставляемый чувственным восприятием. Аристотель склонялся к онтологизации понятий и логических форм мышления. Из недопустимости противоречий в суждениях он подчас приходил к выводу об отсутствии противоречий (противоположностей, полярностей, тенденций) в самой действительности; точнее говоря, делая упор на недопустимости логических противоречий (что совершенно справедливо), он оставлял в тени вопрос о существовании диалектических противоположностей в действительности. Отсюда и его борьба против гераклитовского образа мышления, допускавшего парадоксальные (если не противоречивые) суждения. Отсюда и его стремление преодолеть апории Зенона и отобразить движение в логически-непротиворечивых понятиях и суждениях. Аристотель не сумел разрешить проблемы движения, точнее, разрешил ее отчасти — лишь в той мере, в какой это было возможно в рамках его рационализма.

Аристотель — вершина древнегреческой философии и науки периода классики. Он жил в переломный период истории греческих полисов, раздираемых ожесточенной борьбой партий, в эпоху кризиса афинской демократии и утраты греческими полисами своей независимости.

Платон с его богатым воображением и религиозно-поэтическим складом ума, глубоко переживая кризис полисной системы, нашел

выход из социальных противоречий и потрясений в утопии, в создании «идеального государства». Аристотель же с его научным складом ума и рационалистическим образом мышления предложил в качестве альтернативы социальному кризису «политию» как оптимальный вариант государственной (полисной) жизни. Однако реальный ход истории, стихийные силы, действующие в нем, делали «политию» Аристотеля если не утопичной, то во всяком случае недолговечной в случае ее реализации. Достаточно сказать, что Аристотель, как и почти все греческие мыслители до него, не мыслил себе государства вне полиса. Между тем объективный исторический процесс требовал выхода за пределы полиса.

Раздробленность Древней Греции на множество общин (городов-государств), постоянное соперничество этих общин и непрерывные войны между собой — все это делало их добычей крупных государств. Еще Фалес перед лицом угрозы персидского нашествия предлагал объединиться греческим полисам для сохранения своей независимости. Но партикулярные интересы взяли верх над разумными соображениями. Пока полис оставался более или менее органическим целым, греки могли победить полчища персов. Когда же полис стал разъедаться борьбой классов и партий, те же доблестные афиняне потерпели поражение при Херонее (338 г. до н. э.), и Греция оказалась под властью македонского царя. Политическая раздробленность полисов, сочетавшаяся с сознанием единства происхождения и культурной общности, не представляла угрозы их существованию до поры до времени. В дальнейшем же, когда явственно обозначилось противоречие между объективной тенденцией к социально-политическому единству всей Греции и субъективным стремлением сохранить свою государственную независимость, греческие полисы оказались неспособными разрешить это противоречие, ответить на вызов истории.

Когда греческие полисы потеряли свою независимость и Греция оказалась под властью сначала Македонии, а затем Рима, греческая культура не пала, а, напротив, вместе с завоеваниями Александра Македонского она, испытав на себе известное влияние древневосточных культур, приобрела мировой характер, стала эллинистической. Конец классической греческой и эллинистической культуре был положен христианством. Противоположность языческого жизнеутверждения и христианского аскетизма, противоположность античной рационалистической философии и христианской религиозной веры оказались настолько разительными, что, когда возникла необходимость их примирения или совмещения, эта задача оказалась одной из сложнейших.

Даже для греков периода римского господства, у которых ещё сохранилась критическая мысль, христианская идея о сверхъестественном (абсолютно-духовном и личностном Боге), которая стала распространяться в первые века нашей эры, представлялась «безумием» (см.: Новый завет. Первое послание к коринфянам св. ап. Павла. 1, 22–23) или глупостью, нелепостью (*μωρία*): «И те из образованных эллинов, которые приняли новую веру, оказались перед трудным делом примирения религиозного мифа с философским разумом» (*Παλαυότατον*. Σ. 402).

Философский разум был доступен немногим образованным, а религиозный миф о загробном воздаянии охватил широкие массы народа. Возник новый идеал — культ святости, душевной чистоты, спасения и нравственного возрождения, имеющего начало в земной жизни и переходящего в вечное блаженство в высшем (загробном) мире. Христианство, первоначально проявившее заботу о бесправном и отверженном человеке, объявило братскую любовь нормой отношения между людьми без различия народности, расы, пола и общественного положения. Свободные и рабы, женщины и мужчины, эллины и иудеи были признаны равноценными творениями Бога.

Из сказанного нельзя, однако, делать вывод, что рабы и угнетенные массы римского общества стали христианами, как только появилась на историческую арену эта религия. Напротив, известно, что первыми жестокими гонителями христиан была, как пишет М. С. Карелин, «та самая обездоленная масса, с которой заботилось новое учение» (*Карелин*. С. 140–141). Источником ее ненависти явилось суеверное и невежественное представление о том, что все бедствия (неурожай, землетрясения, эпидемии и т. п.) связаны с поведением «безбожных» христиан, с их пренебрежением к культу богов. Другой источник ненависти — презрение христиан к кровавым зрелищам (к гладиаторским боям, например). А эти зрелища, как известно, составляли величайшее наслаждение для всего римского общества. Но по мере распространения христианской идеи о сочувствии и сострадании к обездоленным враждебное настроение угнетенных исчезало, и христианство завоевывало их на свою сторону.

Победа христианства была подготовлена распространением религиозно-мистических течений в последние века шедшего к своему концу греко-римского мира. В этот период возрождаются религиозно-этическое учение, точнее, верование орфико-пифагорейцев о теле как темнице души, жреческая медицина и различные формы магии, распространяется астрология. Темные и дикие элементы народной религии, которые, по образному выражению Б. Рассела, были загнаны в подполье греческим интеллектом в пору его расцвета, ждали лишь момента слабости или страха, чтобы совершить нападение. Но

реставрация архаических верований и культов была и трудным, и неплодотворным делом: известно, что языческие боги страдали многими человеческими слабостями и даже пороками. Боги греческого пантеона, олицетворяя силы природы, творческие способности человека и различные виды его деятельности, не обладали в глазах людей исключительным нравственным авторитетом, властью над их поступками. В религии греков над людьми, а иногда и над богами господствует слепой и неотвратимый Рок. Не заключая в себе этического смысла, он служил олицетворением тех сил и закономерностей, над которыми люди не имели власти. Кроме того, языческая (олимпийская) религия, в отличие от орфико-пифагорейской, не обещала ничего утешительного после смерти: в частности, загробного блаженства и т. п. Мифы греков были связаны главным образом с явлением жизни и жизнедеятельности (Дике — Справедливость, Афина — Мудрость и т. д.).¹ Христианские же мифы с самого начала своего распространения явились мифами спиритуалистическими, мифами о сверхъестественном, о спасении бессмертной души, о преображении и чуде как прорыве (преодолении) слепой необходимости и безличной закономерности. В период, когда античное общество переживало острый социальный и духовный кризис, эти мифы о спасении показались панацеей от всех бедствий. Религиозные искания и мистические настроения, охватившие низы греко-римского общества, захлестнули и верхние его слои. В сложившейся обстановке не в состоянии были сохранить трезвость мышления и многие ясные головы. Таковой оказалась духовная атмосфера, благоприятствовавшая торжеству христианства.

¹ В одном из своих капитальных исследований по античной эстетике А. Ф. Лосев высказался следующим образом: «Религия, в которой нет мистики, нет таинства, нет догматов, нет всего аппарата грехопадений и искуплений, всевозможных смертей и воскресений, суда, мук и пр., т. е. религия, которая попросту является только моралью, такая религия, очевидно, не только вполне безвредная для мещанства, но оно специально выдумывает для себя такую религию» (Лосев. 1994. С. 406–407).

Хотя критика автора направлена против античных «мещан», тем не менее трудно отделаться от впечатления, что суровый приговор вынесен всей античной религии греков. На наш же взгляд, последняя, с точки зрения исторической перспективы, заслуживает определенного снисхождения. Кроме того, никакая религия, заслуживающая этого имени, не «выдумывается», к тому же «специально». Надо полагать, что критические стрелы, направленные в адрес древнегреческих «мещан», были выпущены сгоряча, под влиянием эмоций, связанных с приверженностью автора к православию, не лишенной элементов радикализма.

Античная рационалистическая философия не смогла устоять против натиска антиинтеллектуализма нового религиозного мышления, ставящего вместо разума и логики веру в сверхъестественное и культ. Античный рационализм не сумел овладеть стихийным фактором, действующим в истории. По мнению английского ученого Доддса, специально исследовавшего этот вопрос, «...люди, создавшие впервые европейский рационализм, никогда не были — вплоть до века эллинизма — “просто” рационалистами: они глубоко и отчетливо представляли себе силу, разительность и опасность иррационального. Но они могли описать то, что происходило подспудно, подсознательно, только мифологическим или символическим языком: они не имели средств понять то, что происходило, еще менее — контролировать его. И в век эллинизма слишком многие из них сделали роковую ошибку, считая, что они могут игнорировать это» (Доддс. С. 254).

По мнению Доддса, утрата политической независимости греческими полисами могла «обескуражить интеллектуальную практику», но это обстоятельство не было определяющим фактором падения греческого рационализма. Английский ученый видит одну из причин падения греческого рационализма и античного мира вообще в том, что дешевый труд рабов сделал невозможным развитие «солидной технологии».

Разумеется, отсутствие «солидной технологии» сыграло свою роль, но и высокая технология сама по себе не решает еще общественных конфликтов и социальных кризисов. Напротив, высокая технология с ее «обществом массового потребления», ориентируя человека на удовлетворение преимущественно материальных потребностей, может явиться источником «кризиса духа», как это наблюдается на примере современного Запада. К тому же известно, что Древний Рим на почве завоеваний новых территорий, грабежа и эксплуатации провинций (которая служила своего рода «технологией» и довольно успешно заменяла ее) создал среди господствующего класса прообраз современного «общества массового потребления». (Как известно, низы римского общества ограничивались требованием «Хлеба и зрелищ!».)

Решающий фактор падения греческого рационализма и античной цивилизации вообще надо искать во всей совокупности экономических и социально-политических противоречий классического греческого и греко-римского общества. Это, разумеется, не исключает, а, напротив, предполагает иные (идейно-психологические, религиозно-этические, художественно-эстетические и т. п.) факторы, обусловившие замену античного мирозерцания христианским непониманием.

В самой же Греции потеря греческими полисами своей независимости, отстранение граждан от политических проблем, замыкание гражданина в сфере ограниченных личных интересов и его всевозрастающее равнодушие к общественно-политическим вопросам — все это усиливало иррационалистические, антиинтеллектуалистические, религиозно-мистические тенденции в общественно-политической и духовной жизни общества. Полис был основой греческой и вообще античной культуры. С падением полиса падает и сама античность.

2. Торжество христианства

В период Римской империи происходило смешение верований и культов различных народов. Наряду с римскими богами, в это время фактически слившимися с аналогичными греческими божествами, почитались и некоторые восточные культы (Исиды, Митры и др.). Политеистическая греко-римская религия с ее застывшими и устаревшими культами не в состоянии была образовать единую религию, обязательную для всех народностей обширной империи. Безуспешной оказалась и предпринятая в этом направлении попытка римских властей создать всеобщий государственный культ царствующего императора наряду с признанием культа римских богов и почитанием главных божеств основных провинций. Такого рода эклектическая «мировая религия» с ее конгломератом богов и механически созданным пантеоном могла играть какую угодно роль (развлекательную или чинопочитаемую), но только не объединяющую. Христианство явилось к тому времени единственной религией, обращенной «ко всему человечеству».

Гонения на христиан не могли помешать утверждению и распространению их религии, резко противопоставленной всем античным (языческим) культам. Гонения по религиозным мотивам были опасными до тех пор, пока они исходили «снизу», со стороны основной массы римского общества. Когда же гонения «снизу» ослабли и началось (особенно в III в.) преследование христиан «сверху», со стороны императорской власти по политическим мотивам, то это уже не представляло для них большой опасности. Преследование «сверху» не подорвало, а, напротив, укрепило влияние христианства, способствовало его распространению. К тому же реалистически настроенным чиновникам Римской империи христианство импонировало своей лояльностью к властям («всякая власть от Бога»), проповедью смирения и покорности.

Эта проповедь, будучи не просто призывом к смирению и покорности перед властью имущими, а, напротив, своеобразной формой про-

теста (даже «бунта») против них, способствовала тем не менее распространению среди эксплуатируемых и обездоленных масс настроения отречения от «миро сего», то есть того же смирения и покорности, но провозглашенного уже в качестве духовной победы, в качестве спиритуалистического преодоления мира зла и несправедливости. Это и понятно: резко противопоставив земным сокровищам духовные и объявив духовные (религиозно-этические) ценности единственными ценностями, христианство призывало смиренно переносить самые тяжкие лишения и испытания, обещая в награду загробное блаженство. К тому же проповедь смирения и покорности заключала в себе возможность различной ее интерпретации: «Если для одних проповедь смирения означала осуждение мира зла и несправедливости, глубокое неверие в возможность его совершенствования, безразличие к нему, доходящее до полной покорности его законам, возможность внутреннего освобождения, не зависящую от положения в обществе, то другие обращались к этой же проповеди, чтобы требовать безоговорочного подчинения существующим властям» (*Штаерман, Трифонова. С. 359*).

Понятно, какое из названных толкований оказалось приемлемым для власть имущих. В начале IV в. христианство, объявленное официально дозволенной религией, созвало свой первый Вселенский (Никейский) собор (325 г.).

Притягательной силой новой религии явилось то, что она давала основным массам римского общества хотя иллюзорную, но все же опору среди всеобщего кризиса и царящего в обществе произвола, в атмосфере неуверенности и разъедающего скепсиса в философии. Располагала к себе и практика христианских общин, бытовавшая в них атмосфера братства и взаимопомощи, чувство долга и духовного подъема. И даже непререкаемость догматов казалась по крайней мере более полезной, да и спасительной в эпоху, когда изящные доказательства относительности истины и неразрешимости любого вопроса бытия являлись (хотя зачастую горьким и невольным) «развлечением» философов-скептиков, и человек, мучимый физически и морально противоречиями жизни, не находил в традиционной философии ответа на важнейший вопрос: «Как жить?»

В отличие от языческого мирозозерцания и греческой философии, которые стремились создать законченную систему мироздания и определить место человека в нем, христианство, ограничившись в отношении картины мира наивными библейскими представлениями и космологией Птолемея, в своем стратегическом обращении «ко всему человечеству» сосредоточило внимание на морально-этических проблемах, на нравственном начале человека как на главном условии сохранения им своей личности. Христианство призывало

человека глубже заглянуть в себя и осознать себя духовно-личностным существом, свободным от внешнего миропорядка.

Заострив внимание на сложившихся ранее общечеловеческих моральных принципах, которые в период падения Римской республики и правления римских императоров были практически попорчены и заменены принципом «человек человеку — волк», христианство стало проповедовать миролюбие, доброту, уживчивость и любовь к ближнему. Одновременно апостолы христианства провозгласили ряд практически (в рамках всего общества) невыполнимых нравственных норм, таких, как непротivление злу, любовь к врагу, всепрощение, аскетизм и т. п. Чрезмерность этих норм носила полемический характер и была связана как с остротой противоречий, накопившихся в обществе, так и с логикой непримиримой идеологической борьбы христианства против язычества и древних нравственных принципов вообще. Так, на том основании, что древние правила типа «око за око» не привели к установлению справедливости и не отвратили людей от зла, ставка была сделана на принципы, диаметрально противоположные. Усмотрев источник чудовищного морального разложения правящих классов, тлетворно повлиявшего на все римское общество, в культе чувственных наслаждений и вообще «греховной» природе человека, апостолы христианства выставили активной антитезой гедонисту и проститутке идеал аскета и непорочной девы. Античному пониманию человека как гармонически сочетающего духовное и чувственное начало они противопоставили понимание личности как чисто духовного существа. Исходя из своего идеала и своего понимания личности, христианство подвергло решительной критике образ жизни всего римского общества и все античные идеалы.

Предпринятая христианским духовенством кампания против язычества и всей античной культуры приняла интенсивный характер с момента, когда новая вера, став государственной религией, почувствовала свою силу. В ходе этой кампании, отличавшейся крайним фанатизмом и нетерпимостью, беспощадно уничтожались рукописи «языческих» авторов, гибли многие произведения античного искусства. В результате погрома (своего рода «культурной революции»), устроенного толпой фанатиков-христиан (391 г.), погибло богатейшее собрание рукописных книг древности — Александрийская библиотека. Лучшие традиции и непреходящие ценности античности были на тысячелетие похоронены для Европы.

Одновременно христианское духовенство вело ожесточенную борьбу и с внутренними еретическими течениями, зародившимися еще во времена апостолов. Большинство этих течений, за исключением сверхортодоксальных, склонных к патологическому изувер-

ству, так или иначе выражали социальный или интеллектуальный протест против официальной церкви, которая, связав себя с государственной властью, все более переходила на охранительные позиции. Протест христианского сектантства, сводившийся в основном к требованиям возродить и очистить от официальных, охранительных и чуждых наслоений евангельские и первоапостольские взгляды, принимал различные (вплоть до вооруженных столкновений) формы, однако, вращаясь в нравственной сфере, не привел и не мог привести к заметным социальным переменам. К тому же в «Евангелии» (Мф. 5: 27–28) намерение приравнивается к деянию.

Догматизм, свойственный христианству, как и всякой религии, основанной на монотеизме и откровении, усиливался по мере укрепления церкви, в ходе ее борьбы за безраздельное господство. Неприемлемая борьба против язычества, ересей и всякого инакомыслия, объявленная христианством, заставляла последователей новой веры (во имя достижения быстрых побед и привлечения на свою сторону большинства) противопоставлять крайности крайности, упрощать и вульгаризировать не только идеи противной стороны, но и свои собственные. Это противопоставление крайностей, упрощение и вульгаризация облегчали проблему выбора и создавали психологическую атмосферу, исключавшую возможность выхода за пределы предложенной альтернативы. Создание «осадного» положения по принципу «кто не со мной, тот против меня», в период торжества христианства диктовалось также задачей сохранения монолитности рядов. Эту задачу христианское духовенство решало путем пресечения дискуссий по спорным вопросам и осуждения инакомыслия. Однако сравнительно легкое достижение ближайших задач, таких, как обращение в христианскую веру большей части населения, установление господства и сохранение единства своих рядов за счет канонизации (догматизации) победивших идей, в дальнейшем обернулось против христианства и его вероучения.

Исторические религии, провозгласив тезис о первенстве веры перед разумом, оказались неспособными к творческому развитию. Оно и понятно: идея Откровения исключает какое бы то ни было развитие. Неизбежными последствиями тезиса о первенстве Откровения перед познанием оказались теократия, преследование свободной мысли, инквизиция и практика аутодафе¹. Церковь стала

¹ Мудрый Иоанн Павел II (Римский папа с октября 1978 г.) покался за деяния инквизиции, реабилитировал ее жертвы. В православной России инквизиции не было, однако в течение многих веков отсутствовала также практика свободной мысли, в том числе философской, начиная с изучения древнегреческой. «Античность вошла в русскую жизнь и культуру... после

земным (к тому же авторитарным) государством, а между тем она объявляла себя учреждением «не от мира сего». Исторические религии (исключая православие, которое никогда не обладало политической властью) не выдержали наиболее ответственного и сурового испытания — испытания властью. Отсюда практика отделения конфессиональных учреждений от государства, принятая во многих странах, прежде всего европейских, согласно заповеди: «Кесарево кесарю, Божие Богу» (Мф. 22:21).

Краткие выводы

1. Социально-политической предпосылкой развития и расцвета греческой культуры явилась демократия городов-государств (полисов). Греческая демократия — это внешнее выражение, материализация внутренней свободы граждан полисов. Экономической основой греческой культуры периода классики явился труд свободных граждан. Труд рабов играл незначительную роль и использовался преимущественно в домашнем хозяйстве. С установлением римского господства и окончательной потерей греческими полисами своей независимости падает и их культура.

2. Миф есть особый тип мироощущения, специфически чувственное представление о явлениях действительности, возникшее в древнейшие времена. В мифологии отразились чаяния и мечты людей, запечатлелись их представления о мире и самой жизни. Познание сопровождает миф, но не составляет его первичного ядра: сущность мифа — не в объяснении, а в объективировании субъективных впечатлений и переживаний, при котором продукты воображения как результат этого объективирования принимаются за подлинные реальности внешнего мира. Отождествляя воображаемое с реально существующим, идеальное с материальным, субъективное с объективным, миф преодолевает действительность в образах фантазии. Чувство единства (сопричастности) с силами природы и овладение ими в воображении сплачивало первобытный коллектив, активизировало его деятельность.

3. С возникновением эпоса и поэзии мифологическое отождествление превратилось в художественное сравнение. Эпическое

петровских реформ, когда был снят запрет с «еллинских борзостей»... Весь русский XIX век прошел в поисках лучших форм внедрения и усвоения классического образования и одновременно в борьбе за его отмену... Все же именно на последние десятилетия пришлось самый высокий взлет познания античности, что связано в первую очередь с Владимиром Сергеевичем Соловьевым». (*Кургатников*. С. 252–253).

сравнение есть один из элементов того нового, что Гомер внес в мифы, легенды, в предания старины вообще. Гомеровские сравнения явились не только средством художественно-эстетического освоения мира, но и орудием его познания, способом самопознания и установления человеком своего места в окружающей его действительности. Однако в эпосе образное (художественное) восприятие и постижение мира преобладали над интеллектуальным познанием. Из художественных сравнений впоследствии возникли первые научные (натурфилософские) аналогии.

4. В «Теогонии» Гесиода, как и в мифологии, мир уподобляется универсальной (космической) родовой общине: отношения между природными явлениями, олицетворяемые в образах богов, приравниваются к отношению между людьми в родовом коллективе. Возникновение богов, которое одновременно является возникновением мира, в теокосмогонии рассматривается как результат половых отношений, актов зачатия и рождения. Вместе с тем в «Теогонии» Гесиода намечается сдвиг от представлений о половых отношениях к представлениям натурфилософского порядка, в частности, смутно высказывается мысль об общем и первоначальном, о чем-то субстанциональном, которое получило название Хаоса.

5. Переход от теогонии к натурфилософии был обусловлен общим социальным развитием античных полисов и переносом центра внимания с олимпийских богов как главных действующих лиц в мировых событиях на изучение явлений природы и на поиски «архэ» всех вещей, определяющую «меру» всего существующего, «порядок» всего происходящего.

Замена обычая (неписаных норм) законом в общественно-политической жизни греческих полисов отразилась в новом мировоззрении, которое стало рассматривать отношения между природными явлениями не по аналогии с наглядными кровно-родственными отношениями в родовом коллективе, а по «модели» абстрактных и безличных норм в полисе.

6. Генезис греческой философии, явившийся процессом перехода от мифологического образа к отвлеченному понятию, от мифа к логосу, в значительной степени определил специфику античной философии, ранней в особенности:

а) Раннегреческой философии присуща специфическая концепция первоначала вещей. Греческие натурфилософы расходятся в понимании «первоначала» (αρχή) всех вещей и всеобщего миропорядка, но все они сходятся в том, что первоначало — это не мертвое вещество или инертная материя, а природная стихия —

живое и активное начало, формирующее и регулирующее мировые процессы. Апейрон Анаксимандра «правит всем», всеуправляющий «вечно-живой» огонь-логос Гераклита определяет мировой строй вещей и «меру» всех превращений. Идея «архэ», предполагающая наличие в мире всеобщего и сохраняющегося начала, явилась необходимым условием становления философского «логоса», античной «теории».

б) В «теории» греческих философов, ранних в особенности, тесно связаны наглядный образ и отвлеченное понятие, живое созерцание и абстрактное мышление, чувственно-интуитивные и рационально-логические моменты познания. «Теория» составляет одну из характерных черт древнегреческой философии, существенно отличающих ее от философских учений Нового времени.

в) Другими характерными чертами раннегреческой философии являются гилозоизм, пантеизм и антропоморфизм (социоморфизм). Это — как результат сохранения некоторых существенных элементов дофилософских форм сознания, так и продукт специфически античного (космолого-пантеистического, нравственно-правового и художественно-эстетического) воззрения на мир как на космос. Названные особенности сказались на решении вопроса о соотношении материального и идеального.

г) В раннегреческой философии основной вопрос философии ставился еще не как вопрос об отношении духа к материи (что первично — дух или материя?), а как вопрос о том первоначале, из которого возникают все вещи и в которое они со временем превращаются.

7. Сделав предметом своих наблюдений и размышлений явления природы, милетские натурфилософы совершили скачок от мифа к логосу, от мифотеогонических представлений к теоретическому («теорийному») мышлению. Первые греческие мыслители стали на путь научного познания мира. Фалес, уподобивший Землю плоскому диску, и Анаксимандр, уподобивший ее цилиндру, начертивший карту известного ему мира и выдвинувший «безумную» идею о том, что Земля ни на чем не держится, парит в воздухе, были первыми греческими учеными, использовавшими модельные представления, основанные на сравнениях и аналогиях. В учениях милетцев замечен сдвиг от вопроса о том, как возник мир и миропорядок, к вопросу о том, каков миропорядок и каковы его закономерности.

8. Пифагор и его школа, взявшие за первоначало всего абстрактно-мыслимое и наглядно-представляемое число, не выходят за пре-

дела общего круга натурфилософских проблем, присущих философам милетской школы. Древние пифагорейцы в своем учении сочетают науку и религию, рационально-научное понятие с иррациональным религиозно-мифологическим образом, математическую ясность мышления с религиозной мистикой, в частности, с числовой. Истоки орфико-пифагорейского учения о переселении душ восходят к культу Диониса. Число у ранних пифагорейцев — это не просто абстрактная количественная величина, а такая величина, которой присуще качество, свойственные черты «живого существа» — активного и формирующего начала.

9. Образно-понятийный стиль Гераклита тесно связан как с содержанием развиваемого им учения о противоречивой сущности вещей, так и с неисчерпаемыми богатствами народного языка. Гераклит использовал также стиль орфических и элевсинских мистерий. Гераклитовский логос, чувственно воспринимаемым аналогом которого явился «вечно живой» и космический огонь, представляет собой «скрытый» строй объективного и субъективного мира явлений. Идея «логоса» явилась результатом критики «мифоса». У Гераклита идея о постоянстве всего выражена не менее ярко, чем идея о всеобщем изменении.

10. Своим учением о едином, вечном и чуждом антропоморфизма «боге» Ксенофан повлиял на Гераклита и Парменида, способствовав переносу внимания с вопроса о происхождении мира на вопрос о его существовании. Ксенофан первым указал на различие между «истиной» и «мнением».

11. В поисках постоянного и неизменного (субстанции) в мире Парменид пришел к идее о едином, неизменном и самотождественном бытии, доступном лишь рационально-логическому мышлению, и многообразном мире ускользающих от мысли подвижных и изменчивых вещей. Парменидовское бытие представляет собой материально-идеальное бытие («нечто»). В отличие от апейрона Анаксимандра и логоса-огня Гераклита, единое бытие Парменида менее вещественно, более абстрактно. «Путь истины», основанный на рациональном мышлении, ведет, согласно Пармениду, к подлинному бытию, а «путь мнения», основанный на чувственных данных, ведет к миру видимости или кажимости, который, однако, является не миром небытия, а таким миром, реальность которого относительна.

12. Апории Зенона показывают, что представления о бытии, движении, пространстве и времени, допускающие их прерывность или, напротив, их непрерывность, приводят к неразрешимым проблемам (парадоксам). Современная физика сталкивается с подобного же

рода парадоксами. Апории Зенона знаменуют окончательное утверждение понятийного мышления.

Краткая формула

Становление философской мысли на самостоятельный путь развития явилось процессом перехода от мифа к логосу, от мифологического отождествления к художественному сравнению и от художественного сравнения к научной аналогии и отвлеченному понятию. В учениях ранних греческих философов чувственный образ и отвлеченное понятие связаны между собой, составляют «теорию». Раннегреческим философам чужд дуализм мышления и бытия, субъекта и объекта, общего и конкретного. Элейцы, ставшие на путь рационального постижения мира и открывшие «чистый разум», столкнулись с трудностями, выраженными в апориях Зенона.



БИБЛИОГРАФИЯ*

- Аверинцев С. С.* Новый завет // *Философская энциклопедия*. Т. 4. М., 1967.
- Агости Э. П.* Возрожденный Тантал. М., 1969.
- Андреев Ю. В.* Раннегреческий полис. Л., 1976.
- Андреев Ю. В.* Цена свободы и гармонии: Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб.: Алетейя, 1998.
- Арзаканян Ц. Г.* К вопросу о становлении истории философии как науки // *Вопросы философии*. 1962. № 6.
- Асмус В. Ф.* История античной философии. М., 1965. 2-е изд. доп. М., 1976.
- Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960.
- Ахундов М. Д.* К вопросу о математическом атомизме Демокрита // *Философские науки*. 1970. № 4.
- Баталов Э. Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982.
- Батищев Г. С.* К вопросу об условиях познания диалектического противоречия // *Философские науки*. 1964. № 6.
- Белинский В. Г.* Полн. собр. соч.: В 12-ти т. М., 1953–1959.
- Бергер А. К.* Политическая мысль древнегреческой демократии. М., 1966.
- Боннар А.* Греческая цивилизация. Т. 1. М., 1958.
- Бор Н.* Физика в жизни моего поколения. М., 1963.
- Бродов В. В.* Комментарии к «Ригведе» // *Древнегреческая философия: Начальный период*. М., 1972.
- Вельскопф Э. Х.* Идея общественного прогресса в древности. М., 1970 (XIII Международный конгресс исторических наук).
- Войшвилло Е. К.* Еще раз о парадоксе движения, о диалектических и формально-логических противоречиях // *Философские науки*. 1964. № 4.
- Вундт В.* Миф и религия. СПб., 1913.

* Произведения античных авторов даны в тексте.

Галанза П. П. Об антиисторической характеристике взглядов античных материалистов на религию // Вестник Московского университета. Сер. VIII. 1966.

Гегель Г. В. Ф. Соч.: В 14-ти т. М.; Л., 1929–1959.

Гейзенберг В. Физика и философия. М., 1963.

Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987.

Гейзенберг В. Физика и философия: Часть и целое. М., 1989.

Героу Б. К вопросу о включении рабов в римское войско при Августе // Античное общество. Труды конференции по изучению проблем античности. М., 1966.

Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987.

Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. 1–2. СПб., 1911–1913.

Горан В. П. Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосибирск, 1984.

Горский Д. П. Проблемы общей методологии наук и диалектической логики. М., 1966.

Гулыга А. В. Пути мифотворчества и пути искусства // Новый мир. 1969. № 5.

Гуторов В. А. Античная социальная утопия. Л., 1989.

Данелиа С. И. Древние пифагорейцы // Труды Института философии АН Гр. ССР. № X. Тбилиси, 1961.

Данелиа С. И. Очерки по истории античной и новой философии. Тбилиси, 1986.

Девятый съезд РКП (б) // Протоколы. М., 1960.

Деспотопулос К. Гносеологический дуализм Парменида // Философские исследования. М., 1994. № 1.

Джохадзе Д. В. Основные этапы развития античной философии. М., 1977.

Дмитриева Н. А. Изображение и слово. М., 1962.

Доватур А. И. Рабство в Аттике VI–V вв. до н. э. Л., 1980.

Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000.

Донских О. А., Кочергин А. Н. Античная философия: Мифология в зеркале рефлексии. М., 1993.

Драгун Б. А. В чем противоречивость механистического движения? // Философские науки. 1964. № 1.

Драч Г. В. Учение о человеке в натурфилософии милетской школы // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1982. № 5.

Драч Г. В. Проблема человека в раннегреческой философии. Ростов-на-Дону, 1987.

Дынник М. А. Диалектика Гераклита Эфесского. М., 1929.

Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. Л., 1990.

Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия. Пг., 1918.

Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая литература эпохи независимости. Ч. 1. Пг., 1919.

Зельин К. К. О методах и перспективах исследования ранней греческой философии // Вестник древней истории. 1972. № 1.

Иванов А. В. Мифы и метаморфозы тоталитарного разума // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1991. № 3.

Ильенков Э. В. К вопросу о противоречии в мышлении // Вопросы философии. 1957. № 4.

Ильенков Э. В. Гуманизм и наука // Наука и нравственность. М., 1971.

История философии. Т. I. М., 1940.

История философии. Т. I. М., 1957.

Каракулаков В. В. Первые греческие философы о роли языка в познании // Вопросы филологии. Ученые записки Душанбинского государственного педагогического института им. Т. Г. Шевченко. Т. 40. Сер. Филология. Выпуск 16. Душанбе, 1963.

Карелин М. С. Падение античного мирозерцания. СПб., 1901.

Кессиди О. Н. Фрагмент Анаксимандра (В 1) // Вестник Московского университета. Сер. Философия. 1975. № 1.

Кессиди Ф. Х. Дialeктика и материализм в философии Гераклита Эфесского // Вопросы философии. 1953. № 5.

Кессиди Ф. Х. Миф и его отношение к познанию, религии и художественному творчеству // Вопросы философии. 1966. № 5.

Кессиди Ф. Х. Послесловие к книге Ж.-П. Вернана «Происхождение древнегреческой мысли». М., 1988.

Кессиди Ф. Х. К проблеме «греческого чуда» // Философские исследования. М., 1993. № 1.

Кессиди Ф. Х. Об одной особенности менталитета древних греков // Вопросы философии. 1996. № 2.

Кечекьян С. Ф. Учение Аристотеля о государстве и праве. М.; Л., 1947.

Кива А. Социал-демократы: реальные и мнимые // Независимая газета. 17 апреля. 1999 г.

Колмогоров А. [Н.] Автоматы и жизнь // Возможное и невозможное в кибернетике. М., 1963.

Колобова К. М. Древний город Афины и его памятники. Л., 1961.

Кольман Э. История математики в древности. М., 1963.

Комарова В. Я. Учение Зенона Элейского: Попытка реконструкции системы аргументов. Л., 1981.

Кох Г. Марксизм и эстетика, М., 1964.

Кубицкий А. В. Примечания // Аристотель. Метафизика. М.; Л., 1934.

Кузнецов Б. Г. Эйнштейн. М., 1963.

Куланж Фюстель де. Гражданская община античного мира. М., 1867.

Кургатников А. В. Послесловие к книге «Суд над Сократом: Сборник исторических свидетельств». СПб.: Алетейя, 2000.

Левада Ю. А. Историческое сознание и научный метод // Философские проблемы исторической науки. М., 1969.

Леви-Брюль. Первобытное мышление. М., 1930.

Леви-Стросс К. Структуры мифов // Вопросы философии. 1970. № 7.

Ленцман Я. Рабство в микенской и гомеровской Греции. М., 1963.

Ленин В. И. Философские тетради. М., 1969.

Лессинг Г. Э. Лаокоон, или О границах живописи и поэзии. М., 1957.

Лосев А. Ф. Эстетическая терминология ранней греческой литературы // Ученые записки кафедры классической филологии Московского государственного педагогического института им. В. И. Ленина. Т. LXXIII. Вып. 4. М., 1954.

Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

Лосев А. Ф. Послесловие к кн.: Томсон Дж. Первые философы. М., 1959.

Лосев А. Ф. Гомер. М., 1960.

Лосев А. Ф. История античной эстетики (Ранняя классика). М., 1963.

Лосев А. Ф. История античной эстетики (Софисты. Сократ. Платон). М., 1969.

Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. М., 1994.

Лупан С. Г. О соотношении мифологического и художественного образов в процессе их генезиса // Известия Академии наук Молдавской ССР. Кишинев, 1979.

Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. М.; Л., 1970.

Лурье С. Я. Демокрит. М., 1970.

Ляховецкий Л. Я. Несколько слов о Гераклите // Философские науки. 1962. № 1.

Маковельский А. О. Понятие о душе в Древней Греции. Посвящается проф. Е. А. Боброву // Харитес. Варшава, 1913.

Маковельский А. О. Досократики. Дозлеатовский и элеатовский периоды. Минск: Харвест, 1999.

Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946.

Маковельский А. [О.] Анаксимен // Философская энциклопедия. Т. I. 1960.

- Маркиш С. П. Античность и современность // Новый мир. 1968. № 4.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд.
- Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9-ти т. М., 1985. Т. 2.
- Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. М., 1963.
- Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
- Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. М., 1966.
- Муравьев С. Н. Каким было начало сочинения Гераклита Эфесского? (Опыт реконструкции) // Вестник древней истории. 1970. № 3.
- Нарский И. С. К вопросу об объективных и субъективных противоречиях движения // Философские науки. 1964. № 1.
- Науменко Л. К. Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата, 1968.
- Никифоров А. Л. Философия как личный опыт // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М., 1990.
- Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. I. М., 1912.
- Новицкий О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 1–4. Киев, 1860–1861.
- Овчинников Н. Ф. Принципы сохранения. М., 1966.
- Омельяновский М. Э. Диалектический материализм и проблемы реальности в квантовой физике // Философские вопросы современной физики. М., 1959.
- Омельяновский М. Э. Проблема элементарного и сложного в физике микромира // Вопросы философии. 1965. № 10.
- Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. М., 1989.
- Панченко Д. И. Апории Зенона и современная философия // Вопросы философии. 1971. № 7.
- Папазоглу Ф. К вопросу о преемственности общественного строя в микенской и гомеровской Греции // Вестник древней истории. 1961. № 1.
- Петров М. К. Предмет и цели изучения истории философии // Вопросы философии. 1969. № 2.
- Петров Ю. А. Три аспекта отображения движения в мышлении // Вопросы философии. 1965. № 7.
- Погорелов О. Ф. Мировоззрение как универсальная форма реализации самосознания // Философская и логическая мысль. Киев, 1992.
- Портнов А. М. «Слепой» Гомер был зорче нас // Независимая газета. 1998. № 1. С. 4.
- Радциг С. И. Античная мифология. М.; Л., 1939.
- Радциг С. И. История древнегреческой литературы. М., 1959.
- Рассел Б. История западной философии. М., 1959.

- Раушенбах Б. В. На пути к целостному рационально-образному мировосприятию // О человеческом в человеке. М., 1991.
- Рейхенбах Г. Направление времени. М., 1962.
- Розенберг А. Миф XX века. Таллинн, 1988.
- Россетти Л. Риторические элементы в некоторых парадоксах Зенона Элейского // Вестник древней истории. М., 1990. № 3.
- Сахарный Н. Л. «Илиада»: Разыскания в области смысла и стиля гомеровской поэмы. Архангельск, 1957.
- Сахарный Н. Л. Предисловие // Эллинские поэты. М., 1963
- Свинцов В. Существует ли диалектическая логика? // Общественные науки и современность. М., 1995. № 2.
- Селюнин В. Истоки // Новый мир. 1988. № 5.
- Семушкин А. В. У истоков европейской рациональности. М., 1996.
- Сергеев В. С. Очерки по истории Древнего Рима. М., 1938.
- Сергеев В. С. История Древней Греции. М., 1963.
- Сергеенко М. Е. Простые люди древней Италии. М.; Л., 1964.
- Согрин В. В. Взлет и крушение российских утопий // Общественные науки и современность. 1995. № 3.
- Сорель Ж. Размышления о насилии. М., 1907.
- Соколов В. В. От философии античности к философии Нового времени. М., 2000.
- Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л., 1976.
- Токарев С. А. Что такое мифология? // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1962. Вып. 10.
- Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества, Т. II. Первые философы. М., 1956.
- Топоров В. Н. К истории связей мифопоэтической и научной традиции: Гераклит // To Honor Roman Jakobson. Paris, 1967.
- Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Философская и социологическая мысль. Киев, 1992.
- Тренчени-Вальдапфель И. Мифология. М., 1959.
- Троицкий В. П. О логических исследованиях А. Ф. Лосева // Вопросы философии. 1998. № 8.
- Трубецкой С. [Н.] Метафизика в Древней Греции. М., 1890.
- Туrowsкий М. Б. Философские основы культуры. М., 1997.
- Уитроу Дж. Естественная философия времени. М., 1964.
- Утченко С. Л. Античность и современность // Античное общество. Труды конференции по изучению проблем античности. М., 1967.
- Утченко С. Л., Дьяконов И. М. Социальная стратификация древнего общества. М., 1970.
- Фейербах Л. Избранные философские сочинения. Т. 2. М., 1955.
- Франкфорд Г. и др. В преддверии философии. М., 1984.
- Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М.; Л., 1959.

Фрейдберг О. М. Происхождение эпического сравнения (на материале «Илиады» // Труды юбилейной научной сессии. Секция филологических наук. ЛГУ, 1946.

Фролов Э. Д. Факел Прометея // Очерки античной мысли. Л., 1981.

Хютт В. П. Парменид и физика // Философские науки. М., 1975.

Цехмистро И. З. Апории Зенона глазами XX века // Вопросы философии. 1966. № 3.

Чаликова В. А. Предисловие // Утопия и утопическое мышление. М., 1991.

Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия. М., 1970.

Чанышев А. Н. Итальянская философия. М., 1975.

Чанышев А. Н. Начало философии. М., 1982.

Чанышев А. Н. Философия древнего мира. М., 1999.

Черняк В. С. Мифологические истоки научной рациональности // Вопросы философии, 1994, № 9.

Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.

Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969.

Шишова И. А. Воззрения древних греков на порабощение эллинов // Рабство на периферии античного мира. Л., 1968.

Шохин В. К. С чего началась индийская философия // Вестник древней истории. М., 1996. № 2.

Штаерман Е. М. Расцвет рабовладельческих отношений в Римской республике. М., 1964.

Штаерман Е. М. Античность в современных западных историко-философских теориях // Вестник древней истории. 1967. № 2.

Штаерман Е. М., Трифонова М. К. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М., 1971.

Шталь И. В. Гомеровский эпос. М., 1975.

Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. М., 1965.

Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996.

Энгельс Ф. Статьи. Письма 1830–1845 гг. М., 1940.

Эренбург И. Г. Собр. соч.: В 9-ти т. Т. 6. М., 1962–1967.

Юнг К. Г. Душа и миф: Шесть архетипов. Киев, 1996.

Яновская С. [А.] Апории Зенона Элейского и современная наука // Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2.

Яновская С. [А.]. Преодолены ли в современной науке трудности, известные под названием «Апории Зенона»? // Проблемы логики. М., 1963.

Ярхо В. Н. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека // Вестник древней истории. 1963. № 2.

A critical history of western philosophy / Ed. by D. J. O'Connor. London. 1964.

Ajdukiewicz K. Über Fragen der Logik // Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1956, № 3.

Asmis E. What is Anaximander's apeiron // Journal of the History of Philosophy. Vol. XIX (July 1981), N 3.

Αυγέρης Μ. Κριτικά-Αισθητικά ὀιδεολογικά. Αθήνα, 1959.

Banu I. Heraclit din Efes. Bucuresti, 1963.

Barnes J. The Presocratic Philosophers. Vol. 1. London, 1979.

Βεΐκοου Θ. Εσωτερικός και εξωτερικός χώρος στον Ηράκλειτο // Εποχές, 1966, à 34.

Boddin J. E. Were Zeno's arguments a reply to attack upon Parmenides? // Phronesis. Assen, 1957. Vol. 2. N 1.

Booth H. B. Were Zeno's arguments directed against the Pythagoreans? // Phronesis. 1957, vol. 2, N 2.

Boussoulas N. Les Pythagoriciens // Revue de Metaphysique et de Morale. Paris, 1959. № 4.

Brunschweig L. La role du pythagoreisme dans l'evolution des idees. Paris, 1967.

Burnet J. Early Greek Philosophy. London, 1920.

Cassirer E. The Philosophy of Symbolic forms. L.: Oxford Univ. Press, 1955.

Chalmers W. R. Parmenides and the Beliefs of Mortals // Phronesis. 1960. Vol. 5. № 1.

Cherniss H. F. Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy. Baltimore, 1935.

Cherniss H. F. The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy // Journal of the History of Ideas. 1951. № 12 (*Furley-Allen*, 1970).

Classen C. J. Anaximander // Hermes. 1962. Bd. 90. H. 2.

Cornford F. M. Principium Sapientiae. Cambridge, 1952.

Cornford F. M. Was Ionian Philosophy Scientific? // Journal of Hellenic Studies. 1942. № 62 (*Furley-Allen*, 1970).

Dicks D. R. Thales // Classical Quarterly. 1959. № 9.

Diels H., Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker. 13 Auflage, Bd. I-II. Dublin; Zurich, 1968.

Diels H. Doxographi Graeci. Berlin, 1879.

Dorfer J. Vom Mythos zum Logos. Freistadt, 1914.

Ferguson J. Utopias of the Classical World. Ithaca. N. Y., 1975.

Finley M. I. Was Greek Civilization based on Slave Labour? // Historia. 1959. Bd. VIII. H. 2.

Finley M. I. Οικονομία και κοινωνία στην Αρχαία Ελλάδα. Φ. 2. Αθήνα, 1991.

Frenkel H. Wege und Formen des fruhen griechischen Denkens (Eine Heracleitische Denkform). München, 1960.

- Furley D. J., Allen A. E.* Studies of Presocratic Philosophy. Vol. I. // The Beginnings of Philosophy. London. N.; Y., 1970 (*Furley-Allen*, 1970).
- Gigon O.* Untersuchungen zu Herakleitos. Leipzig, 1935.
- Gigon O.* Der Ursprung der Griechischen Philosophie: Von Hesiod bis Parmenides. 2. Aufl. Basel; Stuttgart, 1968.
- Gusdorf G.* Mythe et metaphysique. Paris, 1953.
- Guthrie W.* Orpheus and Greek Religion. London, 1952.
- Guthrie W. K. C.* Aristotel as an Historian of Philosophy // Journal of Hellenic Studies. 1957. № 77 (*Furley-Allen*, 1970).
- Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Vol. 1. Cambridge, 1967.
- Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Vol. 2. Cambridge, 1969.
- Hoffman E.* Die Sprache und Archaische Logik // Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. 1925.
- Hussey E.* The Presocratics. London, 1972.
- Holscher U.* Anaximander and Beginnings of Greek Philosophy // Hermes. 1953.
- Jeger W.* The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1947.
- Ιωαννίδης Ε.* Ηράκλειτος, γλώσσα και σκέψη. Αθήνα, 1962.
- Κελεσιδου Α.* Η φιλοσοφία του Ξενοφάνη. Αθήνα, 1985.
- Κελεσιδου Α.* Μελετήματα Προσωκρατικής Φιλοσοφίας. Αθήνα, 1992.
- Κελεσιδου Α.* Παρμενιδου. Περί Φύσεως. Αθήνα, 1999.
- Kirk G. S.* Heraclitus: The Cosmic Fragments. Cambridge, 1954.
- Kirk G. S.* The Problem of Cratylus // American Journal of Philology. 1951. Vol. 72. № 287.
- Kirk G. S.* Popper on Science and the Presocratics // Mind. 1960. № 69 (*Furley-Allen*, 1970).
- Kirk G. S., Raven J. E.* The Presocratics Philosophers. Cambridge, 1971.
- Κορδάτου Γ.* Ιστορία της αρχαίας Ελληνικής φιλοσοφίας. Αθήνα, 1946.
- Lee D.* Science, Philosophy and Technology in the Greco-Roman World // Greece and Rome. Oxford, 1973. Vol. 20. № 1.
- Lloyd G. E. R.* Popper versus Kirk: a Controversy in the Interpretation of Greek Science // British Journal of the Philosophy of Science. 1965. № 18.
- Lloyd G. E. R.* Polarity and Analogy. Cambridge, 1966.
- Long A. A.* The Principles of Parmenides' Refutation of Motion // Phronesis. 1963. Vol. 8. № 2.
- Μαλεβίτσης Χ.* Από τον μύθο στον λόγο. Η αρχή της ελληνικής φιλοσοφίας // Φιλοσοφία. Αθήνα, 1971. Η 1.
- Matson W. J.* The naturalism of Anaximander // The Review of Metaphysics. New Haven, 1953. Vol. 6. № 3.

Nestle W. Griechische Gestesgeschichte von Homer bis Lukian. Stuttgart, 1944.

Nestle W. Vim Mythos zum Logos. 2. Aufl. Stuttgart, 1942.

Nestle W. Untersuchungen zur Homer bis Philosophie der Griechen. Stuttgart, 1948.

Ostwald M. Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy. Oxford, 1969.

Παπανούτσου Ε. Π. Γνωσεολογία. Αθήνα, 1954.

Polenz M. Freedom in Greek Life and Thought. Dordrecht, 1966.

Popper K. A. Back to the Presocratics: Proceedings of the Aristotelian Society, 1958/9, № 59 (*Furley-Allen*, 1970).

Ramnoux Cl. Vocabulaire et structures de pensee archaïque chez Heraclite. Paris, 1959.

Reinhardt K. Heraklita // *Hermes*. 1942. Bd. 77. H. 3.

Sambursky S. Physical World of the Greek, 1956.

Sauvy A. Mythologie de notre temps. Paris, 1966.

Schadewald W. Von Homers Welt und Werk. Stuttgart, 1959.

Schadewald W. Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. F. A. M., 1978.

Schwalb H. Hesiod und Parmenides // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1963. Bd. 106. H. 2.

Singh R. Heraclitus and the Law of Nature // *Journal of the History of Ideas*. N. Y., 1963. Vol. 24. № 4.

Snell B. The Discovery of Mind. N. Y., 1960.

Stokes M. S. Hesiodic and Milesian Cosmogonies — II // *Phronesis*. Assen. Vol. 8. 1963. № 1.

Vernan J.-P. Du Mythe à la Raison // *Annales*. Paris, 1957. № 2.

Virieux-Reymond A. La formation de l'idée de loi scientifique dans l'Antiquité // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Paris, 1953. № 3.

Vlastos G. Theology and Philosophy in Early Greek Thought // *The Philosophical Quarterly*. Univ. of St. Andrews, 1952. Vol. 2. № 7.

Vlastos G. On Heraclitus // *American Journal of Philosophy*, 1955. Vol. LXXVI. 4, № 304.

Vlastos G. Equality and Justice in Early Greek Cosmologies // *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. 1. London, 1970.

Vogt J. Sklaverei und Humanität im klassischen Griechentum. Wiesbaden, 1953. № 4.

Wang Gungwu. The Uniqueness of Europe (as seen by an Asian): The Classical gulf between Asia and Europe. London, 1965.

West M. L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971.



SUMMARY

1. The socio-economic basis for Greek culture in the early classical period was mostly the labour of free citizens, which was not yet ousted by the labour of slaves at the time. The socio-political pre-requisite for the development and flourishing of Greek culture was polls democracy. The fall of the antique polls was accompanied by the fall of the culture of antiquity itself.

2. A myth is a specific type of perception of the world, a specific emotional image of the phenomena of reality formed in the most ancient periods of history. Mythology reflected the aspirations and dreams of people, their concepts of the world and life itself. Cognition accompanies the myth but it does not make its primary nucleus: the essence of the myth is not in explaining but in objectivising subjective impressions and experiences, in which products of the imagination as the result of this objectivation are taken for genuine realities of the external world. Identifying the imaginary with the really existing, the ideal with the material, the subjective with the objective, the myth overcomes reality in fantastic images. The feeling of unity participation with the forces of nature and mastering of them in the imagination consolidated the primal collective, activated its functions.

3. With the origination of epos and poetry, mythological identification turned into artistic comparison. Epic comparison is one of the elements of the new contributed by Homer to myths, legends, takes of antiquity in general. Homer's comparisons were not only means of artistic-aesthetic perception of the world but also an instrument for learning it, a method for self-cognition and the establishment by man of his place in the surrounding realities. Artistic comparisons later gave rise to the first scientific (natural philosophical) analogies.

4. In Hesiod's «Theogony», just as in mythology the world is likened to a universal (cosmic) tribal community: the relationships between natural phenomena personified in the images of the gods are equalized

with the relations among the members of a tribal community. The origination of the gods, which is simultaneously the origination of the world, is regarded in theocosmogony as the result of sexual relations, acts of conceiving an act of birth. At the same time, Hesiod's «Theogony» suggests a shift from the concept of sexual relations to concepts of a natural philosophical character, and in particular, expresses vaguely the idea of the general and the initial, somewhat substantial, which came to be known as Chaos.

5. The transition from theogony to natural philosophy was conditioned by the general social development of the antique polises and the shifting of the focus of attention from the Olympic gods as the main heroes of the world events to the study of natural phenomena and to the search for the «arche» (αρχή) of all things determining the «measure» of everything existing, the «order» of events.

Replacement of custom (unwritten law) by law in the sociopolitical life of the Greek polises was reflected in the new world outlook, which began to consider the relations among natural phenomena not by analogy with obvious relations by blood within a tribal community but according to a «model» of abstract and impersonal norms in a polis.

6. The genesis of Greek philosophy which was a process of transition from a mythological image to an abstract concept, from the myth to the logos, largely determined the specific features of antique philosophy, its early form in particular:

a) Early Greek philosophy is characterized by a specific conception of the primal substance of things. Greek natural philosophers disagree in their understanding of the «principle» (αρχή) of all things and the universal world order but they all agree that the prime principle is not dead matter or inert substance but is a natural element — a living and active principle forming and regulating the world processes. The apeiron of Anaximander «rules everything», the all-governing, «eternally alive» fire-logos of Heraclitus determines the world order of things and the «measure» of all transformations. The idea of «arche», which presupposed the existence in the world of a universal and preservable principle was the indispensable prerequisite for the formation of the philosophical «logos», antique «theory».

b) The «theoria» of the Greek philosophers, of the early period in particular, closely connects the graphic image and the abstract concept living contemplation and abstract thinking, the sensual-intuitive and rational-logical elements of cognition. «Theory» is one of the characteristic features of ancient Greek philosophy which

make it substantially different from the philosophical doctrines of the modern period.

c) Another characteristic feature of early Greek philosophy is hylozoism, pantheism and anthropomorphism (sociomorphism). This is the result of the retention of certain essential elements of the pre-philosophical forms of conscience and the product of the specifically antique (cosmologo-pantheistic, ethical-legal and artistic-aesthetic) view of the world as the Cosmos. These features have influenced the solution of the question of the correlation between the material and the ideal.

d) In early Greek philosophy the key problem of philosophy was posed not as the question of the relation of the spirit to matter (which is primary — the spirit or matter?), but as the question of the initial stuff from which all things arise and into which they turn in time.

7. Having made the phenomena of nature the object of their observation and speculation, the natural philosophers performed a leap from the myth to the logos, from the mythotheogonic conceptions to the theoretical («theorian») thinking. The first Greek thinkers entered on the path of scientific cognition of the world. Thales, who likened the Earth to a flat disc, and Anaximander, who likened the Earth to a cylinder, drew up a map of the world known to him, and advanced the «crazy» idea that the Earth rested on nothing and hovered in the air were the first Greek scholars to have used model concepts based on comparisons and analogies. In the doctrines of the Milesians there is notable a shift from the question of how the world and the world order arose to the question of what the world order is and what its laws are.

8. Pythagoras and his school assumed the abstract and the concretely imagined number to be the basic element of all things and failed to go beyond the general circle of the natural philosophical problems characteristic of the philosophers of the Milesian school. The ancient Pythagoreans combine in their teaching science with religion, the rationally scientific notion with the irrational religious mythological image, the mathematical clarity of thinking with religious mysticism, the mystery of numbers in particular. The sources of the Orphico-Pythagorean teaching on the transmigration of souls are traceable to the cult of Dionysius. The number of the early Pythagoreans is not simply an abstract quantitative value but a value having the qualities, features of a «living being» — an active forming principle.

9. The figurative-conceptual thinking style of Heraclitus is closely connected with the content of his teaching on the contradictory nature of things and with the inexhaustible wealth of the folk language.

Heraclitus also used the style of Orphic and Eleusinian mysteries. The logos of Heraclitus, whose sensually perceived analogue was the «eternally living» and cosmic fire is the «concealed» order of the objective and subjective world of phenomena. The idea of the logos was the result of the criticism of the «mythos». Heraclitus's idea of the permanence of everything is expressed not less strikingly than the idea of universal change.

10. By his teaching on a «God» — single, eternal and alien to anthropomorphism, Xenophanes influenced Heraclitus and Parmenides, contributed to the shifting of attention from the question of the origin of the world to the question of its existence. Xenophanes was the first to indicate the difference between «the truth» and «an opinion».

11. In his quest from the permanent and the unchangeable (substance) in the world, Parmenides arrived at the idea of single, unalterable and self-identical being accessible only to rational logical thinking, and of a multi-form world of mobile and changeable things escaping thought. Parmenides's being is material idea being («something»). As distinct from the apeiron of Anaximander and the logos-fire of Heraclitus, the single being of Parmenides is less material, more abstract. «The path of truth» based on rational thinking, according to Parmenides, leads to genuine being, and the «path of opinion» based on sensual information leads to a world of seeming or illusory things, which, however, is not a world of non-being but a world whose reality is relative.

12. Zeno's aporias indicate that concepts of being, movement space and time allowing of their interruption or, on the contrary, their continuity lead to insoluble problems (paradoxes). Modern physics meets paradoxes of similar kind. Zeno's aporias mark the final assertion of conceptual thinking.

Brief formula. The entry of philosophical thought on an independent path of development was a process of transition from the myth to the logos, from mythological identification to artistic comparison and from artistic comparison to scientific analogy and abstract notion. In the reachings of earlier Greek philosophers, the sensual image and the abstract concept are interconnected, and constitute a «theoria». The early Greek philosophers are alien to dualism of thinking and being, the subject and the object, the general and the specific. Eleatics who entered on the path of rational cognition of the world and discovered «pure reason» encountered difficulties expressed in Zeno's aporias.



УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Авгерис М. (Αυγέρης Μ.) 296
Аверинцев С. С. 38
Айдукевич К. (Ajdukiewicz K.) 282
Алкивиад 34
Анаксагор 32, 243, 299–300
Анаксимандр 78, 117, 122, 124, 133, 135, 136, 138–141, 143–150, 155–160, 165, 176, 186, 225, 254, 267, 271, 292, 294, 297, 314–315
Анаксимен 122, 136, 140, 141, 148–50, 155–157
Андреев Ю. В. 52, 83, 84
Аристарх 294
Аристотель 8, 16–17, 19–20, 27–28, 34, 76–77, 123–124, 130, 151, 154, 158, 164, 181, 186, 192, 196, 205, 214, 222, 224, 246, 248–249, 252–253, 255–257, 262, 267, 272, 274, 276–279, 281–282, 288, 302–304
Аристофан 116
Архилох 218, 238–239
Асмис Е. (Asmis E.) 148
Асмус В. Ф. 7
Афинея 10, 14
Ахманов А. С. 255
Ахундов М. Д. 300
Бану И. (Banu I.) 198
Бассет С. (Basset S. E.) 104
Баталов Э. Я. 69
Батищев Г. С. 284
Белинский В. Г. 85–86
Бергер А. К. 29
Бергсон А. 79
Бердяев Н. А. 66
Беркли Дж. 246
Бернет Дж. (Burnet J.) 125, 137, 154

- Боннар А. 7
Бор Н. 249, 269–270
Брежнев Л. И. 23
Бродов В. В. 56
Бруншви́г Л. (Brunshweig L.) 180
Брюгман А. 296–297
Будин Дж. Е. (Boodin J. E.) 260
Буссолас Н. (Boussoulas N.) 187
Бут Х. Б. (Booth H. B.) 274

Ван Гун-у (Wang Gungwu) 296
Вейкос Ф. (Βείκοου Φ.) 231
Вельскопф Э. Х. 38
Вентрис М. 81
Вересаев В. В. 82–83, 94–95, 136, 238
Вернан Ж.-П. (Vernant J.-P.) 30, 142
Виндельбанд В. 125, 154
Винкельман И. 87
Властос Г. (Vlastos G.) 154, 172, 228, 229
Войшвилло Е. К. 282, 284
Вундт В. 48

Гайденоко В. П. 102
Галанза П. П. 128
Галилей Г. 294
Гегель Г. В. Ф. 6, 66, 186, 192, 214, 260, 274, 283–284, 291
Гейзенберг В. 154, 257, 270, 289, 291
Гераклит 24, 34–35, 58, 79, 90, 101, 104, 110–111, 117–118, 136, 144–146, 151, 155, 168, 170, 187, 191–226, 228–235, 239, 241, 245, 250, 257, 260, 263, 268–271, 275, 283, 292–294, 297, 300, 314–315
Гермий 145
Геров Б. 14
Геродот 80, 115
Герцен А. И. 111
Гесиод 8, 14, 19, 30, 90, 106, 109, 116, 118, 122–123, 134–137, 139–142, 144–145, 200, 218–219, 225, 236–238, 240, 244, 247–248, 313
Гете И. В. 106
Гигон О. (Gigon O.) 138, 208
Гиппократ 28, 153, 214
Гнедич Н. И. 82
Гомер 7–8, 14, 20, 30, 80, 82–85, 87–121, 144, 203–205, 211, 218, 220, 225, 236–240, 244, 250, 301, 313
Гомперц Т. 125, 154, 194

- Горбачев М. С. 70–71
Горгий 200–201, 299, 301
Горский Д. П. 281, 294
Гофман Е. (Hoffman E.) 197
Гулыга А. В. 68
Гурджиев Г. И. 79
Гюсдорф Г. (Gusdorf G.) 61

Дальтон Дж. 294
Данелиа С. И. 180–182, 243
Данте А. 106, 205
Дарвин Ч. Р. 294
Демокрит 18, 34–35, 118, 128, 158, 170, 181, 188, 257–258, 289, 294, 299–300
Демосфен 14, 200
Деспотопулос К. 249
Дильс Х. (Diels H.) 138–139, 166, 265
Диоген из Синопа 279
Диоген Лаэртский 14, 155, 162, 241, 249, 250, 272, 278
Диодор 166
Диодот 26
Дмитриева Н. А. 205
Доватур А. И. 11, 13
Доддс Э. Р. 307
Достоевский Ф. М. 33
Драгун Б. А. 284
Драч Г. В. 101, 146, 244
Дынник М. А. 138, 228, 266
Дьяконов И. М. 13

Евклид 190
Еврипид 28, 117

Жмудь Л. Я. 162

Зелинский Ф. Ф. 86, 173
Зенон 144, 188–190, 235, 239, 245–246, 250–251, 271–284, 287–294, 297–301, 315–316

Ильенков Э. В. 80, 284
Иоанн Павел II 311
Иоанниди Е. (Ιωαννίδη E.) 197, 203, 206, 208
Ипполит 149
Исократ 25

Йегер В. (Jeger W.) 197

- Камю А. 58
Каракулаков В. В. 261
Карелин М. С. 305
Кассирер Э. 47
Келессиду А. (Κελεσίδου Α.) 147, 242
Кельбер В. (Kelber W.) 228
Кесов (Кессиди) А. Д. 9
Кечежян С. Ф. 28
Кива А. 67
Кирк Г. С. (Kirk G. S.) 197, 206, 208, 210, 213, 215, 223, 252
Классен К. (Classen C. J.) 144, 155
Климент Александрийский 241
Клисфен 21, 84
Колобова К. М. 14
Кольман Э. 155, 179
Комарова В. Я. 272, 300–301
Коперник Н. 142, 294
Коракс 201
Кордатос Г. (Κορδατος Γ.) 163
Корнфорд Ф. М. (Cornford F. M.) 123–124, 145, 197
Кох Г. 59
Кранц В. (Kranz W.) 166
Кратил 223, 252, 254, 263
Критий 33–34
Кроче Б. 66
Ксенофан 34, 113, 135, 156, 220, 236, 240–246, 250, 315
Ксенофонт 11
Кубицкий А. В. 277
Кузнецов Б. Г. 160
Куланж Фюстель де 55
Кургатников А. В. 312
Лассаль Ф. 192
Левада Ю. А. 73
Леви-Стросс К. 47, 49
Левкипп 181, 188, 257, 294
Лейбниц Г. В. 280
Ленин В. И. 76
Лессинг Г. Э. 204
Лисий 14
Локк Дж. 72
Ломоносов М. В. 294
Лонг А. (Long B. B.) 248

Лосев А. Ф. 45, 91, 102, 108, 110, 113–115, 128, 131, 163, 172, 176, 212, 228, 234, 258, 284, 285–287, 297, 306

Лукиан 114

Лукреций 34, 128

Лупан С. Г. 44

Лурье С. Я. 246, 248, 288, 301

Ляховецкий Л. Я. 219

Маковельский А. О. 108, 138–139, 155–156, 196, 211, 261, 266

Макробий 176

Марков А. А. 279

Маркс К. 7, 9, 58, 66, 72, 74–76, 283

Мелетинский Е. М. 57, 65

Мелисс 239, 245–246, 252–253, 256

Минковский Г. 258

Михайлова Э. Н. 148, 219

Мнезарх 162

Мор Т. 69

Мэтсон В. Дж. (Matson W. J.) 125

Нарский И. С. 284

Нестле В. (Nestle W.) 113, 116, 197

Никифоров А. Л. 129

Нильссон М. 113

Ницше Ф. 79, 173

Норден Е. 197, 201

Ньютон И. 257, 280, 294–295

Овчинников Н. Ф. 270

Олимпиодор 176–177

Омельяновский М. Э. 269–270, 290

Ортега-и-Гассет Х. 66

Оруэлл Дж. 63, 64

Павел Апостол 37, 38, 305

Панченко Д. И. 281

Папануцос Е. (Παπανούτσου) 305, 326

Парменид 35, 138, 144, 155, 189, 190, 235, 239, 242, 245–272, 274–275, 291–294, 297–298, 300, 315

Паули В. 270

Перикл 15, 25, 34, 84, 201

Перс 237

Петров М. К. 130, 282, 284

Пиндар 115

Пиррон 246

- Пирс Ч. 281
Писистрат 174
Пифагор 8, 32, 35, 110, 118, 131–132, 156, 162–171, 177, 179–184, 188–191, 240, 268, 314
Платон 6, 9, 19, 29, 32–34, 37, 58, 62, 69, 76, 85, 108, 121, 128–129, 131, 138, 158, 171, 180, 182, 188–189, 192, 203, 214, 220, 222, 225, 243, 246, 252, 257, 259, 289, 301–303
Плутарх 15
Погорелов О. Ф. 49
Поленц М. (Polenz M.) 40–41
Полибий 218
Поликрат 162–163
Портнов А. М. 96–97
Порфирий 162
Прокл 175, 177
Протагор 32–33, 299–301
Псевдо-Аристотель 242
Птолемей 309

Радциг С. И. 44, 57
Рамну К. (Ramnoux Cl.) 197, 210
Рассел Б. 7, 147, 170, 173, 245, 293, 305
Раушенбах Б. В. 80
Резерфорд Э. 270
Рейнхард К. 208
Рейхенбах Г. 257–258
Ренан Э. 5
Розенберг А. 62
Россетти Л. 273
Рошер В. (Rocher W.) 178–179

Сахарный Н. Л. 92, 95, 108, 237
Себастьян 293
Секст Эмпирик 221
Селюнин В. 72–73
Сергеев 22, 82
Симпликий (Симплиций) 242, 259, 265, 274, 277
Сингх Р. (Singh R.) 223
Снелль (Snell) 48, 103, 108, 114, 212, 240
Сови А. (Sauvy A.) 61–62
Согрин В. В. 70–71
Сократ 29, 32, 34, 62, 193, 285–286
Соколов В. В. 156, 262, 300
Соловьев В. С. 79, 312

- Солон 15, 18, 20–21, 84, 165, 167
Софокл 18
Сталин И. В. 63–65, 72, 130
Стобей 18
Стокс М. С. (Stoks M. S.) 140, 252
Страбон 251
- Таннери П. 138–139, 154, 267
Тесий 201
Токарев С. А. 44, 57
Толстой Л. Н. 205
Томсон Дж. 145, 163–165, 167–168, 185, 196–197, 201, 232, 247, 251
Топич Э. 183
Топоров В. Н. 50, 196, 198
Тренчени-Вальдапфель И. 51, 57
Трифонов М. К. 309
Троицкий В. П. 284
Троцкий Л. Д. 72
Трубецкой С. Н. 113, 172
- Уитроу Дж. 281
Утченко С. Л. 13
- Фалес 35, 45, 78, 111, 122, 124–125, 131–132, 135–136, 145, 148–151, 155–158, 181, 268, 304, 314
Фейербах Л. 56
Феогнид 18, 167
Феодорит 242
Феофраст 222, 242, 268
Фергюссон Дж. (Ferguson J.) 121
Ферекид 162
Филолай 177, 187
Финли М. Дж. (Finley M. J.) 12–13
Фогт Дж. (Vogt J.) 28
Франк С. Л. 284
Франкфорд Г. 44, 160
Францев Ю. П. 56
Фрейденберг О. М. 91, 196
Френкель Х. (Frenkel H.) 212, 266
Фролов Э. Д. 119, 121
Фукидид 11, 15, 23, 25–26, 34, 40, 66, 81, 118, 200–201, 232
Хайдеггер М. 79, 297

Христос 38, 40

Хютт В. П. 249

Целлер Э. 125, 154

Церетели Г. Ф. 138–139, 259, 266

Цехмистро И. З. 290

Чаликова В. А. 73–74

Чанышев А. Н. 102, 125–126, 148, 219

Чельмерс В. Р. (Chalmers W. R.) 267

Чэдвик Д. 81

Шадевальд В. (Schadewald W.) 88, 104–106, 134

Швальб Х. (Schwalb H.) 156

Швейцер А. 28

Шекспир В. 106

Шеффер Т. 113

Шишова И. А. 27

Шредингер Э. 270

Штаерман Е. М. 13–14, 309

Штайнер Р. 79

Шталь И. В. 244

Эйнштейн А. 160, 257–258, 289

Элиаде М. 65–66

Эмпедокл 138, 201, 298–299

Энгельс Ф. 7, 9, 14, 58, 66, 74–76, 112, 283

Эпикур 34, 128

Эсхил 197, 200

Юм Д. 10

Юнг К. Г. 65

Ямвлих 162

Яновская С. А. 280–281, 287, 294



УКАЗАТЕЛЬ ЛЕГЕНДАРНЫХ И МИФОЛОГИЧЕСКИХ ИМЕН

- Агамемнон (Атрид) 85, 93, 108, 118
Адонис 172, 175
Аид 99, 101, 109, 113, 217
Алкиной 121
Амаринкид 96
Ананке 102, 165
Андромаха 107, 113
Аполлон (Мусагет) 114, 134, 173–174, 178–179, 183
Арей (Арес) 90, 97, 100, 105, 114, 117
Артемида 81, 196
Ата 85
Атропос 102
Аттис 38
Афина (Афина-Паллада, Афина-Дева) 45–46, 52, 98, 105, 124, 125, 174, 177–178, 306
Афродита 97–98, 114, 266
Ахиллес 39, 44, 87, 93, 98–103, 108–109, 113–114, 118–120, 225, 278–280, 288, 295, 298
Аякс (Теламонид) 94–95, 100
Борей 98
Вакх (см. Дионис) 172
Гектор 82, 98, 100, 107, 113, 117, 119, 120
Гекуба 120
Гелиос (Солнце) 109
Гера 52, 81, 98, 113–114
Геракл 105
Гермес 81

- Гефест 17, 52, 97, 104–105, 117
Гея 134, 136
Гор 58
Дедал 17, 38, 54, 77
Деметра 196
Демодок 97
День (также см. Гемера) 137, 141
Диомед 89, 90, 100, 114
Дионис (Вакх, Лисий, Лиэй) 38, 46, 81, 169–171, 172–177, 179, 183, 217, 219, 315
Дриады 112
Евриклея 81
Елена 107, 114, 204
Елисейские поля 120–121
Загрей-Дионис 174–176
Зевс 38, 44–46, 52, 81, 85, 103, 109–110, 113–115, 117, 120, 134, 140, 143, 162, 174–175, 195, 197–198, 217, 221–222, 230, 241, 243
Икар 38, 54, 77
Ирида 98
Киприда (см. Афродита) 114
Клото 102
Кора 44, 196
Крон (Кронос) 140, 162, 175
Кронион (см. Зевс) 114
Лахесис 102
Лисий (Лиэй) – см. Дионис
Менелай 114
Мойры (см. также Атропос, Клото, Лахесис, Тихе) 85
Музы 236–237, 248
Мусагет (см. Аполлон) 173
Навсикая 120
Нестор 117
Нимфы 112, 138
Одиссей 14, 39, 81, 104, 107, 113, 117
Озирис 38, 44, 172, 175
Океан 105, 109, 137, 141
Орион 92
Орест 58

- Парис 107, 114
Патрокл 95, 108, 113
Пелей 119
Пенелопа 107
Персефона (см. также Кора) 44, 174
Посейдон 98
Приам 109, 119
Приамиды 89
Прометей 38–39, 42, 56, 135

Радамант 120

Сабасий 172, 175
Сарпедон 96
Семела 174
Сет 58
Сивилла 193, 204, 217

Тантал 42
Тартар 109–110, 134, 136–138, 141, 142
Теламон 100
Терсит 84
Тефия 150
Титаны 110, 174
Тихе 31, 102

Уран 38, 137–138, 140–141, 175

Хтония 162

Эвмей 14, 81
Эос 92
Эреб 137, 141
Эрида 90
Эринии 117, 197, 217, 221, 225
Эрос 135–136, 138–141

Юпитер 45



ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абстракция (абстракции) 47, 56, 144, 180, 185, 205, 209, 215, 242–243, 255, 276, 280, 294
- авторитет 30, 33–34, 37, 117, 306
 - непреерекаемый 166, 169
 - аллегория 58
 - анализ 8, 27, 47, 48, 110, 136, 216, 273–274, 276, 299
 - аналогия 8, 38, 78–79, 88, 126, 132, 135, 139, 145, 152–153, 159, 164, 175, 210, 249–250, 254, 297, 314
 - научная 88, 313–314, 316
 - художественная (см. художественные сравнения)
 - антипсихологизм 86, 107–108
 - антитезы (антитеза) 200–202, 208
 - антитетический стиль 192, 198, 201
 - античность (классическая) 17, 36–37, 40, 42, 62, 104, 138, 154, 214, 219–220, 243, 258, 296–297, 308, 311–312
 - античная (греческая)
 - демократия 25, 27, 29
 - культура 6–7, 10, 17, 18, 21, 24, 27, 30–31, 34, 297, 304, 310, 312
 - античное (греческое)
 - искусство 7, 16, 27, 58, 239, 310
 - мировоззрение 13, 16–18, 36, 94
 - наука 153–161, 246, 297
 - ее метод 7, 17, 154–156, 189, 216, 295
 - производство («технология») 15–18, 81, 251, 307
 - античный космологизм (языческий натурализм) 36–
 - антропоморфизм 6, 34, 38, 42, 52, 59, 113, 146, 148, 152, 157, 159, 221–222, 243–244, 286, 314, 315
 - антропоцентризм 36, 38

- апейрон (см. также беспредельное) 136, 138–141, 143–145, 147–148, 150, 153, 159, 186, 271, 294, 314–315
- апории (парадоксы) Зенона Элейского 246, 271–284, 287–290, 292–294, 297–301, 303, 315–316
- аргументация 23, 127, 154, 165, 252–253, 255, 291, 299, 301
- Ареопег 15, 46
- аристократия 20, 29, 83–84, 185
- родовая (земельная) 19–20, 24, 29–30, 84, 157, 162, 167, 170, 237
- аритмология (арифмология) 180
- «архе» вещей 35, 143–144, 148, 152, 159, 254, 256, 313
- аскетизм 38, 310
- атеизм (безбожие, неверие) 32, 34, 116, 128, 159, 219, 221
- атомизм 176
- атомистика 257, 294, 299
- «атом» времени 287
- атомы 181, 188, 257, 289, 300
- Афины 10–14, 19–21, 24–25, 32, 34, 46, 165
- афоризм 202, 204, 223–224, 295
- Безбожие (см. атеизм) 32, 34**
- Бесконечность (бесконечное) 144, 277–281, 288–291
- беспредельное 143–144, 186–188
- «беспредельное» (апейрон) Анаксимандра (см. апейрон)
- бог 28, 47, 56, 79, 90, 104, 129, 150, 157, 169–170, 195, 199, 209, 212, 217, 219–220, 227, 236, 241–244, 248, 266, 303, 315
- боги 8, 31–34, 52–56, 59, 86, 99, 103, 105–106, 108, 111–112, 114–115, 117–118, 121, 125–128, 131–132, 134–135, 137–138, 141, 143, 147, 149–150, 153, 157, 159, 170–171, 177, 207, 217, 220–222, 227, 236, 239–241, 244–245, 308
- божества (божество) 35, 55–56, 108, 124, 150, 159, 162, 171, 173, 178, 193, 229, 235–236, 241, 243
- бог – мера всех вещей 33, 302
- боги олимпийские 52, 55, 59, 81, 99, 109, 111–113, 115, 117, 126, 137, 143, 171–174, 174, 220–221, 306, 313
- греческой мифологии 38, 103, 150, 161
- богословие 36, 79 (см. также теология)
- рационалистическое (рациональное) 41, 79, 170
- Бог христианства 38, 40–42, 102, 113, 243, 305, 308
- борьба 83, 88, 92, 97–98, 100, 103, 123, 134, 160, 164–165, 167–168, 170, 194, 206, 214, 220, 222, 225–229, 233, 251, 286, 293, 302–303, 310, 312
- «бытие» Парменида 189, 236, 239, 245, 250, 252–268, 270–271, 291–292, 297, 315

- как материально-идеальное 259, 271, 315
- как мыслимое 250, 253, 255–256, 269, 315
- как постоянное и неизменное 253–254, 260, 262, 271
- как реальность философского разума 254–255
- как самотождественное (единое) 239, 255, 267, 269,

293, 315

- как субстанция 258–259, 315
- как «это» (бхфь) 261–262

Величина (величины) 179, 181, 188, 276–277, 289, 315

- непротяженные 276–277, 280
- несоизмеримые 189, 190
- протяженные 280

вера 26, 31–33, 35, 37, 40–41, 43, 53–55, 57–58, 76, 79, 86, 113, 115–116, 123–125, 128–130, 133, 137, 158, 160, 166, 169, 177, 180, 219, 236–237, 247, 265, 296, 299, 304–305, 307, 310–311

- бессознательная (эмоциональная) 130–131
- иррациональная 32, 41, 127, 130–131
- религиозно-мифологическая 127

вечность 37, 128, 143, 193, 203, 253–254

виды отвлеченных построений у Гераклита 214–218

вода как элемент 78, 143, 145, 199, 213, 254, 267, 299

«вода» Фалеса 35, 45, 132, 145, 148–149, 153, 159, 181

«воздух» Анаксимена 132, 140–141, 148–151, 153, 159, 172

воздух как элемент 143, 199, 221, 254, 267, 299

Возрождение 36, 172, 181, 295

война 27, 90, 106, 109, 118, 166, 195, 197, 202–204, 206–207, 209, 214, 217, 222, 227, 229, 285, 304

время 98, 101, 177, 179, 182, 211, 224, 242, 255, 257–258, 275–276, 278–282, 287–289, 291–292, 315

- его промежуток (момент) 178–179, 189, 257, 276, 278–280, 282–283, 288–289

Гармония 35, 42, 49, 63, 66, 101, 110–112, 145, 147, 150–151, 159–161, 167, 173, 183, 187, 189, 193, 208, 210–211, 217, 221, 225, 227, 230, 233, 239

- гражданина и общества 26, 29
- «душа» космоса 228
- космическая 183, 187, 199, 239
- материальной и духовной сторон жизни 35
- противоположностей 36, 106, 132, 167, 222, 226, 233
- результат борьбы 228
- тела и души 37
- учение о гармонии 167, 168, 190, 226

- «формула» божественной (абсолютной) гармонии 169
- Гераклитовские сравнения 208–212
- герой (герои) 39, 47, 52, 55, 85–87, 89, 94, 99–103, 106, 112, 114, 119–120, 131, 205, 219, 238
- геруссия (совет старейшин) 22–23
- гилозоизм (гилозоисты) 35, 126, 132, 148, 157, 159, 314
- гносеологический субъект познания 151–152,
- гомеомерии 299
- гомеровская астрономия 110
- гражданин (граждане) 6, 12, 15–16, 21–28, 30–32, 34, 84, 115–116, 136, 152, 301, 308, 312
- греческая ментальность 6, 94, 36
- греческий полис 20–21, 23, 37, 174, 245–246, 251, 303–304, 307, 308, 312–313
- греческое мировоззрение и мироощущение 36, 94
- «греческое чудо» 5, 7
- Движение 92, 95, 97–98, 131, 140, 144–145, 148, 151, 168, 183, 212, 214, 222–225, 230, 245, 248, 252–256, 258–259, 263, 267, 271, 273–283, 287–292, 299–300, 303, 315
 - его противоречивость (антиномичность) 224, 283, 288, 291–292, 294
 - дедуктивный силлогизм 285–287
 - дедукция 154
 - демифологизация 44, 117
 - демократия 33, 71, 83–85, 167, 169, 185
 - античная, греческая 20–21, 23, 26, 29–30, 33–34, 312
 - демократическая идеология 136
 - демократическая мысль 165
 - демократический принцип
 - «обсуждения дел речами» 26, 30
 - борьбы мнений и свободы критики 83
 - демократическое движение 30, 164–165
 - деньги 16, 18–19, 22, 136, 165, 167, 174, 251
 - диалектика 76, 216, 218, 245, 250, 272, 298, 302
 - жизни 106, 287
 - мифа 49
 - всеобщего и конкретного 218
 - вечного и временного 268
 - идеала и действительности 67
 - «отрицательная» 291
 - предела и беспредельного 186
 - стихийная 78–79

- у Гомера 104
- «диалектическая» грамматика 285
- диалектический тезис «в споре рождается истина» 26
- диалектическое
 - понимание движения 283–284
 - тождество 199
 - противоречие 284–285
- длительность 257–258
- добродетель (см. также герой, судьба) 26, 32, 80, 102, 113–117, 164
- догматизм 36–37, 130, 311
- долженствование (должное) 67, 69, 77, 80, 118, 129, 167–168
- должное и сущее (см. сущее и должное) 8, 72, 80, 162, 168
- донаучные представления о мире и жизни 41
- дофилософские формы сознания 6, 122, 125, 128, 133, 314
- дофилософское мышление 7, 122
- дух и материя 36–37, 137, 152–153, 234, 314
- душа 32, 38, 40, 107–108, 113, 116, 149, 150–152, 165, 170–173, 176, 180, 212–213, 230–231, 234, 240, 269, 305
 - бессмертная 37, 165, 169, 171, 306, 315
 - ее назначение 149–151
 - мировая 175–176, 182
- дыхание и воздух 149–151, 221
- Евангелие (см. Новый завет)
 - Единое 175–177, 249, 251–252, 256, 259, 267–268, 288
 - и многое 145, 186, 273
 - «единое» бытие элейцев 254–257, 261–262, 266–267, 269, 271–272, 293
 - «единый бог» Ксенофана 241–245, 315
 - единство противоположностей 79–80, 118, 132, 144, 187, 195, 199, 208–209, 211, 214–215, 225–226, 230, 268, 290–293
 - единство и борьба противоположностей 109, 168, 202, 204, 206, 208, 226
 - ересь 64, 117, 172, 310–311
 - естествознание 249–250, 289
- Жизнь 7–8, 32, 35, 37, 44, 47, 52, 63, 67, 72, 78, 81, 87–89, 92, 96, 100–102, 104–106, 109, 111–113, 119–120, 130–131, 139, 148, 150, 157–158, 160, 164–165, 168, 170–171, 173, 177, 186–187, 189, 195, 198, 203, 210–211, 222–227, 229, 234, 237, 239–240, 242, 285–287, 296–297, 304–305, 309, 312
 - βίος 195, 203

- ее назначение 37, 118, 120
- мировая 175, 312
- колесо жизни 171

Загадка 166, 187, 194, 202–204

закон (законы) 14–15, 24–27, 30–31, 33–34, 42, 46, 70, 86, 88, 132, 136, 143–144, 146–147, 151, 156, 163, 165, 172, 193, 207, 214, 217, 220–221, 228, 233, 236–237, 255, 262, 267, 272, 278, 309, 313

- справедливости 147
- существования бытия 236, 255

закономерность 102, 126, 141, 143, 306, 314

Земля 78, 104, 109, 137–142, 155, 268, 287, 314

- ее положение 78, 109, 124, 140, 142, 155, 314
- как элемент 139–140, 143, 213, 242, 265–267, 270,

289, 299

знание 17, 26, 30, 32, 42–43, 51, 53, 68, 79–80, 102, 117, 123, 125–126, 128–130, 133, 154–155, 160, 169, 183, 194, 231, 233, 235, 238, 240–241, 243, 249, 262, 264, 269–270, 299, 301–302

- истинное 125, 129–130, 154–155, 160, 190, 257, 260, 263–264, 269, 275, 299–301

- научное 125, 129–130, 154–155
- практическое (эмпирическое) 180, 295
- светлое и темное 35

золото 199, 202, 206, 213, 217, 227, 229, 241

зооморфизм 6, 52, 91, 93

Идеал 8, 29, 37–38, 41–42, 67, 71, 74, 77, 85, 101, 118, 129, 165, 168–169, 305, 310

- гармонически развитого человека, свободного и равноправного гражданина 6

- коммунистический 66–67, 69, 74–75
- свободы 27, 52
- утопический 69
- и объективная действительность 80, 133

идеализм 164, 245, 251, 298, 302–303

идеальное государство Платона 9, 29, 69

идеальное и реальное (материальное) 9, 80, 132, 148, 159, 188, 208, 234, 302, 312, 314

идеи (идеальный мир) Платона 182, 188, 189, 302–303

- всеобщего движения и изменения Гераклита 222–225
- диалектическая (Гомер) 106
- пантеистическая 35, 112
- прогресса 38

идея 41, 58, 67, 78–79, 99, 106, 129, 131, 133, 137, 141, 160, 169, 182, 189–190, 197–198, 201, 204–206, 208, 210, 214, 216, 218, 220, 243, 247–248, 251, 258, 260, 262, 266, 268, 271, 287, 291–292, 294, 298–300, 305, 311, 315

илоты 16, 22

индивидуализм 34, 67, 100, 176

интеллектуализм 116, (интеллектуальная атмосфера 123, 124)

интеллектуальные операции 92

иррационализм 6, 31–32, 36, 79

иррационалистическая философия 80, 269, 296

испытание властью 312

истина 5, 26, 32, 48, 79, 86, 115–116, 127, 180, 212, 232, 237, 240–241, 245, 247–250, 253, 260–261, 263–271, 275, 285, 291–294, 301, 309, 315

историзм 37, 39

Квантовая теория (физика) 282, 290–291, 315

коллектив 6, 45, 49–51, 57, 70, 100–101, 107, 133–134, 136, 312–313

коллективные представления 6, 49–50, 65–66, 68

космогония и космология 141, 220

космология (космологи, космологизм) 36–41, 123, 249, 267, 309

космос 35–36, 109–110, 126, 132, 141, 143, 149–150, 152, 157, 159, 186–187, 210–212, 216, 218, 220–221, 223–224, 226, 228, 230, 234, 268, 270, 295, 314

- его устройство у Гомера 109–118

- и полис 133, 146, 152, 159

- как мировой полис 159–161

- как универсальная гармония 132, 151, 220, 234, 239

кризис западной культуры 296–297, 307

- полиса 299, 303, 308, 312

Кротон 162, 166, 251

культ 53–56, 178, 198, 305–308

- бессмертной души 37

- вакхический 172–175

- Диониса 169–170, 172–175, 179, 219, 315

- здорового и прекрасного тела 37

- святости 305

- чувственных наслаждений 310

«Логос» Гераклита 136, 151, 192–197, 202, 204, 206, 208, 214–221, 224, 228–233, 235, 241, 250, 271, 293, 314–315

логос 8, 79, 126–127, 130–131, 145, 193–195, 234, 244, 250, 261, 292, 314

- вещей 206, 208, 220, 228–231
- всеобщий 196, 204, 206, 208, 210, 217, 228
- всеуправляющий 221, 228, 231, 235
- логос как «слово» и «речь» 229, 232, 233
- как единство (равновесие) борьбы и гармонии 145,

204, 229

- объективный и субъективный 199, 215, 228, 230–

231, 234

лук (βίος) 195, 203, 209, 211, 217

любовь к жизни 37

любовь к человеку (ближнему) 88, 305, 310

люди (см. также человек) 35, 40, 67, 73, 76–77, 80, 86, 91, 100, 104–107, 109, 113, 115, 131, 134, 143, 148, 153, 171, 207–208, 210, 213, 215, 220–222, 227, 230, 232–234, 237–238, 240–241, 243, 248, 261, 263, 285–287, 297, 301, 306, 313

Макрокосмос 146, 152

материя 152, 242, 257–258, 289, 294, 299–300, 302–303, 313–

314

- корпускулярная 290

- поля 290

менталитет 17, 52, 67, 71, 133, 173

мера 36, 42, 136, 145, 173, 177, 199, 208, 215, 217, 221, 223–225, 228–229, 233, 239, 270, 292, 313–314

метафора 56, 58, 78, 117, 210, 250

микрокосмос 146, 152

Милет 157

милетская философия (натурфилософия) 123, 133, 135, 159–160, 164, 170, 191, 236, 314–315

мир (космос) как саморегулирующийся процесс 161, 221

мистика 124, 170, 243, 306, 315

мистицизм, 164, 196, 219, 296

миф (определение) 7, 32, 40–51, 55–58, 60–61, 63, 65–68, 73, 76, 85, 88, 99, 111, 116–117, 123, 125, 127–129, 134, 137, 142, 158, 164, 172, 174–175, 194, 218, 236–237, 247, 256, 298, 305–306, 312–313

- антропоморфный 171, 219

- и его функции 43–50, 52, 313

- и религия 43, 46, 53–56, 123–124, 127

- истории 38

- и утопия 68–69, 73, 77

- и эпос 43, 78, 92
 - критика «мифоса» и идея «логоса» 221, 315
 - о Прометее 38, 42, 56
 - пародирование мифа о богах 116
 - переход от мифа к логосу 5, 122, 127, 133, 161, 298,
- 313, 316
- скачок от мифа к логосу 132, 314
 - социально-политический 61, 65, 68
 - христианский («О граде Божиим») 39 (о первородном грехе 40) (миф Библии 115)
- «миф XX века» 62
- мифология (определение) 51, 54
- греческая (олимпийская) 6, 8, 44, 52–53, 56, 58–59,
- 114–115
- египетская 6, 44, 52–53, 58
 - индийская 56
 - христианская 38
 - рационализированная 127–128
- мифологическое мышление (мифомышление) 6, 47–48, 51,
- 107, 175, 234
- мифологические сознание, образы, представления 6–7, 41, 44, 46, 48–49, 51–53, 55–58, 60–61, 63–64, 68, 97, 110, 133–135, 137, 139, 160, 175, 199, 219–221, 230, (мифосознание 239), 247, 250, 298, 314
- мифотворчество 45, 57, 60, 65, 67–77
- мифы
- универсальные 60, 62
- мнение 35, 68, 79, 195, 231–232, 237, 239, 245, 247–250, 261–266, 269–270, 292–293, 300, 315
- многознание (многознайство) 35, 200, 203, 219, 225, 231–232, 241
- множественность 129, 176–177, 189, 265, 271, 277, 288, 294
- множественность вещей 245, 248, 276–277, 291, 299–300
- модель 78, 101, 136, 140, 155, 183, 215, 297, 313–314
- мудрость 7, 17, 32, 35, 45–46, 112, 131, 154, 160, 183, 195, 215, 219, 221, 230, 232, 239–241, 243, 268, 306
- вселенская 193
 - народная 7, 8, 85, 217
 - созерцания 86
 - тайная 183
- мысль (νοῦς, νοός) 108, 150, 170, (ум, 176, 178), 236, 241, 243, 245, 249, 252–253, 255, 260–261, 263, 268, 274–275, 283–284, 286–287, 291, 294, 295–299, 301–302, 305, 311, 316

мышление 32, 36, 41, 47, 52, 82, 131, 151–152, 158, 166–167, 191–192, 215, 219, 242, 246, 249–251, 253, 260, 263, 269–270, 273–275, 284–286, 291, 294, 296–297, 304, 306, 315

- абстрактное 145, 314
- античное 298
- архаическое 210
- дедуктивное 17, 191
- диалектическое 185
- и бытие (реальность) 269
- и язык 261
- научное 270
- наукообразное 142
- непротиворечивое 275
- отвлечённо-логическое (включая понятийно-логическое) 47–48, 51, 78, 125, 151, 158, 271, 275, 291, 293
- отвлеченно-философское 205, 217
- первобытное 164, 175
- переход от образного мышления к понятийному 157, 160, 241, 244
- рациональное 78, 125, 159–160, 191, 271, 294, 303
- синтетическое 216
- теоретические 122, 130, 141, 240, 250, 295, 297, 314
- теорийное 295, 314
- философское и научное 85, 148
- чистое 292

«мышление мышления» 303

Народное собрание (апелла 22, 23) (агора 83)

натурфилософия (натурфилософы) 35, 79, 98, 122–126, 132–137, 139, 145, 147, 149–151, 154–159, 237–238, 262, 265, 268, 295, 313

наука 7, 10–12, 17, 36, 41, 43, 45–46, 51, 54, 61, 68, 76, 80, 85, 122, 125–126, 129, 131–132, 142, 153–154, 156–158, 162–163, 169–170, 181, 188, 190–191, 208, 246, 269, 272, 285–287, 295–297, 303, 315

- научный дух античности 295–296
- современная 133, 148, 154–155, 160, 190, 249, 252, 257–258, 269, 288–289, 294, 297

Новый завет (см. Евангелие) 37–38, 200

Оборотничество (черта мифосознания) 51, (оборотническая логика 134, 198–199)

обряды (аскезы, упражнения) 55, 116, 166, 171–172, 177, 219

«Огонь» Гераклита 93, 118, 145, 172, 199, 206–208, 215–217, 219–221, 224, 229–230, 234, 241, 250, 268, 270, 292, 314–315

- как эквивалент и мера вещей 199, 213, 215, 229

- как элемент 78, 143, 230, 250, 254, 265–267, 269–

270, 289, 299

- космический 224, 267–269

оптимизм 35

- трагический 120

орфизм 163–165, 167, 171, 180, 213, 243, 305

- орфическая мысль 164, 176

- орфический мистицизм 164–165

- орфический образ жизни 165, 171, 181

орфико-пифагореизм 6, 163, 169, 172, 302

основной вопрос философии 150, 314

открытие человека 30–31, 100

Пайдейя 29, 30

пантеизм (пантеисты) 35, 112, 126, 150, 157, 159, 220, 242, 314

парадоксы Зенона Элейского 250, 292, 315 (см. также апо-
рии Зенона)

пафос 193, (страсть 202), (живая экспрессия 203), (суровая
патетика 203), (торжественность тона 207)

- познания 236

первоначала (первоначало) 35, 127, 132, 135, 139, 142, 144–
145, 149–154, 156, 159, 172, 181, 188, 191, 254, 256, 265, 292, 313–314

пессимизм 103

пифагорейский союз 32, 162–183, 185, 187–191, 196–197,
264, 314–315

позитивизм 36, 269, 296

полис 11–16, 19, 24–26, 28–33, 83, 116, 126–127, 133, 135–
136, 152, 157, 168, 244, 246, 251, 304, 312–313

полисный патриотизм 24

политеизм 54, 244, 308

понятия движения и покоя 273, 278, 281–283, 287, 289, 293

понятия и виды отвлеченных построений 210–218, 228–235

природные стихии 8, 35, 124, 147, 150, 254, 313

принцип сохранения 257–258, 271

«проклятые вопросы» 8

пропорции 170, 183, 185, 212, 266

пространство 142, 186, 189, 211, 252, 255–258, 267, 275–276,
280, 287–289, 291–292, 299–300, 315

психеи (Гераклит) 213, 230–231, 234–235

психически-бессознательное 5, 36

- «путь истины» и «путь мнения» 246–250, 261–270, 292–293, 315
- Раб (рабы) 10–14, 16–17, 27, 39, 81–82, 227, 305, 307, 312
- рабство 7, 12, 15, 27–29, 37, 81–82
 - количество рабов 10–12, 13
 - данные Ксенофонта 11
 - данные Фукидида 11
 - разум 5, 29–32, 36–37, 42, 48, 61, 79, 115, 124, 128, 130–132, 152, 154, 157, 173, 180, 193, 215, 219, 235, 242, 245, 248–249, 261, 268–269, 275–276, 287, 291–293, 296–297, 299, 301, 303, 305, 307
 - доверие к нему 31,
 - вера в него 116, 301
 - его авторитет 117, 127
 - его абсолютизация греками 271, 297
 - его открытие 248–250
 - как критерий истины 250, 265, 293
 - как средство познания 127, 261
 - как мировой ум 176
 - философский 35, 239, 254–255, 305
 - человеческий 30, 127, 243, 245
 - чистый 236, 250, 269, 293, 298, 316
 - расстояние 278–282, 287–290
 - рационализм 26, 31, 33, 36, 41, 61–62, 79–80, 85, 151, 156, 170, 223, 250, 270, 291, 296–297, 302–303, 307
 - река 98, 104–105, 109, 206–207, 209, 210–211, 213, 215, 217, 224, 251
 - религия 7, 29, 32–33, 41, 43, 51–56, 62, 79, 113, 115, 122–124, 127–131, 157–158, 162, 170, 191–192, 197–198, 218–219, 222–223, 243–244, 305–306, 308–312, 315
 - Диониса 169, 171–172
 - древнегреческая (олимпийская) 85, 112, 116–117, 306
 - гомеровская 113–115
 - отличие олимпийской религии от религии Диониса 171–174, 306
 - религиозно-мифологические верования и представления 6–7, 31, 33–35, 41–42, 62, 116, 122, 125–128, 130–131, 133, 141, 143, 146, 156–158, 191, 219–220, 230, 238
 - религиозное мышление 307
 - религиозно-философский образ мышления 32
 - религиозное свободомыслие 114–116
 - религиозное сознание 7
 - религиозно-политический союз 8, 32, 162–163, 171, 183

- релятивизм 33–34, 79, 301–302
- реформы Солона 20–21, 165
- риторика (красноречие) 24–25, 30
- Свет 78, 109, 112, 134, 173, 186, 265–266, 268
 - свобода 12–14, 19, 26–28, 31, 35, 39, 40–41, 75, 77, 85, 100, 102–103, 166, 173, 296, 312
 - «священные слова» (ἱεροὶ λόγοι) (Пифагорово «Священное слово» цитировалось в целях опровержения 167) 193–194, 198, 200–201, 208, 219, 232
 - Сибарис 166, 251
 - слово (логос) 193–194, 206–207, 261
 - слово и мысль 194, 205, 261, 263
 - слово и имя 194, 261
 - смерть 37, 47, 78, 93, 97, 101–102, 104–105, 108, 117–120, 150, 164–165, 195, 198, 203, 211, 213, 225–227, 229, 285–286, 306
 - смыслообраз (образ-понятие) 209–218, 228, 234, 293
 - Солнце 92, 95, 104, 106, 109–110, 112, 224–225, 266, 268, 286–287
 - солома 199, 206, 227
 - сомнение 113, 116, 130, («скептицизм» 243), 275, 296, (скепсис 309)
 - софисты 30, 79, 194, 299, 302
 - социоморфизм 126, 133, 159, 314
 - Спарта 21–24, 29
 - справедливость 19, 33, 66–67, 75–76, 136, 147, 150, 161, 166, 180, 206, 229, 237, 306, 310
 - божественная, космическая 33, 38, 40, 103, 115, 118,
- 147
 - Средневековье 36–37, 42, 87, 170–172
 - стиль Гераклита 79, 192–194, 196, 198, 200–201, 204–205, 212, 214, 216–219, 228, 315
 - субъективный идеализм 261, 285, 276
 - судьба 5, 31, 37–38, 66–67, 75, 100–102, 108, 117–119, 126, 171–172, 180–181, 229, 238, 297
 - рок 101, 126, 247, 306
 - удел – μοῖρα 103–102
 - слепой случай – τύχη 102
 - критическое время – καῖρος 179
 - сущее 80, 120, 249, 253
 - сущее и должное (см. должное и сущее) 67, 118, 133, 164–165, 174

Таблица противоположностей

- ранних пифагорейцев 79, 186, 225

- Гераклита 226

- «Теогония» Гесиода 134, 136, 247, 313

- теогонические представления 8, 124, 139

- теогоническая (теокосмогоническая) поэзия 7, 134,

142–143

- теокосмогония (мифология) 132, 134–135, 175

- теокосмогонические представления 134, 155

- теокосмогонический эпос 132

- теократия 308–312

- теория (θεωρία) 17, 141, 151, 154–156, 160, 180, 182, 205, 216,

245, 261, 314, 316

- теология 125

- тирания 20, 33–34, 246

- ранние (первые) тираны 20, 174

- титанизм 176

- тождество противоположностей 199–200

- трагедия 52, 99, 103, 172, 175, 256

- труд 13–17, 19, 25, 52, 59, 72–73, 75, 81–83, 92, 106, 203,

241, 307, 312

- тьма 78, 109, 134, 186, (мрак 265), 266

Убеждение 64, 72, 128–129, 130–131, 154, 168, 231, 261

- удивление 131–132

- умозрение 151–161, 216

- утопизм 70–72

- утопическое сознание 72–74

- утопия 9, 69–70, 72–74, 77, 167

- Гомера 118, 120–121

- Платона 9, 69, 121, 304

- социальная (3, 3) 68–69, 77

Фантазия 51–52, 54–57, 78, 85, 95, 105, 117, 120–121, 137, 142, 156, 198, 204, 237, 244, 312

- феакійцы 120–121

- философия 6–8, 17, 23, 30, 36, 41, 43, 45–47, 51, 59, 61–63, 79, 85, 102, 104, 111, 120, 122–124, 126–127, 129–134, 144, 148, 152–154, 156–158, 162, 164, 169, 197–198, 205, 214, 222, 239, 241, 244–245, 249–250, 252, 254, 256, 273–274, 288–289, 294, 297, 301, 303–304, 307, 309, 313–314

- философские представления 8

- философское знание 7, 130–131, 248

- философское сознание 122, 133

Хаос (Гесиода) 135–137, 139–143, 219, 221, 313

христианство 37, 39–40, 113, 164, 172, 241, 243, 295–297, 304–306, 308–311

- как приоритет веры и молитвы над мыслью 307, 311
христианский

- миф (мифы) 38–39, 305–306

- гуманизм 39

- спиритуализм 36–41, 306

художественные сравнения 8, 78, 88, 90–91, 94, 99–100, 170,
(см. также Гераклитовские сравнения 250, 312, 316

- гомеровские 88–100, 313

Целостность 202, 210–211, 217, 226, 259, 291

циклизм космообразования 213

«циклическая» (цикличная) концепция 40

Человек (см. также люди) 5, 35, 40–41, 53, 58, 66, 72, 76–79, 82, 85, 88, 91–92, 99–100, 102–107, 113, 115, 129, 131, 134, 139, 148, 152, 157, 164, 171, 173–174, 183, 199, 212, 227, 234–235, 240, 243–245, 248, 261, 269, 286–287, 296, 305–306, 310, 313

- его назначение в мире 126, 129–131, 157–158, 309

- как идеал (καλοκαγαθία) 6, 37

- «как мера всех вещей» 32, 301

- «как политическое существо» (ζῷον πολιτικόν) 28

- как продукт социальной среды и воспитания 5–6

- «как совокупность общественных отношений» 71–72

- в котором воплотился Бог 113, как духовное суще-

ство 310

- как «винтик» тоталитарной системы 77

- как социально-биологическое существо 6

- как телесно-духовное существо 32, 35, 310

- как часть мира 146

- начинает осознавать себя личностью 99

- первобытный 43, 45, 48, 50–51, 53–54, 56, 65, 133–134

человеческий разум 30–31, 219

человеческое сознание 215

число (числа) 32, 132, 164, 169, 177–178, 180–181, 184–185, 187–191, 212–213, 315

- его обожествление 177–178, 182

- как единица (монада) 176, 181, 183–185, 187, 189

- как истина космоса 188

- число как орудие познания и действия 187

- как принцип всех вещей 177, 181, 188–189, 315

- как среднее у пифагорейцев 167–168, 179, 185

- числа квадратные 132, 184
- телесные и бестелесные 181
- четные и нечетные 183–186, 189
- число «7» 176–179, 181
- философия числа 181
- числовая мистика 6, 36, 132, 177–179, 181, 191, 196
- «чистый разум» Парменида 236, 250, 269, 293, 316

Эволюция 52

- экзистенциализм 35, 58, 192, 296
- «экспериментальный идеализм» 298
- элевсинские мистерии 193, 196–198, 315
- элейцы (элеаты, элейская школа) 79, 189, 196, 209, 239, 245–246, 248, 249, 253, 274, 300, 302
 - как первые метафизики 239, 245, 267, 269
- Элея 240, 246, 251
- эпос 7–8, 43, 52, 78, 80, 85–88, 92, 99–100, 106–107, 238, 247, 256, 312–313
- Эфес 192
- эфорат (эфоры) 22–23



СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Глава первая. Методологические проблемы античной культуры	10
1. Составлял ли труд рабов экономическую основу греческой культуры?	10
2. Маркс об античном производстве	15
3. Развитие товарно-денежных отношений и его последствия	18
4. Полис и полисная демократия	23
5. Античная демократия и практика рабства	27
6. Греческая пайдея и отношение философского разума к религиозной вере	29
7. Античный космологизм и христианский спиритуализм	36
8. О религиозно-мифологической вере как лоне философии. Роль мифов в историческом процессе	41
Глава вторая. Миф и его отношение к познанию, религии и художественному творчеству	43
1. Сущность мифа и его отношение к познанию	43
2. Общественно-историческая основа мифа	50
3. Миф и религия	53
4. Мифология и художественное творчество	56
Глава третья. Современное мифотворчество	60
1. Предпосылки современного мифа	60
2. Некоторые особенности современного мифа	63
3. Миф и утопия	68
Глава четвертая. Миф и эпос. Мировоззрение Гомера	78
1. Предварительные замечания	78
2. Гомер и гомеровское общество	80
3. Миф и эпический стиль Гомера	85

4. Гомеровские сравнения, их реализм и миф	88
5. Образ эпического героя. Проблема судьбы и свободы у Гомера	100
6. «Щит Ахиллеса». Образно-наглядная диалектика Гомера ..	104
7. Гомеровский космос	109
8. Религия Гомера	111
9. Сущее и должное. «Утопия» Гомера	118
Глава пятая. Проблема происхождения греческой философии и переход от образа к понятию	122
1. Отношение философского сознания к дофилософскому	122
2. Философия как специфическая форма познания. Убеждение, вера и знание	128
3. «Теогония» Гесиода и натурфилософия милетцев	136
4. Хаос Гесиода и первоначала милетцев	142
5. Боги, душа и мир в учении милетских натурфилософов	149
6. Характер рационализма милетских мыслителей	151
Глава шестая. Ранний пифагореизм. Религия и наука	162
1. Происхождение и социальная природа пифагореизма. Должное и сущее в учениях пифагорейцев	162
2. Культ Диониса и число	169
3. Философия числа и числовых отношений	181
Глава седьмая. Стиль Гераклита; его отношение к мифу и религии	192
1. Гераклит, его антитетический стиль и мистерии	192
2. Художественный образ и философское понятие	205
3. Гераклитовские сравнения	209
4. Вопрос об отвлеченных построениях Гераклита	214
5. Отношение к мифу и религии	218
6. Учение о всеобщем изменении	222
7. Гармония и борьба	225
8. Объективный и субъективный логос. Их единство.	228
Глава восьмая. Единое бытие элейцев. Чистый разум и отношение мысли к действительности	236
1. Божественное и человеческое знание. Ксенофан	236
2. Единый бог Ксенофана. Критика мифологии	241
3. Истина и мнение. Парменид	245
4. Единое Парменида	252
5. Учение об абсолютном континууме и принципе сохранения	257
6. Отношение мысли и слова к бытию. Функция языка	260
7. Натурфилософия Парменида	262

Глава девятая. Апории Зенона, проблемы логики и науки	272
1. Общие замечания	272
2. Апории Зенона	275
3. Апории Зенона Элейского и современная наука	288
4. Зенон и Гераклит	292
Заключение. Столкновение разума и веры	299
1. Падение полиса и его культуры	299
2. Торжество христианства	308
Краткие выводы	312
Библиография	317
Summary	327
Указатель имен	331
Указатель легендарных и мифологических имен	339
Предметный указатель	342

Феохарий Кессиди
ОТ МИФА К ЛОГОСУ
Становление греческой философии

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*

Ответственный редактор: *А. Е. Зимбули*

Корректор: *А. О. Брезман*

Оригинал-макет: *Е. С. Буракова*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»,

193019, СПб., пр. Обуховской обороны, 13.

Тел.: (812) 567-22-39, факс: (812) 567-22-53

E-mail: aletheia@rol.ru

www.orthodoxia.org

Фирменные магазины «Историческая книга»

Москва, Старосадский пер., 9. Тел.: (095) 921-48-95

Санкт-Петербург, ул. Чайковского, 55. Тел.: (812) 327-26-37

Подписано в печать 29.07.2003. Формат 60×88¹/₁₆.

Печать офсетная. Усл.-печ. л. 22,5. Тираж 1000 экз.

Заказ № 4430

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН,
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia

В СЕРИИ
«ВИЗАНТИЙСКАЯ БИБЛИОТЕКА»



ВЫШЛИ В СВЕТ:

- **Ἀντίφωνον**: Сборник в честь 75-летия академика РАН Г. Г. Литаврина
- Алексиада / Пер., вступ. ст. и комментарии Я. Н. Любарского
- Византийские очерки. Труды российских ученых к XX Международному конгрессу византинистов
- Византийский медицинский трактат XI–XIV вв.
- Византия между Западом и Востоком: Опыт исторической характеристики
- Два византийских военных трактата конца X века / Под ред. В. В. Кучмы
- Житие Андрея Юродивого
- Мир Александра Каждана: Сборник в честь профессора А. П. Каждана
- *Безобразов П. В., Любарский Я. Н.* Византийский писатель и государственный деятель М. Пселл: личность и творчество
- *Беляев Л. А.* Христианские древности: Введение в сравнительное изучение
- *Бибииков М. В.* Византийские источники по истории древней Руси и Кавказа
- *Бибииков М. В.* Историческая литература Византии
- *Бородин О. Р.* Равеннский экзархат. Византийцы в Италии
- *Бородин О. Р., Гукова С. Н.* История географической мысли в Византии
- *Буданова В. П.* Готы в эпоху Великого переселения
- *Дионисий Ареопажит.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника
- *Евагрий Схоластик.* Церковная история. Книги I–II
- *Евагрий Схоластик.* Церковная история. Книги V–VI
- *Евагрий Схоластик.* Церковная история. Книги III–IV
- *Священник Георгий Завершинский.* Дух дышит, где хочет: Введение в православное учение о Святом Духе
- *Игумен Иларион (Алфеев).* Духовный мир преп. Исаака Сирина
- *Игумен Иларион (Алфеев).* Жизнь и учение св. Григория Богослова
- *Игумен Иларион (Алфеев).* Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание
- *Игумен Иларион (Алфеев).* Христос — Победитель ада Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции
- *Епископ Иларион (Алфеев).* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров: В 2 т.
- *Иордан.* О происхождении и деяниях гетов / GETICA
- *Каждан А. П.* Византийская культура
- *Каждан А. П.* История византийской литературы
- *Каждан А. П.* Два дня из жизни Константинополя
- *Каждан А. П., Литаврин Г. Г.* Очерки истории Византии и южных славян
- *Карпов С. П.* Латинская Романия
- *Кекавмен.* Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI века

- *Священник Николай Ким*. Рай и человек: Наследие Преподобного Никиты Стифата
- *Священник Николай Ким*. Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса
- *Климанов Л. Г.* Византийские отражения в сфрагистике
- *Священник Олег Климов*. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов
- *Князький И. О.* Византия и кочевники южнорусских степей
- *Кривов М. В.* Византия и арабы в раннем средневековье
- *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография
- *Кулаковский Ю. А.* Избранные труды по истории аланов и Сарматии
- *Кулаковский Ю. А.* История Византии. Т. 1 (395–518 гг.)
- *Кулаковский Ю. А.* История Византии. Т. 2 (518–602 гг.)
- *Кулаковский Ю. А.* История Византии. Т. 3 (602–717 гг.)
- *Кучма В. В.* Военная организация Византийской империи
- *Лебедев А. П.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X в.
- *Лебедев А. П.* История Константинопольских соборов IX века
- *Лебедев А. П.* История разделения церквей в IX, X, XI веках
- *Лебедев А. П.* Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века
- *Лебедев А. П.* Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви в IX, X, XI вв.
- *Лебедев А. П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV–XX вв.
- *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.)
- *Литаврин Г. Г.* Византия и славяне
- *Литаврин Г. Г.* Как жили византийцы
- *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв.
- *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской империи
- *Олимпиодор Фиванский*. История
- *Орозий П.* История против язычников. Книги I–III
- *Орозий П.* История против язычников. Книги IV–V
- *Орозий П.* История против язычников. Книги VI–VII
- *Преосвященный Порфирий Успенский* и его коллекция древних музыкальных рукописей
- *Преподобный Исаак Сирин*. О божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты
- *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Прииди, Свет истинный. Избранные гимны
- *Прокопий Кесарийский*. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история
- *Прохоров Г. М.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе
- *Прохоров Г. М.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Статьи
- *Пселл М.* Хронография. Краткая история
- *Пучков А. А.* Юлиан Кулаковский и его время. Из истории антиковедения и византистики в России
- *Рудаков А. П.* Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии
- *Скржинская Е.* Русь, Италия и Византия в Средневековье
- *Чекалова А. А.* Константинополь в VI веке. Восстание Ника
- *Шукуров Р. М.* Великие Комнины и Восток (1204–1461)

В СЕРИИ
«АНТИЧНАЯ БИБЛИОТЕКА»
ВЫШЛИ В СВЕТ:

В разделе «Литература»:



- Античные поэты об искусстве
- Античные теории языка и стиля: Антология
- Древнегреческая элегия
- *Катулл Гай Валерий*. Избранная лирика
- *Марциал Марк Валерий*. Эпиграммы
- *Лукиан Самосатский*. Сочинения: В 2 т.
- *Ювенал*. Сатиры

В разделе «История»:



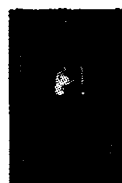
- *Арриан*. Поход Александра
- *Аммиан Марцеллин*. Римская история
- *Ампелий*. Памятная книжица
- *Андокид*. Речи, или история святотатцев: С прил. паралл. свидетельств о процессе разрушителей герм в Афинах в 415 г. до н. э.
- Антология источников по истории, культуре и религии Древней Греции
- *Аппиан*. Римские войны
- *Арат*. Явления
- Властелины Рима: Биографии римских императоров от Адриана до Диоклетиана
- *Геродиан*. История императорской власти после Марка: В 8-ми книгах
- *Гигин Ю.* Астрономия
- *Гигин Ю.* Мифы
- Греческие полиоркеттики. Флавий Вегеций Ренат. Краткое изложение военного дела
- *Дарет Фригийский*. История разрушения Трои
- *Ксенофонт*. Греческая история. Изд. 3-е
- *Нонн Панополитанский*. Деяния Диониса
- *Павсаний*. Описание Эллады: В 2 т.
Т. 1: Кн. 1: Аттика; Кн. 2: Коринфика; Кн. 3: Лаконика; Кн. 4: Мессения
Т. 2: Кн. 5: Элида; Кн. 6: Элида; Кн. 7: Ахайя; Кн. 8: Аркадия; Кн. 9: Беотия;
Кн. 10: Фокида
- Первый Ватиканский мифограф
- *Светоний Гай Транквилл*. О жизни цезарей. О знаменитых людях / De vita Caesarum. De viris illustribus: Фрагменты
- *Фронтин Секст Юлий*. Военные хитрости: Стратегемы

В разделе «Философия»:



- *Виллер Э. А.* Учение о Едином в античности и средневековье
- *Гомперц Т.* Греческие мыслители: В 2 т.
- *Дуров В. С.* Нерон, или Актёр на троне
- *Иванов Вяч.* Дионис и прадониийство
- *Лосев А. Ф.* Античная философия истории
- *Плотин.* Сочинения
- *Сенека Луций Аней.* Философские трактаты
- *Ямвлих Халкидский.* Комментарий на диалоги Платона
- *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии

В разделе «Исследования»:



- *Андреев Ю. В.* Цена свободы и гармонии: Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации
- *ΣΥΣΤΙΓΙΑ.* Сборник статей памяти Ю. В. Андреева
- *Борухович В. Г.* Вечное искусство Эллады
- *Герцман Е. В.* Музыка Древней Греции и Рима
- *Гиро Поль.* Частная и общественная жизнь греков
- *Гиро Поль.* Частная и общественная жизнь римлян
- *Гринбаум Н. С.* Микенологические этюды
- *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное
- *Захарова А. В., Торшилов Д. О.* Глобус звездного неба
- *Зелинский Ф. Ф.* Аттические сказки
- *Зелинский Ф. Ф.* Возрожденцы: Научно-популярные статьи
- *Зелинский Ф. Ф.* Из жизни идей: Научно-популярные статьи
- *Зелинский Ф. Ф.* Древний мир и мы
- *Зелинский Ф. Ф.* Римская империя
- *Зелинский Ф. Ф.* Римская республика
- *Зелинский Ф. Ф.* Соперники христианства: Статьи по истории античных религий
- *Кессиди Ф. Х.* К истокам греческой мысли
- *Кессиди Ф. Х.* Сократ
- *Короленков А. В.* Квинт Серторий: Политическая биография
- *Латышев В. В.* Очерк греческих древностей: В 2 ч.
- *Нильссон Мартин.* Греческая народная религия
- *Парфенов В. Н.* Император Цезарь Август: Армия. Война. Политика
- *Ситников А. В.* Философия Платона и традиция христианской патристики
- *Скржинская М. В.* Скифия глазами эллинов
- *Скржинская М. В.* Будни и праздники Ольвии в VI–I вв. до н. э.
- *Степанова А. С.* Философия древней Стои
- *Суднад Сократом:* Сб. ист. свид.: Платон, Ксенофонт, Диоген Лаэртский, Плутарх, Либаний
- *Торшилов Д. О.* Античная мифография: мифы и единство действия. С прил. аргументов Аристофана Византийского и «О реках» Лжеплутарха.
- *Фестюжьер А.-Ж.* Личная религия греков
- Ранняя греческая лирика: миф, культ, мировоззрение, стиль
- *Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф.* Греческая культура в мифах, символах и терминах
- *Шанин Ю. В.* Олимпия. История античного атлетизма

В СЕРИИ
«АНТИЧНОЕ ХРИСТИАНСТВО»
ВЫШЛИ В СВЕТ:

В разделе «Исследования»:



- Житие святого Северина: С приложением оригинального латинского текста
- *Скогорев А. П.* Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя: Исследования. Переводы. Комментарии.
- *Тюленев В. М.* Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. С приложением перевода трактата «Божественные установления»

В разделе «Источники»:



- Апокрифические апокалипсисы / Пер. с древнегреч. и англ.
- Изречения египетских отцов: Памятники литературы на коптском языке
- Иисус Христос в документах истории
- *Лактанций.* О смертях преследователей / *De mortibus persecutorum*
- Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками
- Сочинения древних христианских апологетов
- Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502. Первое русское комментированное издание на основе второго немецкого издания Х.-М. Шенке / Подготовка, перевод, комментарии А. С. Четверухина
- *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс.* О плаше
- Учение об Антихристе в древности и средневековье

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«АЛЕТЕЙЯ»:
НОВЫЕ КНИГИ О ГЛАВНОМ



Санкт-Петербургское издательство «Алетейя» существует с 1992 г. (первоначально как редакционно-издательская группа, с марта 1993 г. как самостоятельное предприятие). Его создатели — молодые философы, два выпускника философского факультета С.-Петербургского Университета. Это обстоятельство предопределило выбор названия для издательства (в переводе с языка древнегреческих мыслителей на современный русский «алетейя» означает «истина», «правдивость», «открытость») и выбор основного направления в деятельности нового издательства: издание и распространение классического наследия, т. е. сохранившихся первоисточников по мировой и отечественной истории, классической литературе, религии, философии, а также издание современных исследований по основным отраслям гуманитарного знания.

Визитная карточка издательства — быстро ставшие известными книжные серии: «Античная библиотека» (издается с 1993 г.), «Византийская библиотека» (издается с 1996 г.), «Новогреческие исследования» (издается с 2003 г.), «Памятники религиозно-философской мысли» (издается с 1993 г.), «Исследования по истории русской мысли» (издается с 1996 г.), «Российские социологи» (издается с 1996 г.), французская серия «Gallicinium» (издается с 1998 г.), «Античное христианство» (издается с 1998 г.), «Российские психологи. Петербургская научная школа» (издается с 1998 г.), «Классики русской философии права» (издается с 1999 г.), мемуарная «Петербургская серия» (издается с 1999 г.), «Феминистская коллекция» и «Гендерные исследования» (2001 г.), «Библиотека средних веков» (издается с 2000 г.), «Библиотека ренессансной культуры» (издается с 2001 г.), Pax Britannica (издается с 2000 г.) и другие. Всего, включая многочисленные внесерийные издания, «Алетейя» выпустила в свет уже более 900 названий книг.

Книги издательства «Алетейя» можно приобрести
в фирменных магазинах «ИСТОРИЧЕСКАЯ КНИГА»
Москва, Старосадский пер., 9. Тел. (095) 921-48-95
Санкт-Петербург, ул. Чайковского, 55. Тел. (812) 327-26-37

Тел. издательства: (812) 567-2239, факс: (812) 567-2253
E-mail: aletheia@rol.ru
www.orthodoxia.org